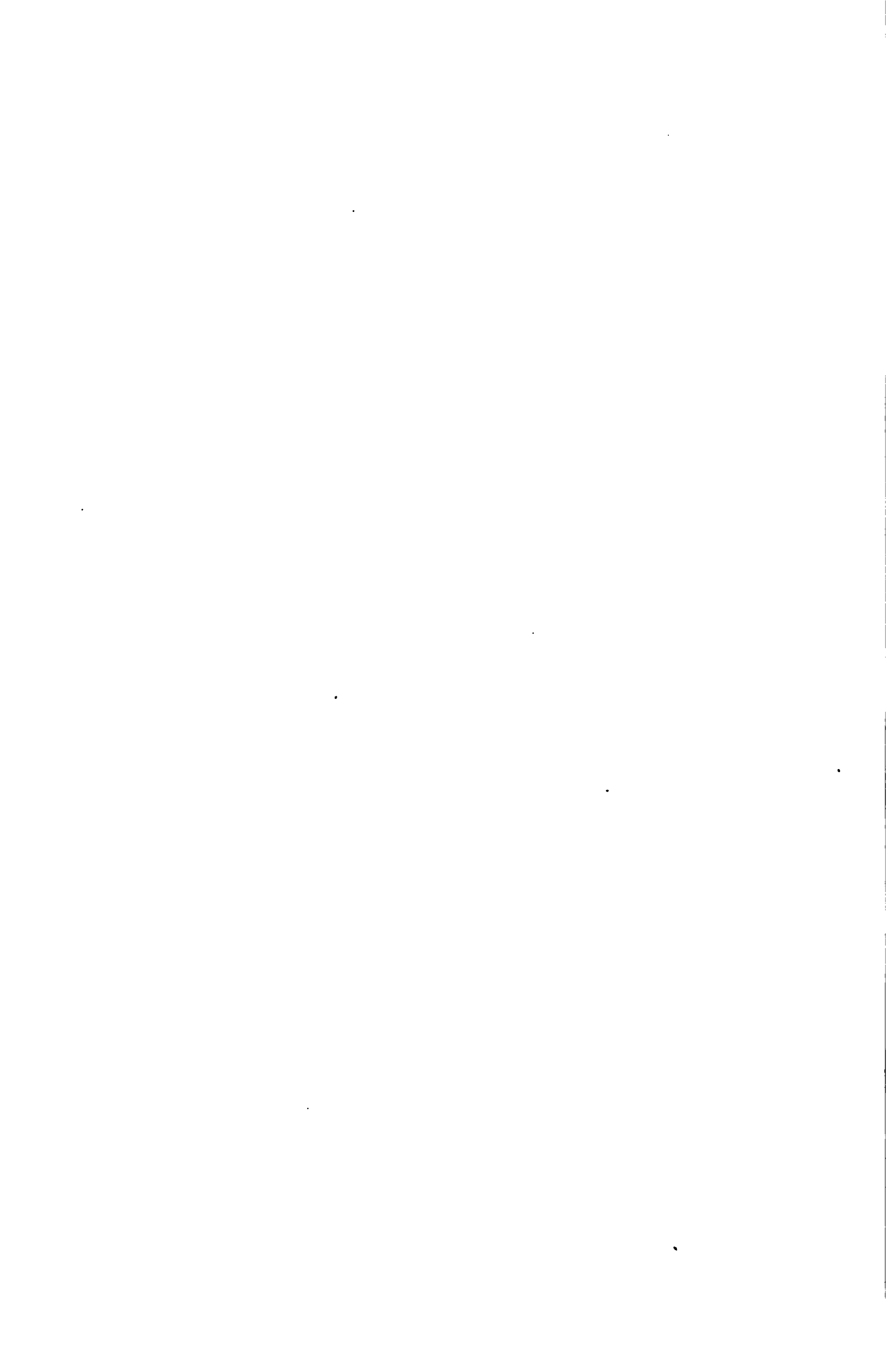



SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



HISTORISCH-KRITISCHE

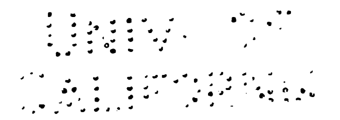
EINLEITUNG

IN DAS

NEUE TESTAMENT

VON

Dr. ADOLF HILGENFELD,
Grossherzogl. Sächs. Kirchenrath und Professor der Theologie in Jena.



LEIPZIG,
FUES'S VERLAG (R. REISLAND).
1875.

Vorwort.

Im Anfange unsers Jahrhunderts begann J. G. Eichhorn seine Einleitung in das Neue Testament mit der Erklärung, die niedere Kritik des Neuen Testaments sei schon so weit vorgeschritten, dass es nicht mehr schwer fallen könne, eine ziemlich vollendete kritische Ausgabe seines Textes zu liefern. „Hingegen die höhere Kritik hat ihre Kräfte an dem Neuen Testament bisher kaum versucht; sie muss sich in vielen Fällen erst noch den mühsamsten Untersuchungen unterziehen, um nur einigen Grund und Boden zu gewinnen, und wird erst nach wiederholter Anstrengung im Stande sein, sich mit ihrer niedern Schwester zu messen". An wiederholter Anstrengung hat es seitdem gerade in der höhern Kritik des Neuen Testaments nicht gefehlt. Die höhere Kritik des Neuen Testaments ist eines der belebtesten Gebiete der theologischen Forschung geworden. Und nicht bloss Theologen des Inlandes und des Auslandes haben sich an dieser Forschung betheiligt, sondern auch die Gebildeten aller Orten haben an derselben lebhaft Antheil genommen. Die höhere Kritik des Neuen Testaments ist in einen anhaltenden Krieg gegen das kirchliche Herkommen eingetreten. Bei aller Ungunst der Verhältnisse in Deutschland selbst hat sie sich in dem mehr als dreissigjährigen Kriege behauptet, und auch

der Gebildete will wissen, was der Erfolg aller kritischen Schlachten ist. Hoffentlich ist auf diesem Gebiete nicht eine Art von Westphälischem Frieden das Ende. Die theologische Forschung hat sich hier so in das Einzelne verloren und ist auch in den Ergebnissen so weit auseinandergegangen, dass eine Zusammenfassung derselben zu einem Gesammtergebniss auf alle Fälle an der Zeit ist. So vieles hier auch noch weiterer Forschung überwiesen werden muss, und so vieles hier auch noch streitig bleibt: so weit ist die höhere Kritik des Neuen Testaments gewiss schon gekommen, dass sie sich mit ihrer niedern Schwester vollkommen messen kann, derselben vielleicht ein gutes Stück vorausgekommen ist. Am Ende lässt sich gegenwärtig noch eher eine den Ansprüchen der Zeit genügende Einleitung in das Neue Testament, als eine ganz befriedigende kritische Ausgabe seines Textes geben.

Die gangbaren Einleitungen in das Neue Testament haben ohne Zweifel ihre wahren Verdienste und bleibenden Vorzüge, und es thut mir leid, dass ich von Eduard Reuss, diesem würdigen Veteranen unsrer Wissenschaft, die fünfte „vermehrte und verbesserte Ausgabe" der „Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments", Braunschweig 1874, erst ganz zuletzt etwas benutzen konnte. Aber neben diesen gangbaren Werken darf wohl auch das gegenwärtige auf freundliche Aufnahme hoffen. Seit 25 Jahren hat der Verfasser in der höhern Kritik des Neuen Testaments eine Stellung eingenommen und einen Theil nach dem andern vor der theologischen Welt bearbeitet. Die einzelnen bearbeiteten Theile schliessen sich jetzt, ich hoffe, ungezwungen, zu einem Ganzen zusammen, durch welches ich meinen Neutestamentlichen Forschungen einen gewissen Abschluss gebe. Inwiefern es mir gelungen sein sollte, die Neutestamentliche Forschung unsrer Zeit überhaupt zu einem gewissen Abschluss zu bringen, wird sich

herausstellen. Das Werk ist auch die Frucht alljähriger Vorlesungen über historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament, welche ich an der hiesigen Universität seit 1857 (also 17mal) gehalten habe. Alte Zuhörer in der Nähe und in der Ferne werden finden, dass meine Forschung in keinem Jahre stillgestanden hat.

Auf keinen Fall meine ich etwas Ueberflüssiges gethan zu haben, indem ich die schon 1863 dargelegte Entstehungsgeschichte des Neutestamentlichen Kanons noch einmal durchgearbeitet habe. Der eigentliche Kern des Werks ist aber die Entstehungsgeschichte der einzelnen Schriften. Das apostolische Zeitalter wird durch den nicht ursprünglichen, sondern erst allmälig hervortretenden, darum auch einer Ausgleichung fähigen Gegensatz des urapostolischen und des paulinischen Christenthums, welchen die einzelnen Schriften in seinem ganzen Verlaufe darstellen, bewegt. Das nachapostolische Zeitalter, so weit es noch Schriften des Neuen Testaments hervorgebracht hat, wird bewegt durch die Christenverfolgung des römischen Staats und die innere Krisis des Gnosticismus. Dass ich den Gnosticismus in dieser Entstehungsgeschichte eine Rolle spielen lasse, gilt freilich immer noch als mein kritisches Hauptverbrechen. Allein die Gründe, auf welche ich mich stütze, sind bis jetzt noch nicht entkräftet worden. Der urchristliche Geist, welcher das Neue Testament wirklich eingegeben hat, ist mit gewaltigem Windesbrausen vom Himmel gekommen und hat in mancherlei Zungen geredet.

Mit einem Standpuncte, wie der des Hrn. Dr. J. Chr. K. v. Hofmann in Erlangen, welcher nicht bloss die Aechtheit aller Schriften des Neuen Testaments, gar die Abfassung des Hebräerbriefs durch Paulus selbst mit dem Scheine strenger Wissenschaft beweisen will, hiermit der Urgeschichte des Neutestamentlichen Kanons wie dem ächt protestantischen Geiste

eines Luther geradezu ins Gesicht schlägt, kann ein wissenschaftlicher Theolog nicht anders verfahren, als so, dass er die Sophistik dieses Verfahrens schonungslos aufdeckt. Aber auch auf der kritischen Seite hat sich eine Richtung ausgebildet, welche dem Mindestbietenden ohne weiteres zuschlägt und jeder Bestreitung wohlbezeugter Ueberlieferungen, wie die von Johannes als dem Apostel Kleinasiens, mit dem Rufe: „Wieder ein Loch in die Tradition“ zujauchzt. Dass solcher Verneinungseifer der kritischen Forschung kein Heil bringen kann, meine ich auch durch das gegenwärtige Werk nachgewiesen zu haben.

Jena, am Reformationsfeste 1874.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

Die h. Schrift galt der christlichen Kirche von Alters her als eine Sammlung von Schriften göttlicher Eingebung, aufgezeichnet durch Gottesmänner und Propheten des alten, Apostel und Apostelschüler des neuen Bundes. Wenn man nun schon in der alten Kirche das Bedürfniss einer Einleitung in die h. Schrift hatte, so brauchte man doch noch nicht die Fackel der historischen Kritik, sondern versuchte erst, mit dem Schlüssel der Hermeneutik das Thor des Schriftverständnisses zu öffnen. Man ging an die h. Schriften nicht sowohl mit dem Bedürfniss, ihren geschichtlichen Ursprung, welchen man der kirchlichen Ueberlieferung gern glaubte, zu ermitteln, sondern vielmehr mit dem Verlangen, in die Tiefen der göttlichen Offenbarung einzudringen. Die Isagogik der alten Kirche war durchaus hermeneutisch, trennte nicht einmal Altes und Neues Testament, enthielt auch nicht nothwendig nur das Verzeichniss der h. Schriften.

Von einem gewissen Adrianus, welcher erst im fünften oder zu Anfang des sechsten Jahrhunderts gelebt haben wird, ist uns eine *Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφὰς* erhalten[1]). Da

---

[1]) Adriani Isagoge sacrarum literarum et antiquissimorum Graecorum in prophetas fragmenta, opera Dav. Hoeschelii ex manuscriptis codicibus edita. Aug. Vind. 1602, auch in den Criticis sacris ed. Lond. T. VIII, 2 p. 11—22, ed. Francof. T. VI, 10 sq.

wird nichts als eine Art von Hermeneutik geboten, über Eigenheiten des hebräischen Ausdrucks, Anthropomorphismen, Tropen u. s. w. gehandelt. In solcher Hermeneutik bewegen sich noch fast ausschliesslich die Introductores scripturae divinae, welche M. Aurelius Cassiodorius († um 562) in seiner Institutio divinarum literarum c. 10 aufzählt. Nachdem er c. 1—9 die ganze h. Schrift A. und N. T. nebst den in der Bibliothek seines Klosters vorhandenen Auslegern durchmustert hat, fährt er c. 10 de modis intelligentiae fort: primum est post huius operis instituta, ut ad introductores scripturae divinae, quos postea reperimus, sollicita mente redeamus, id est Ticonium Donatistam, sanctum Augustinum de doctrina christiana, Adrianum, Eucherium et Iunilium, quos sedula curiositate collegi, ut quibus erat similis intentio, in uno corpore adunati codices clauderentur, qui modos elocutionum explanationis causa formantes per exemplorum diversas similitudines intelligi faciunt, quae prius clausa manserunt. quodsi ab introductoribus fortasse aliqua praetermissa sunt, tunc librorum expositiones sedulo requiramus, et aperire nobis incipiunt, quae prius clausa manserunt. Alles kommt auf den Schlüssel für den verschlossenen Inhalt der h. Schriften hinaus. Die angeführten Introductores sind sämmtlich Hermeneutiker. So Tichonius (zu Ende des vierten Jahrhunderts), dessen Regulae VII ad investigandam et inveniendam s. scripturam [1]) schon von Augustinus (de doctrina christiana II, 30 sq.) besprochen wurden. Augustinus († 430) giebt in der genannten Schrift, welche 397 angefangen, 426 vollendet ward, wohl ein Verzeichniss der h. Schriften (II, 8 sq.) handelt auch von den griechischen und lateinischen Uebersetzungen, ergeht sich aber dann ganz in Regeln der Auslegung und des dogmatischen Gebrauchs der h. Schrift. Lediglich hermeneutisch ist des Eucherius von Lugdunum († um 454) de formulis spiritualis intelligentiae liber ad Veranium. Des Afrikaners Junilius (aus dem sechsten Jahrhundert) de partibus divinae legis libri II ad Primasium episc. [2]) geben wohl zu

---

[1]) Gedruckt in der Maxima Bibliotheca patrum T. VI, 49—67.

[2]) Ed. Gastius, Basil. 1546, dann in den Bibliothecis Patrum (Max. Biblioth. Patr. T. X, 339 sq., Gallandi Biblioth. vett. Patr. T. XII, 79—92).

Anfang den Thatbestand der h. Schriften nach der Ueberlieferung der syrischen Schule zu Nisibis an, aber doch nur, um sich hauptsächlich mit Hermeneutik zu beschäftigen. Cassiodorius selbst hat in dem genannten Buche seinem Verzeichniss der h. Schriften (c. 1 — 9) wohl noch die verschiedenen divisiones scripturae divinae, secundum Hieronymum, secundum Augustinum, secundum LXX (c. 12 sq.) hinzugefügt, aber im Grunde nur, um seinen Mönchen Anweisung zu geben, quo studio scriptura divina legenda sit. Noch der Dominicaner Santes Pagninus aus Lucca († 1541) hat seinen Isagogae ad sacras literas liber unicus, welchem Isagogae ad mysticos sacrae scripturae sensus libri XVIII folgen (Lugd. 1536, Colon. 1540), ganz in der alten Weise gehalten. Es handelt sich vor allem um den mystischen Sinn der h. Schrift, auch wo die Kenntniss ihrer Ursprachen verlangt wird. Diesem Zwecke dient auch alles, was von den griechischen und lateinischen Uebersetzungen (c. 5. 6), von dem Kanon der h. Schriften (c. 14—17, nach Augustinus) gesagt wird. Die Hauptsache sind immer die hermeneutischen Regeln der Auslegung (c. 18—59).

Ueber die bloss hermeneutische Haltung ward die biblische Einleitung erst durch den Gegensatz des Protestantismus gegen den Katholicismus hinausgeführt. Die ganze Ansicht von der h. Schrift ward nun streitig. Dem Katholicismus konnte die h. Schrift nur als die schriftliche Ueberlieferung der ächten Christus- und Apostel-Lehre durch die Kirche und ihre Organe gelten, welchen auch die letzte Entscheidung über Auslegung der h. Schrift zustehen soll. Eben dieser Ansicht ist niemand schärfer entgegen getreten als Andreas Bodenstein Carlstadt († 1541) in seinem de canonicis scripturis libellus, Wittenberg 1520[1]). Derselbe beginnt mit der Majestät der h. Schrift, vor welcher sich Laien wie Priester, Könige und Kaiser wie Bischöfe, Patriarchen und Päpste gleichmässig zu beugen haben (§ 3). Von der h. Schrift erklärt er, ipsam omnium reginam et dominam et iudicem omnia iudicantem, a nullo autem iudicari (§ 5).

---

[1]) Neu herausgegeben von C. A. Credner, Zur Geschichte des Kanons, Halle 1847, S. 291 f.

Die Auslegung der h. Schrift aber ist frei, nicht einmal an den geistlichen Stand gebunden [1]). Da musste es vor Allem auf die Feststellung des Kanons h. Schriften ankommen. Den unreinen Bibelkanon Augustin's, welcher in der römisch-katholischen Kirche herrschend geworden war, berichtigt Carlstadt (§ 38 sq.) hauptsächlich nach Hieronymus (§ 71 sq.), indem er von vorn herein Rangstufen innerhalb der kanonischen Bücher geltend macht (§ 40 sq.). Bei dem N. T. handelte es sich hauptsächlich um die Antilegomena der alten Kirche, deren Andenken Hieronymus bewährt hat, um die Schriften, deren apostolischer Ursprung nicht einstimmig überliefert und mehr oder weniger unsicher war. Auch bei diesen, von Alters her streitigen Schriften führt Carlstadt das Schriftprincip in seiner ganzen Strenge durch, und zwar gegen Luther, welcher namentlich den Brief des Jakobus nach dem Princip der Glaubensgerechtigkeit verurtheilt hatte. Auch die nicht allgemein anerkannten Schriften bleiben katholisch oder kanonisch, wenngleich letzter Ordnung [2]). Der Glaube, durch welchen der Gerechte lebt, ist, weit gefehlt, auch die h. Schrift richten zu dürfen, lediglich aus derselben zu schöpfen [3]). Gleichwohl hat das ächt protestantische Subjectivitätsprincip auch einem Carl-

---

[1]) § 17: addidi quoque ad omnes interpretationes scripturae pertinere. id sic intellectum volo, quod omnes, quibus dominus deus illud muneris interpretandae scripturae largitur, possent scripturam interpretari, sive sit laicus, sive clerus (l. clericus?) sive prophanus, sive sacer.

[2]) Vergl. § 49. Am Schluss folgt die Aufzählung: Novi Testamenti codices tertiae celebritatis et ultimae sunt hi: 1. Epistola ad Hebraeos. 2. Epistola Jacobi. 3. Epistola secunda Petri. 4. Duae senioris, presbyteri (2. 3 Johannis). 5. Unica Iudae. 6. Apocalypsis.

[3]) § 45. VI. ultimo notandum, quod fides, qua iustus vivit, ex canonicis scripturis (quas enumeratas vides) concipitur, hauritur et eruitur, Augustino teste. nullam igitur fidem, qua iusto vita infunditur, admittam, nisi eam in canonicis scripturis cognoscam, quam aut [?] fides differens est, quae in promissis haeret, et quae nudis factis credit, in secundo capite epistolae divi Iacobi dicam. nunc vero silentio praeterire non audeo, quod nihil credam per iustificantem fidem, nisi id, quod scriptura continet et ostendit, quamquam mihi Cucullus infelix quidam canis (Luther) ignaviter oblatrat, vgl. § 90 sq. 116. 148.

stadt den Streich gespielt, dass er die unbeschränkte Majestät der h. Schrift selbst vergass, da er (§ 164) unter den falschen Worten in der h. Schrift auch die paenitenda iactatio des Paulus 1 Kor. 15, 10: „Plus omnibus laboravi" anführt. Die dogmatisch-polemische Haltung, welche der Protestantismus überhaupt in Hinsicht der h. Schrift einnahm, erwiderte der Katholicismus durch das Decretum de canonicis scripturis des Concils zu Trient in der vierten Session vom 8. April 1546. Die höchste kirchliche Auctorität stellte hier den Kanon der h. Schrift unverbrüchlich fest. Das Evangelium Christi ward verkündigt als Quell omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae. Aber die Synode erklärte ausdrücklich: hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis, Spiritu sancto dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt. Der h. Schrift als der Aufzeichnung der apostolischen Christuslehre wird also die ungeschriebene Tradition als gleichberechtigt zur Seite gestellt [1]). Und die Hüterin der schriftlichen wie der mündlichen Ueberlieferung bleibt die heilige Mutter Kirche, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum. Den Kanon der h. Schrift, welchen das Concil von Trient festgestellt hatte [2]), wollte nun der Dominicaner Sixtus von Siena († 1599) in seiner gelehrten Bibliotheca sancta (Venet. 1560 u. ö.) gegen den Pro-

---

[1]) Die sacrosancta et oecumenica et generalis Tridentina synodus, wie sie weiter erklärt, orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam veteris quam novi testamenti, quum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tamquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu sancto dictatas, et continua successione in ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur.

[2]) Testamenti novi: quatuor Evangelia, secundum Matthaeum, Marcum, Lucam et Ioannem, Actus Apostolorum a Luca evangelista conscripti, quatuordecim Epistolae Pauli apostoli, ad Romanos, duae ad Corinthios, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, duae ad Thessalonicenses, duae ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebraeos, Petri apostoli duae, Ioannis apostoli tres, Iacobi apostoli una, Iudae apostoli una, et Apocalypsis Ioannis apostoli.

testantismus wie gegen die Liebhaberei für damals zuerst wieder bekannt gewordene apokryphische Schriften aufrecht erhalten. Der Protestantismus hatte nicht bloss im A. T. die Apokryphen beseitigt, sondern auch im N. T. manches angefochten [1]). Andererseits waren auch manche ausserkanonische Schriften in Umlauf gesetzt worden [2]). Gegen jene Verminderung wie gegen diese Erweiterung hält Sixtus den katholisch-tridentinischen Schriftkanon aufrecht, obwohl er auch im N. T. protokanonische und deuterokanonische Bücher unterscheidet [3]). Das erste Buch seines

---

[1]) Praefatio § 9: alii ab ipsa divinarum literarum autoritate sceleratius magis quam impie bellum aggressi numerum nobis utriusque testamenti voluminum imminuunt et ad minorem summam redigunt, inter quos Lutherus et Zuinglius ex veteri primum testamento eliminant libros Sapientiae, Ecclesiastici, Tobiae, Esther, Iudith, Baruch, Maccabaeorum et Danielis partem veluti apocryphae et incertae auctoritatis ac fidei scripta. ex novo autem testamento iidem nobis auferunt epistolam Pauli ad Hebraeos, Epistolas Iacobi et Iudae, secundam Petri et secundam ac tertiam Ioannis epistolas ut parum evangelicas et apostolico nomine indignas. Calvinus ex Ioannis evangelio mulieris adulterae historiam abscindit, Musculus ex evangelio Marci, de cuius autore et inscriptione pridem addubitaverat Erasmus, detruncat postremum capitulum. Erasmus Apocalypsin Ioannis, prius a Luthero damnatam, a novo testamento revellit fallique eos pronuntiat, qui eam esse credunt Ioannis evangelistae, de cuius etiam priore epistola rescidit testimonium illud celebratissimum de unitate Trinitatis ceu asciticium et aliunde ab Homousianis intrusum.

[2]) Ebend. § 11: alii e diverso, augere volentes sanctorum librorum numerum, proferunt sub nomine divinorum autorum apocrypha quaedam scripta: qualia sunt Protevangelium Iacobi, Evangelium Nazaraeorum, Evangelium Nicodemi, Epistola Pauli ad Laodicenses, Esaiae visiones et alia huiusmodi nuper haereticorum typis excusa et scholiis illustrata. talia quoque sunt Hebraicum Matthaei evangelium, Hebraica Pauli epistola ad Hebraeos, Tobiae, Iudith et Maccabaeorum hebraica volumina longe a nostra vulgata editione diversa, quae Munsterus ex Latino in Hebraeum sermonem partim a se versa, partim conficta sub praelum misit et veluti ex antiquis Iudaeorum archivis et ex ipsis autorum archetypis fideliter excepta publicavit.

[3]) Die Novi Testamenti libri protocanonici sind nach Sixtus: Matthaeus, Marcus, Lucas, Ioannes, Acta apostolorum, Pauli epistolae XIII videlicet: ad Romanos, ad Corinthios I. II, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, ad Thessalonicenses I. II, ad Timotheum I. II, ad Titum, ad Philemonem, Petri epistola I, Ioannis

Werks enthält divinorum omnium voluminum enumerationem, ordinem, partitionem, autoritatem, autores, argumenta rerumque in ipsis comprehensarum tempora, also ein genaues Verzeichniss der kanonischen Schriften A. und N. T. Das zweite Buch bietet scriptorum omnium, quorum in sacris voluminibus fit mentio, scripta universa exstantia et non exstantia, tam vera et indubitata quam apocrypha et pseudepigrapha. Das dritte Buch wendet sich schon in die Hermeneutik und giebt die ars exponendi sancta volumina. Das vierte Buch enthält catalogum eorum, qui divina volumina catholicis interpretationibus illustrarunt. Das fünfte Buch giebt Kritisches über die expositores divinorum Veteris Testamenti voluminum, das sechste ebenso über die Ausleger des N. T. Das siebente Buch sucht alle Ketzereien zu widerlegen, welche seit der Himmelfahrt Christi gegen einzelne Bücher des N. T. aufgestanden sind, auch die der Reformatoren, das achte ebenso bei dem A. T. Die ganze Behandlung war also schon nicht mehr rein hermeneutisch, sondern ging vor allem auf die Feststellung und Vertheidigung des katholisch-tridentinischen Bibelkanons aus.

Der katholisch-tridentinische Bibelkanon ward jedoch, nur ohne die Gleichstellung der h. Schrift mit der Tradition und ohne die Unterordnung derselben unter die Auctorität der Kirche, von der protestantischen Orthodoxie thatsächlich angenommen. Auch ohne eine kirchliche Entscheidung über den Bestand der h. Schrift blieb die protestantische Isagogik an den überlieferten Bestand völlig gebunden. Die Stelle der kirchlichen Auctorität vertrat hier das Dogma der Inspiration, noch dazu bis auf jedes Wort. So hat der reformirte Andr.

---

epistola I. Dagegen secundus ordo scripturarum novi testamenti, de quibus aliquando inter orthodoxos Christianos controversia fuit. harum catalogus hic est: 1. Marci caput ultimum. 2. Lucae historia de sudore Christi sanguineo et angelica ad ipsum consolatione, quae XXII. eiusdem evangelii capite continetur. 3. Ioannis historia de muliere in adulterio deprehensa, quae VIII. eiusdem evangelii capite legitur. 4. Pauli epistola ad Hebraeos. 5. Iacobi epistola. 6. Petri epistola secunda. 7. Ioannis epistola secunda. 8. Ioannis epistola tertia. 9. Iudae epistola. 10. Apocalypsis id est Revelatio Ioannis.

Rivetus († 1651) in seiner Isagoge s. introductio generalis ad s. s. V. et N. Ti., Lugd. Bat. 1627, ohne sich auf die einzelnen Bücher einzulassen, eine Theorie der Inspiration, einen Beweis der Authentie versucht, ausserdem von den Grundsprachen und den Uebersetzungen, von der Auslegung und dem dogmatischen Gebrauche der h. Schrift gehandelt. Auch die einzelnen Bücher der h. Schrift behandelten der lutherische Michael Walther in seiner Officina biblica noviter adaperta, Lips. 1636 u. ö., der reformirte Joh. Heinr. Heidegger († 1698) in seinem Enchiridion biblicum, Tiguri 1681 u. ö. Die biblische Isagogik war auf orthodox-protestantischer Seite durchaus der Dogmatik unterthan.

Auf der katholischen Seite gestattete die kirchliche Auctorität der freien Forschung immer noch mehr Spielraum, als auf der orthodox-protestantischen. Auf jener Seite fehlte ja der geisttödtende Bann der Verbal-Inspiration. Die kirchliche Auctorität hatte die göttliche Eingebung der h. Schriften wenigstens nicht bis auf den Wortlaut ausgedehnt. Da konnte der gelehrte Presbyter des Oratorium Richard Simon († 1712) hervortreten mit einer „Kritischen Geschichte des Textes des N. T.“, ferner der „Uebersetzungen des N. T.“ [1]), auch „der Commentatoren des N. T.“ [2]). Das N. T. ward nun schon getrennt von dem Alten behandelt. Die alte hermeneutische Isagogik erscheint hier umgewandelt zur „Kritischen Geschichte der vornehmsten Ausleger“. Und erhält man auch noch nicht eine „Kritische Geschichte“ des

---

[1]) Histoire critique du texte du N. T., ou l'on établit la vérité des actes, sur lesquels la réligion chrétienne est fondée, à Rotterdam 1689. Histoire critique des versions du N. T., ou l'on fait connoitre, quel a été l'usage de la lecture des livres Sacrés dans les principales Églises du monde, à Rotterdam 1690, dazu: Nouvelles observations sur le texte et les versions du N. T., Paris 1695. Alles dieses in deutscher Uebersetzung von Heinr. Matthias August Cramer als „R. Simon's Kritische Schriften über das N. T., nebst einer Vorrede und mit Anmerkungen begleitet von Joh. Sal. Semler,“ Th. 1—3, Halle 1776—1780. Ich halte mich an diese Uebersetzung.

[2]) Histoire critique des principaux commentateurs du N. T. depuis le commencement du Christianisme jusques à nôtre tems, à Rotterdam 1693.

Kanons selbst, so war es doch von grosser Bedeutung, dass man bereits eine „Kritische Geschichte", zunächst des Textes und der Uebersetzungen bekam. Den NTlichen Text behandelte Simon ja, wie bei jeder andern Schrift, ohne die Voraussetzung einer besondern göttlichen Eingebung des Wortlauts [1]). Es kann daher nichts auf sich haben, dass der Text mehrfach verderbt oder zweifelhaft, überhaupt erst durch Kritik herzustellen ist. „Es ist nicht nöthig, dass ein von göttlicher Eingebung herrührendes Buch eben von Gott gleichsam Wort für Wort dictirt sein muss. — Christus hatte seinen Aposteln den Geist Gottes verheissen, der sie in allen ihren Amtshandlungen leiten sollte; aber dadurch hat er ihnen ja ihre eigene Vernunft und Gedächtniss nicht genommen. Sie blieben doch Menschen und handelten auch als Menschen, ob sie schon inspirirt waren. Aber diess hat nicht gehindert, dass sie nicht durch den Geist Gottes gelenkt worden wären in allem, was sie schrieben, damit sie nicht in Irrthum fielen" (a. a. O. I, S. 485 f.). Die „Kritische Geschichte" des Textes griff bei Simon auch schon tief in die Kritik der Schriften selbst ein [2]). Da ist es begreiflich, dass Simon in

---

[1]) Nichts fand Simon (Krit. Schriften I, S. 16) unvernünftiger, als was die reformirte Confessio Gallicana art. IV. sagt: Nous connoissons ces livres estre canoniques et reigle trescertaine de nostre Foy non tant par le commun accord et consentement de l'Église, que par le tesmoignage et intérieure persuasion du S. Esprit, qui les nous fait discerner d'avec les autres livres Ecclésiastiques etc.

[2]) Bei dem Matthäusevg. erneuerte Simon (Hist. crit. du texte du N. T. Ch. 9, Krit. Schriften I, S. 148 f.) sogar die Meinung des Hieronymus, dass der hebräische Urtext in dem Evangelium der Nazarener mit einigen Zusätzen erhalten gewesen sei: „Könnte man nicht vielleicht muthmassen, dass der, der das Original des Matthäus aus dem Hebräischen ins Griechische übersetzt hat, es in manchen Stellen abgekürzt und sich zuweilen die Freiheit genommen hat, mehr den Sinn als die Worte auszudrücken?" Bei dem Marcusevg. hat Simon den Schluss 16, 9 f. so stark bezweifelt, dass die schliessliche Versicherung seiner Aechtheit überrascht (Ch. 11, a. a. O. S. 183 f.). In dem Lucasevg. sollen auch die Rechtgläubigen einige Aenderungen (19, 41. 22, 43 f.) vorgenommen haben (ebend. Ch. 12, a. a. O. S. 221 f.). Bei dem Johannesevg. werden die Gründe gegen die Aechtheit von Joh. 7, 53—8, 11 umständlich vorgetragen. Die Fraglichkeit der Aechtheit von Joh. C. 21

seiner eigenen Kirche Anfeindungen zu erleiden hatte, vollends bei den orthodoxen Protestanten als Antiscripturarier oder Bibelfeind in den Catalogus haereticorum kam. Dem heterodoxen Protestantismus galt er dagegen als ein geradezu klassischer Schriftsteller. Noch heute wird er als der eigentliche Begründer der biblischen Einleitungs-Wissenschaft gefeiert [1]). Kann die Wissenschaft überhaupt nur ohne den Zwang feststehender Voraussetzungen leben, die geschichtliche Forschung nur frei von den Fesseln der Dogmatik gedeihen: so hat Simon ihr den Text der h. Schrift, insbesondere des N. T., erobert. Der biblischen Einleitungswissenschaft hat er durch seine „Kritische Geschichte" das Thor geöffnet, und was er über den Text und die Uebersetzungen des N. T. dargelegt hat, ist lange Zeit ein Haupttheil der sog. „allgemeinen Einleitung" geblieben. Eine „kritische Geschichte" der biblischen Schriften selbst und ihrer Sammlung ward freilich immer noch verhindert durch das alte Inspirationsdogma, welches den göttlichen Ursprung dieser Schriften so einseitig geltend machte, dass von einem menschlich geschichtlichen kaum die Rede sein konnte. In der katholischen Kirche war das Inspirationsdogma nicht so überspannt wie in der protestantischen, eben desshalb aber auch dauerhafter. Nur in der protestantischen Kirche konnte der Zwang eben wegen seiner Ueberspannung mit Erfolg gesprengt werden, wie es in der Aufklärungszeit geschah.

Das allmälige Absterben des Inspirationsdogma stellt augenscheinlich dar Joh. Dav. Michaelis († 1791), dessen „Einleitung in die göttlichen Schriften des neuen Bundes" die erste vollständige Bearbeitung des ganzen Gebiets ist. In der 1. Ausgabe (Göttingen 1750) war dieses Buch noch ein kleiner

---

wird wenigstens berührt (Ch. 13, a. a. O. S. 234 f.). Bei den drei Zeugen im Himmel 1 Joh. 5, 7 wird die spätere Einschaltung entschieden behauptet (Ch. 18, a. a. O. S. 346 f.)

[1]) Vgl. K. H. Graf, Richard Simon, in den Beiträgen zu den theolog. Wissenschaften, herausgegeben von der theolog. Gesellschaft zu Strassburg, Heft I, Jena 1847, S. 158 f., dazu Baur, die Einleitung in das N. T. als theologische Wissenschaft, theol. Jahrbb. 1850, S. 493 f., meine Schrift über Kanon und Kritik des N. T., Halle 1863, S. 99 f.

Octavband von 636 Seiten, in der 2. Ausgabe (1765. 1766) wuchs es zu zwei Octavbänden, in der 3. Ausgabe (1777) zu zwei Quartbänden, vollends stattlich in der 4. Ausgabe von 1788 [1]). In der Vorrede zu der letzten Ausgabe konnte Michaelis auf die erste zurückblicken mit den Worten: „Wir, das heisst das ganze Publicum von Europa, wussten damals noch nicht, was wir jetzt wissen, und waren gegen 1787 gerechnet in einer Kindheit“. In der That ist Michaelis auch in der Grundansicht allmälig viel weiter gekommen. Was die „Einleitung“ sein soll, drückte er in der Vorrede zu der ersten Ausgabe so aus: „Wer die Schriften, die wir das N. T. nennen, liest und gründlich verstehen will, der braucht noch ausser dem, was in den gewöhnlichen Schrift-Erklärungen gesagt wird, oder auch vermöge ihres Endzweckes gesaget werden kann, einige allgemeine Nachrichten von der Geschichte und Absichten dieses göttlichen Buches, an denen es nicht allein Ungelehrten, sondern auch öfters solchen, die aus der Gottes-Gelahrheit ihr Haupt-Werck machen, zu mangeln pfleget. Wer zum Exempel das Alter und das Ansehen der verschiedenen Uebersetzungen des N. T. nicht kennt, der ist nicht im Stande, sich ihrer dazu zu bedienen, dass er von den verschiedenen Lesearten des N. T., auf die sich die Erklärungen gründen müssen, ein richtiges Urtheil fälle. Wer den Zweck nicht genau weiss, den ein jeder Apostel bei Verfertigung seines Evangelii oder seines Briefes gehabt hat, der wird ihn nie vollständig verstehen können. Wer nicht weiss, ob in den Schriften der Apostel sogenannte Hebraismi anzutreffen sind, der wird nicht wissen, ob er denen Erklärern Glauben beimessen soll oder nicht, die das Griechische aus dem Hebräischen und andern morgenländischen Sprachen erläutern. Diesem Mangel suche ich durch die gegenwärtige Einleitung in die göttlichen Schriften

---

[1]) Bereits die 1. Ausgabe wird englisch übersetzt, dann die 4. Ausgabe von Herbert Marsh, Cambridge 1793. Die Zugaben dieser englischen Uebersetzung sind dann wieder deutsch übersetzt worden: Herbert Marsh's Anmerkungen und Zusätze zu J. D. Michaelis' Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes, aus dem Engl. ins Deutsche übersetzt von E. F. K. Rosenmüller, Th. I. II, Göttingen 1795. 1803.

des neuen Bundes abzuhelfen.“ Die Einleitung soll also mit dem Text, den Uebersetzungen und der Sprache des N. T. bekannt machen, aber auch den Zweck der einzelnen Schriften darlegen. Diese Schriften werden noch bezeichnet als „die göttlichen Schriften des neuen Bundes“. Es sind „diejenigen Schriften, welche der heilige Geist seit der Himmelfahrt Christi eingegeben hat“ (§ 1). Aber woher weiss man ihre göttliche Eingebung, und wie hat man sich dieselbe vorzustellen? „Die meisten Schriftsteller des N. T., nemlich Matthäus, Johannes, Paulus, Petrus, Jacobus und Judas, sind Apostel, folglich Männer aus der Zahl derjenigen, denen Jesus bei blos mündlicher Verkündigung des Evangelii eine göttliche Eingebung auf das bündigste versprochen, die sich nicht allein auf die Sachen, sondern auch auf die Worte erstrecken sollte, Matth. 10, 19. Marc. 13, 11. Luc. 12, 11. 21, 15. Da nun ihre bleibende Schriften, auf welche die Gemeinde Jesu Christi gegründet werden sollte, Matth. 16, 18, von viel grösserer Wichtigkeit sind als ihre Reden: so ist höchst glaublich, dass sie bei Verfertigung dieser Schriften eines nicht geringeren Beistandes des Geistes Gottes als bei ihren Reden gewürdigt worden sind“ (§ 4.). Die Glaublichkeit sucht Michaelis (§ 78 f.) auf eigenthümliche Weise zur Gewissheit zu erheben. Niemand könne diese Frage so leicht beantworten als die römische Kirche, welche sich auf das untrügliche Zeugniss der Kirche beruft. Dagegen macht Michaelis eben nicht mehr in altprotestantischer Weise das innere Zeugniss des heiligen Geistes geltend, sondern stützt sich auf Wunder und Weissagungen der Apostel, auch ziemlich katholisch auf das einmüthige Zeugniss der alten Kirche (§ 84), was freilich nicht einmal von allen Büchern des N. T. gelten kann. So sehr war die sich selbst beglaubigende Majestät der h. Schrift bei Michaelis schon verloren gegangen. Da konnte es freilich nichts mehr verschlagen, dass sich in den Text des N. T. falsche Lesarten eingeschlichen haben (§ 13), dass die göttliche Eingebung also wenigstens nicht dem Wortlaute nach sicher erhalten ist, und dass die Herstellung des ursprünglichen Textes Sache der Kritik ist. In der vierten Ausgabe §§ 13. 14 (S. 73 f.) wird die Eingebung der göttlichen Schriften des neuen Bundes im Grunde schon preisgegeben. „Die Frage,

ob die Bücher des N. T. von Gott eingegeben sind, ist der christlichen Religion nicht völlig so wichtig, als die vorige, ob sie ächt sind: sie steht und fällt nicht so schlechterdings mit ihr. Gesetzt, Gott hätte keins der Bücher des N. T. inspirirt, sondern Matthäum, Marcum, Lucam, Johannem, Paulum blos sich selbsten überlassen, zu schreiben, was sie wussten, die Schriften wären aber nur alt, ächt und glaubwürdig, so würde die christliche Religion die wahre bleiben" (S. 75 f.). Auf das Zeugniss der Kirche soll sich kein Protestant so schlechterdings berufen können, weil die Inspiration der Bücher ein unsichtbares Factum ist (S. 80). „Ein innerlich gefühltes Zeugniss des heiligen Geistes oder eine Empfindung und Erfahrung des Nutzens der Schriften kann die Sache ebenso wenig entscheiden. Das erstere habe ich für meine Person in meinem Leben nicht gefühlt; aber ich halte den, der es gefühlt hat, auch nicht für glücklicher oder der Gewissheit näher, denn der Muhammedanismus fühlt es eben so gut, und wirklich das innere Gefühl von Gott ist der ganze Beweis, auf den Muhammed seine Religion gegründet und so viel Millionen sie glauben, es muss also wohl nur zuwege gebrachtes Gefühl, Selbstbetrug, gewesen sein" (S. 81). Von denjenigen Schriften des N. T., welche nicht Apostel, sondern bloss Gehülfen der Apostel zu Verfassern haben, gesteht Michaelis (§ 15, S. 92) ohnehin, dass er hier den Beweis vermisse, uud dass ihm ihre Inspiration, je länger er untersuche, desto zweifelhafter werde. Anstatt der Eingebung der göttlichen Schriften des neuen Bundes erhält man nun also ihre Aechtheit, anstatt der fides divina im Grunde ihre fides humana. Die Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes wird thatsächlich zu einer Einleitung in die Schriften von Aposteln und Aposteljüngern, welche in dem N. T. zusammengestellt worden sind. In Wirklichkeit erhielt man schon, wie bei jeder Literaturgeschichte, rein gelehrte Untersuchungen über die Sprache, den Text, die Uebersetzungen, die Ausgaben des N. T. und über den geschichtlichen Ursprung seiner Bücher, deren Aechtheit doch auch Michaelis nicht mehr durchgängig aufrecht erhalten konnte [1]). Diese Einlei-

[1]) Den Brief des Judas konnte Michaelis nicht mehr für kano-

tung in die göttlichen Schriften des neuen Bundes stellt also in ihren vier Auflagen sehr bezeichnend die innere Auflösung des alten Inspirationsbegriffs dar.

Schon mit völliger Beiseitelassung der Inspiration schrieb Heinr. Karl Alex. Hänlein († 1829) sein „Handbuch der Einleitung in die Schriften des N. T." (Theil I. II, 1. 2, Erlangen 1794—1800, 2. Aufl. Th. I—III, 1801—1809). Nur die unverkürzte Aechtheit und Glaubwürdigkeit der NTlichen Schriften sollte aufrecht erhalten werden. Bedeutender war es ohne Zweifel, dass Joh. Ernst Chr. Schmidt († 1831) die Aufgabe der Wissenschaft schon in dem Doppeltitel: „Historisch-kritische Einleitung in's N. T." und „Kritische Geschichte der NTlichen Schriften", Th. I, II, Giessen, 1804, 1805 (mit neuen Titeln 1809 und 1818) treffend bezeichnete. Die Untersuchung über den göttlichen Ursprung dieser Bücher ward als in die Dogmatik gehörig, schon gänzlich ausgeschlossen. „Ueberhaupt" — sagt Schmidt in der Vorrede — „suchte ich mich ganz auf dem Standpunkt des Historikers zu erhalten und habe daher selbst die äusserlichen Rücksichten des Apologeten des Christenthums ganz vermieden". Die Geschichte der einzelnen Bücher selbst hat Schmidt verhältnissmässig ausführlicher bearbeitet, als es in solchen Schriften zu geschehen pflegte, und es verdient alle Anerkennung, dass er sich nicht auf die Grenzen des Kanons beschränkt, vielmehr auch die alten ausserkanonischen Schriften dargestellt hat, die Evangelien der Aegyptier, der Hebräer, der Ebionäer, der Nazaräer, des Kerinth u. s. w.

Das Verdienst, die Einleitungswissenschaft in einer der neueren Zeit entsprechenden Weise geradezu begründet zu haben, erwarb sich jedoch erst Joh. Gottfr. Eichhorn († 1827) durch seine „Einleitung in das N. T." Bd. 1—5, Leipzig 1804—1827 (Bd. 2 in 2. Aufl. 1820). Dieses Werk führt sich selbst ein als den ersten Versuch höherer Kritik an dem N. T. Die niedere Kritik des N. T. — sagt Eichhorn in der Vorrede — sei

---

nisch halten; er kam ihm beinahe als untergeschoben vor (4. Ausg. II, S. 1516). Und bei der Offenbarung Johannis konnte er eine allgemeine Unsicherheit nicht überwinden (ebend. II, S. 1573 f.).

wenigstens so weit gekommen, dass es nicht schwer fallen könne, eine ziemlich vollendete kritische Ausgabe des NTlichen Textes zu liefern. „Hingegen die höhere Kritik hat ihre Kräfte an dem N. T. bisher kaum versucht; sie muss sich in vielen Fällen erst noch den mühsamsten Untersuchungen unterziehen, um nur einigen Grund und Boden zu gewinnen, und wird erst nach wiederholter Anstrengung im Stande sein, sich mit ihrer niedern Schwester zu messen. Der Anfang hierzu ist in diesem Buche gemacht, und wenn es urtheilsfähige Leser auch nur von der Mangelhaftigkeit der bisherigen Forschungen über das N. T. überzeugt, so wird es nicht ganz ohne Verdienst, und meine mühsamen Untersuchungen werden mir hinlänglich belohnt sein.“ Das konnte Eichhorn mit vollem Rechte sagen, wenn auch seine Bemühungen, den geschichtlichen Ursprung der NTlichen Schriften aufzuhellen, noch so viel Vergängliches enthielten. Die ganzen drei ersten Bände des Werkes sind diesem Versuche der höhern Kritik über den Ursprung der einzelnen Schriften gewidmet. „Die Schriften des N. T. wollen menschlich gelesen und menschlich geprüft sein. Ohne Besorgniss, ein Aergerniss zu geben, kann man daher die Art ihres Ursprungs erforschen, die Bestandtheile ihres Stoffs untersuchen und nach den Quellen fragen, aus welchen ihr einflussreicher Inhalt geflossen. Je kritisch-genauer, je richterlich-strenger, desto besser“ (IV, S. 9). Die NTlichen Schriften wurden nun rein literarhistorisch behandelt. Wurden sie aber menschlich gelesen und menschlich geprüft, so konnte auch ihre Aechtheit, bei aller Rücksicht auf das Ueberlieferte, nicht mehr überall aufrecht erhalten werden. Auf die kritische Erforschung der einzelnen Schriften liess Eichhorn in den beiden letzten Bänden schliesslich die Geschichte des Kanons, des Textes, der Uebersetzungen, Handschriften und Ausgaben folgen.

Der freien Kritik und rein literarhistorischen Behandlung, welche Eichhorn in seiner Einleitung unternommen hatte, stellte der katholische Leonhard Hug († 1846) seine „Einleitung in die Schriften des N. T.“ (Th. I, II, Tübingen 1808, 2. Aufl. 1821, 3. Aufl. 1826, 4. Aufl. 1847) gegenüber. Derselbe liess seinen Katholicismus wohl nirgends

ausdrücklich hervortreten, hielt sich formell ganz vorurtheilsfrei, kam aber materiell oder in den Ergebnissen genau auf die tridentinische Entscheidung seiner Kirche hinaus. Der erste Theil enthält die sogenannte Allgemeine Einleitung und beginnt gleich mit Alter, Aechtheit und Glaubwürdigkeit dieser Schriften. Von bleibendem Werthe sind die weiteren gelehrten Untersuchungen über den Text, die Handschriften, Ausgaben und Uebersetzungen des N. T. Auch der zweite Theil oder die Einleitung in die einzelnen Schriften verräth Scharfsinn und Gelehrsamkeit genug, läuft aber, wie gesagt, in den Ergebnissen durchweg auf die tridentinische Entscheidung hinaus [1]). Thatsächlich freisinniger zeigt sich ein anderer katholischer Theolog Andr. Bened. Feilmoser († 1831) in seiner „Einleitung in die Bücher des N. B.“, Innsbruck 1810, 2. Aufl. Tübingen 1830.

Unter den Protestanten hat Leonhard Bertholdt († 1822) noch A. und N. T., nicht eben zum Vortheil der Sache, zusammengefasst in seiner weitschweifigen „Historisch-kritischen Einleitung in sämmtliche kanonische und apokryphische Schriften des A. und N. T.“, Th. I.—IV. V, 1. 2. VI, Erlangen 1812—1819. Baur bemerkt in der genannten Abhandlung (Theol. Jahrbb. 1851, S. 77):

---

[1]) Baur sagte in der genannten Abhandlung über die Einleitung in das N. T., theol. Jahrbb. 1851, S. 76: „Die Hug'sche Einleitung will gar nicht daran denken lassen, dass ihr Verfasser ein Katholik ist, und doch ist sie durch und durch katholisch. Wer so von der Ueberzeugung durchdrungen ist, es könne sich mit dem Kanon gar nicht anders verhalten, als durchaus nur so, wie er auf uns gekommen ist, der hat das katholische Princip in seine innerste Denkweise aufgenommen. Was sie aber der Sache nach ist, will sie auf keine Weise zu sein scheinen. Ihre grösste Eigenthümlichkeit besteht in der Kunst, das katholische Princip so zu handhaben, dass es scheint, auch da, wo sie von dem Interesse eines katholischen Apologeten geleitet wird, gebe sie nur die Resultate der freiesten wissenschaftlichen Forschung. Um jeden Schein eines Auctoritätszwangs zu vermeiden, legt sie es recht absichtlich darauf an, die schwierigsten Aufgaben gleichsam spielend zu behandeln und auf eine so einfache Weise zu lösen, dass man ihr unwillkürlich beistimmen zu müssen seint. Es ist jedoch alles diess nur ein täuschender Schein“ u. s. w.

„Eine solche Vermengung des ATlichen und NTlichen Kanons widerstreitet gar zu sehr schon der geschichtlichen Grundanschauung des Christenthums. Auch im Uebrigen empfiehlt sich die mehr in die Breite als in die Tiefe gehende Bertholdt'sche Einleitung weder durch methodische Behandlung noch durch Schärfe und Haltung des kritischen Urtheils."

Die weiteste Verbreitung erhielt Wilh. Martin Leberecht de Wette's († 1849) „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel A. und N. T.", deren zweiter Theil das „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des N. T." (Berlin 1826, 5. Aufl. 1848, 6. Aufl., besorgt von Messner und Lünemann 1860) war. Es ist wohl ein Uebelstand, dass hier die Geschichte des NTlichen Kanons noch zusammen mit dem ATlichen in dem ersten Theile behandelt wird. Sonst aber zeichnet sich das de Wette'sche Lehrbuch in vieler Hinsicht aus. Die historisch-kritische Haltung zeigt sich schon in der Fernhaltung alles Dogmatischen, von der Theopneustie bis zur Glaubwürdigkeit der NTlichen Schriften. Uebersichtlichkeit, Gedrängtheit und Vollständigkeit machen die weite Verbreitung des Buchs begreiflich. Aber kaum ein anderes Buch lehrt auch so deutlich, wie principlos in formeller Hinsicht die von dem alten Inspirationsdogma befreite Einleitungswissenschaft noch war. Das „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des A. T.", der erste Theil des Ganzen, begann (§ 1) mit folgendem Begriff der biblischen Einleitung: „Unter dem Namen: Einleitung in die Bibel (Indroductio s. Isagoge in scripturam sacram) oder Einleitung ins A. T., ins N. T.", hat man es der Bibelforschung zuträglich gefunden, gewisse, zur richtigen Ansicht und Behandlung der Bibel nothwendige Vorkenntnisse, sowohl in Schriften als akademischen Vorträgen als ein Ganzes zusammenzustellen, welches zwar eines wahren wissenschaftlichen Princips und nothwendigen Zusammenhangs entbehrt, jedoch durch die Beziehung auf die Geschichte und geschichtlichen Verhältnisse und Eigenthümlichkeiten der biblischen Bücher, sowohl der ganzen Sammlung als der ein-

zelnen, ziemlich genau von andern, ehedem damit zusammengeworfenen, zur Schriftforschung gehörigen Disciplinen, als der biblischen Historie (Kirchengesch. des A. und N. T.) und der biblischen Archäologie, nebst biblischer Geographie und Chronologie (welche man exegetische Hülfswissenschaften nennen kann) und der biblischen Hermeneutik unterschieden wird und sich zur letztern und zur Exegese selbst als eigentlich einleitend verhält, desswegen aber auch mit ihr mehr als mit jenen erstern zusammenläuft.“ Nachdem de Wette schon vor dem A. T. von der Bibelsammlung überhaupt und von ihrer Entstehungsgeschichte oder von der Geschichte des Kanons, auch N. T's, gehandelt hat, giebt er bei dem N. T. als erste Abtheilung die allgemeine Einleitung, welche von der Grundsprache, den alten Uebersetzungen des N. T. und von der Kritik des Textes handelt. Die besondere Einleitung geht nach allgemeinen Vorbemerkungen die einzelnen Schriften des N. T. der Reihe nach durch und erkennt nur noch bei acht Paulusbriefen die Aechtheit oder die überlieferte Abfassung der NTlichen Schriften als gewiss an.

Weit weniger bedeutend ist Heinr. Aug. Schott's († 1835) Isagoge historico-critica in libros Novi Foederis sacros, Jenae 1830. Dagegen ward die Wissenschaft wirklich gefördert durch Karl Aug. Credner († 1857), welcher in seinen „Beiträgen zur Einleitung in die biblischen Schriften“, Bd. I. II, Halle 1832. 1838, die Evangelien der Petriner oder Judenchristen und das ATliche Urevangelium behandelte, dann eine „Einleitung in das N. T.“ herausgab, deren erster Theil in zwei Abtheilungen, Halle 1836, 1) die Geschichte der Einleitung in das N. T., 2) die Geschichte der Entstehung der NTlichen Schriften, welche man sonst specielle Einleitung zu nennen pflegte, enthält. Von den folgenden Abschnitten sollte der nächste sein: 3) Geschichte der Sammlung oder des Kanons. Hierher gehört Credner's Buch: „Zur Geschichte des Kanons“, Halle 1847, und die erst nach seinem Tode erschienene „Geschichte des NTlichen Kanon von C. A. Credner“, herausgegeben von G. Volkmar, Berlin 1860. Gar nicht erschienen sind die weitern Abschnitte: 4) Geschichte der Ausbreitung oder

der Uebersetzungen, 5) Geschichte der Erhaltung oder des Textes, 6) Geschichte des Verständnisses oder der Auslegung. In dem unvollendeten Hauptwerke hat Credner wenigstens einen bestimmten Begriff der Einleitungswissenschaft aufgestellt (§ 5): „Die kritische Geschichte der NTlichen Sammlung, von ihren ersten Anfängen an bis zur Gegenwart herab und nach ihren einzelnen Bestandtheilen ebensowohl als nach ihrer Gesammtheit, führt den Namen der Einleitung in das N. T., oder kürzer: die Einleitung in das N. T. ist die Geschichte des N. T." Hiermit kam die „Kritische Geschichte" R. Simon's, auf welche auch J. E. C. Schmidt thatsächlich zurückgegangen war, zu Ehren. Der Erfolg hat freilich den Anstrengungen Credner's nicht entsprochen, am meisten noch in der Geschichte des Kanons. Dagegen hatte Friedr. Schleiermacher († 1834) mit seiner „Einleitung in das N. T." schon durch akademische Vorlesungen (1819. 1831—32) eingewirkt, ehe dieselbe nach seinem Tode gedruckt erschien [1]). Schon in seiner „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums", 2. Aufl. § 123, hatte Schleiermacher „jenes Mancherlei, welches man Einleitung in das N. T. zu nennen pflegt", treffend bezeichnet. Nach seiner Ansicht sollte die biblische Einleitung N. T's in der Weise sonstiger Prolegomena den gegenwärtigen Leser des N. T. in die Stellung des ursprünglichen bringen (§ 4). Daher erstlich allgemeine Prolegomena zu der Sammlung des N. T. oder im ersten Theile die allgemeine Einleitung ins N. T., welche erstens die Geschichte des Kanons, zweitens das Verhältniss unseres NTlichen Textes zu dem ursprünglichen behandelt, also die Geschichte des Kanons und des Textes bietet. Der zweite Theil enthält die specielle Einleitung in die einzelnen Theile des N. T. nach ihrer Aufnahme in die Sammlung: 1) die paulinischen Briefe, 2) die vier Evangelien, 3) die Apostelgeschichte, 4) die katholischen Briefe, 5) den Hebräerbrief, 6) die Apokalypse. Der dritte Theil handelt von

---

[1]) Einleitung ins N. T., aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, mit einer Vorrede von Friedr. Lücke, herausgegeben von G. Wolde, Berlin 1845.

dem literarischen Zusammenhange und den Quellen des N. T's.

Das „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament“ von Chr. Gotth. Neudecker († 1866), Leipzig 1840, hat die Wissenschaft nicht eben gefördert. Dagegen ist die NTliche Einleitungswissenschaft in formeller Hinsicht wesentlich gefördert worden durch „die Geschichte der heiligen Schriften N. T., entworfen von Eduard Reuss“, Halle 1842, 2., 3., 4. Aufl., Braunschweig 1853, 1860. 1864. Der Verfasser begann die Vorrede zu der ersten Ausgabe mit den Worten: „Das Buch, welches ich dem theologischen Publikum zur Prüfung vorlege, soll seine Erscheinung weniger durch seinen Inhalt rechtfertigen, als durch seine Methode. Es ist nemlich darin der Versuch gemacht, einer Wissenschaft, in welcher deren geachtetste Bearbeiter selbst Princip und Zusammenhang vermissten, Beides zu geben, soweit die Natur der Sache es erlaubte“. Als den Gesichtspunct, aus welchem sich alle einzelnen Bestandtheile der Wissenschaft nicht nur auf eine gleichmässige Weise betrachten, sondern auch zu einem organischen Ganzen verbinden lassen, erkannte Reuss (nach Credner's Vorgang) den historischen, und die Durchführung desselben durch den Stoff der biblischen Einleitung ist sein bleibendes Verdienst. Alles wird hier einem geschichtlichen Zusammenhange eingereiht. Die Geschichte der Schriften N. T. enthält (allerdings ziemlich nach Credner): 1) die Entstehung und Ausbildung einer heiligen Literatur N. T., die Geschichte der Literatur im engeren Sinne, 2) die Sammlung heiliger Bücher der Christen zu einem Ganzen, zu dogmatischem Gebrauche (Geschichte des Kanons), 3) die Erhaltung der ursprünglichen Gestalt derselben (Geschichte des Textes), 4) die Verbreitung der Sammlung bei den christlichen Völkern (Geschichte der Uebersetzungen), 5) den Gebrauch derselben in der Theologie (Geschichte der Exegese oder Schrifterklärung). So hat Reuss in anziehender und gewandter Darstellung, auch mit reicher Literatur, die Geschichte der h. Schriften N. T. beschrieben.

Der streng lutherische Heinr. Ernst Ferd. Guericke hatte schon früher „Beiträge zur historisch-kritischen Einlei-

tung in's N. T."[1]), hauptsächlich gegen de Wette gerichtet, trat dann mit einer „Historisch-kritischen Einleitung in das N. T." (Leipzig 1843) hervor, um die Theopneustie und Aechtheit des ganzen N. T. zu behaupten. Da wurde noch ganz nach alter Weise in dem allgemeinen Theile die Geschichte des Kanons und des Textes, in dem speciellen Theile die Geschichte der einzelnen Bücher behandelt. Seit der zweiten Auflage hat Guericke sein Buch umgearbeitet als: „Gesammtgeschichte des N. T., oder NTliche Isagogik, der historisch-kritischen Einleitung ins N. T. zweite (dritte) völlig umgearbeitete Auflage", Leipzig 1854. 1868. Aber auch in dem modernen Gewande fehlt nicht die Inspiration der NTlichen Schriften (§ 11.), die Aechtheit der vorhandenen NTlichen Literatur im Allgemeinen (§ 12). Aeusserlich modern, aber innerlich um so reactionärer, hat auch R. F. Grau seine „Entwicklungsgeschichte des NTlichen Schriftthums", in drei Büchern, Bd. I. II, Gütersloh 1871. 1872 geschrieben.

Auch formell blieb es bei der alten Eintheilung in eine allgemeine und eine specielle Einleitung in der „Einleitung in die h. Schriften des A. und N. T." von dem katholischen Theologen J. M. Augustin Scholz († 1854), deren erster (allein erschienener) Theil (Cöln 1845) die allgemeine Einleitung in die Bibel A. und N. T. enthält, und in des gleichfalls katholischen Adalb. Maier „Einleitung in die Schriften des N- T.", Freiburg 1852, nur dass hier die besondere Einleitung voransteht, die allgemeine mit den beiden Unterabtheilungen der Geschichte des Kanons und der Geschichte des Textes nachfolgt[2]).

Wohl aber hat auch Friedr. Bleek († 1859) in seiner „Einleitung in das N. T., herausgegeben von Joh. Friedr. Bleck", Berlin 1862 (2. Ausg. 1866), die alte Eintheilung in eine allgemeine und eine specielle Einleitung aufgegeben und nach einigen Vorbemerkungen in dem ersten Haupttheile den Ursprung der einzelnen Bücher, in dem zweiten die Geschichte des Kanons, in dem dritten die Geschichte des Textes behandelt, materiell etwas positiver, als de Wette.

[1]) Halle 1828; dann: „Fortgesetzte Beiträge, 1. Lieferung, ebd. 1831.

[2]) F. X. Reithmayr's Einleitung in die kanonischen Bücher des N. T., Regensburg 1852, ist mir nicht näher bekannt.

Die biblische Einleitungswissenschaft hat also ihre ursprüngliche Gestalt völlig aufgegeben. An die hermeneutische Isagogik erinnert nur noch die Geschichte der Schriftauslegung oder der Schriftausleger bei R. Simon, Credner und Reuss. Seit R. Simon ist nicht bloss die unterschiedslose Zusammenfassung des N. T. mit dem Alten, welche ohne Erfolg von Bertholdt wiederholt ward, freilich noch bei de Wette nachklingt, aufgehoben, sondern es ist auch die Haltung einer „Kritischen Geschichte" eingeführt worden. Dieselbe setzt materiell eine Befreiung von der Dogmatik voraus, welche von dem Text und den Uebersetzungen allmälig zu den Schriften selbst und zu dem Kanon oder dem Inbegriff derselben fortschritt. Formell hat die „Kritische Geschichte" die alte Haltung der Einleitung mindestens umgestaltet, zum Theil ganz verdrängt. Bei J. E. Chr. Schmidt fanden wir bereits neben einander die beiden Namen der „historisch-kritischen Einleitung in das N. T." und der „kritischen Geschichte der NTlichen Schriften". „Historisch-kritisch" nennt sich die biblische Einleitung bei Bertholdt, de Wette u. A. Bei Credner und Reuss tritt sie geradezu als „kritische Geschichte" oder „Geschichte" des N. T. auf. Auch wo die Einleitung nicht ausdrücklich „historisch-kritisch" genannt wird, wie bei Eichhorn, ist sie durchaus literarhistorisch gehalten.

Es handelt sich nur noch um die rechte Stellung des Geschichtlichen und des Kritischen. Als Credner und Reuss die Einleitung in das N. T. bereits für die Geschichte desselben erklärt hatten, trat Herm. Hupfeld († 1866) hervor mit einer eigenen Schrift: „über Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung", Marburg 1844. Als biblische Literaturgeschichte wollte er die Einleitungswissenschaft schon vor den beiden genannten Gelehrten gefasst haben. Den herkömmlichen Namen „Einleitung" konnte Hupfeld gar nicht mehr passend finden. Dem unpassenden Namen sei es hauptsächlich zuzuschreiben, dass sie sich bis auf den heutigen Tag noch nicht zu einem reinen und klaren Begriff und Princip einer Geschichte der biblischen Bücher erhoben habe und in sämmtlichen Lehrbüchern einen unhistorischen, folglich unwissenschaftlichen Charakter an sich trage, sowohl in An-

sehung des Materials als, und noch mehr, der Behandlung. Der eigentliche und allein richtige Name der Wissenschaft in ihrem heutigen Sinne sei: Geschichte der h. Schriften Alten und Neuen Test., oder der biblischen Literatur. „Und wir brauchen den Begriff der Geschichte nur streng festzuhalten und im Einzelnen durchzuführen, um ein wissenschaftliches Princip und einen nothwendigen Zusammenhang in die Materie zu bringen und alles Ungehörige auszuscheiden.“ Die hauptsächlichsten Gegenstände der Untersuchung sind nach Hupfeld (a. a. O. S. 13): „1) vom Ursprung d. i. Verfasser und Abfassungszeit der biblischen Schriften, nebst Beschreibung ihres Inhalts und Würdigung ihres schriftstellerischen und sonstigen Charakters; 2) von ihrer Sammlung zu einem Ganzen, als Corpus h. Schriften und der Geschichte ihrer Anerkennung als solcher; 3) Geschichte ihrer Erhaltung, Fortpflanzung und Bearbeitung, d. i. der Veränderungen, die sie in ihrer innern und äussern Gestalt mit der Zeit erlitten haben, und der Bemühungen und Anstalten zur Herstellung (Berichtigung) und Auslegung des Textes derselben (sogenannte Textgeschichte).“ Erst aus dem Begriffe der Geschichte wollte Hupfeld das Kritische dieser Wissenschaft herleiten. „Ist sie Geschichte, so muss sie nach geschichtlichem Pragmatismus streben, d. h. nach Erforschung und Darstellung des innern Zusammenhangs und Entwicklungsgangs der Erscheinungen. Da nun die Auffindung solchen Progmatismus historische Forschung der Kritik erfordert —: so folgt, dass die Methode zugleich eine kritische sein muss. Daher der heutige Beiname der Einleitung: historisch-kritische“ (a. a. O. S. 14 f.).

Da ist das Kritische der Einleitungswissenschaft in keinem Falle genügend gewürdigt. Fr. Lücke erinnerte in der Vorrede zu Schleiermacher's Einleitung ins N. T., S. XII: Gehe man einmal auf R. Simon zurück, so solle man auch nicht bloss von einer Geschichte, sondern von einer „kritischen Geschichte“ des (A. und) N. T's reden. Sei aber die Kritik der heiligen Bücher die eigentliche, wesentliche, wissenschaftliche Zweck ihrer Geschichte, so liege auch die wissenschaftliche Form nicht in dem Begriff der Geschichte, sondern in dem der Kritik. Der Zweck der Kritik gebe der Einlei-

tung ihre allgemeine wissenschaftliche Form, der besondere theologische Charakter derselben liege in der Idee des h. Schriftkanons. Aus der Aufgabe der Kritik des Kanons ergebe sich die Inhalts- und Formbestimmung der Wissenschaft. Die Kritik des Kanons aber als eines historischen Factums habe die wahre Geschichte des Kanons zu ihrer Voraussetzung oder vielmehr zu ihrem stofflichen Inhalt.

Baur machte das Kritische der Einleitungswissenschaft vollends zum Ausgangspuncte. In der Abhandlung über die Einleitung in das N. T. als theologische Wissenschaft (theol. Jahrbb. 1850, S. 474 f.) schloss er sich wohl an Lücke an, aber bemerkte doch: die Einleitung als Kritik des Kanons habe nicht sowohl die wahre Geschichte des Kanons, sondern vielmehr die unwahre, oder wenigstens die wahre und unwahre Elemente noch ungesondert enthaltende, zu welcher sie sich eben desswegen nur kritisch verhalten könne, zu ihrer Voraussetzung. „Eine kritische Geschichte des Kanons oder die Kritik des Kanons ist demnach die Einleitung." „Der Gegenstand der Einleitungswissenschaft sind die kanonischen Schriften, aber nicht, wie sie an sich sind, sondern mit allen jenen Vorstellungen und Voraussetzungen, die sie zu kanonischen machen. Als kanonische Schriften sind sie Schriften, mit welchen sich der Begriff einer bestimmten dogmatischen Auctorität verknüpft. Sie gelten dem Dogma als göttlich inspirirte Schriften, als urkundlicher Ausdruck und Inbegriff der göttlich geoffenbarten Wahrheit, welche die bestimmende Norm für das ganze theoretische und praktische Verhalten des Menschen sein soll. Das eigentliche Object der Kritik ist nun eben dieses Dogmatische an ihnen, das Princip ihrer kanonischen Auctorität. Die Einleitungswissenschaft hat daher zu untersuchen, ob diese Schriften auch an sich das sind, was sie nach der dogmatischen Vorstellung, die man von ihnen hat, sein sollen, und da die erste Voraussetzung, unter welcher diess allein stattfinden kann, ist, dass sie von den Schriftstellern wirklich verfasst sind, welchen sie zugeschrieben werden, so ist ihre erste Aufgabe die Beantwortung der Frage, mit welchem Rechte sie sich für apostolische Schriften ausgeben." Haben nun aber die kritischen Forschungen lange genug nur die Ueberzeugung begründet, dass es sich

mit dem Kanon ganz anders verhalte, als die hergebrachte dogmatische Vorstellung voraussetzte, so sei dagegen „die NTliche Kritik nunmehr auch in dasjenige Stadium ihrer Entwicklung eingetreten, in welchem sie immer entschiedener die Aufgabe in das Auge fasst, auch eine positive Vorstellung von der Entstehung des Kanons zu gewinnen und genauer nachzuweisen, wie er im Einzelnen und im Ganzen entstanden ist, welche Verhältnisse und Interessen zusammenwirkten, um diese Schriften sowohl überhaupt hervorzurufen, als auch ihnen die Bedeutung zu geben, die sie als diese bestimmte Klasse der den Kanon bildenden Schriften erhalten haben“ (S. 481). So kommen wir bei Baur von der Kritik zu der Geschichte. Die Einleitung in die Schriften des A. und N. T. könne man „als diejenige theologische Wissenschaft definiren, welche die Entstehung und ursprüngliche Anlage und Beschaffenheit der zum Kanon gehörenden Schriften zu untersuchen und eine so viel möglich bestimmte und objectiv begründete Vorstellung von denselben zu geben hat“ (S. 483). An Baur hat sich H. J. Holtzmann angeschlossen[1]), wogegen Hupfeld „Noch ein Wort über den Begriff der sog. biblischen Einleitung“ geredet hat in den theol. Studien und Kritik 1861, I, S. 1 f.

Mag man nun aber die Einleitungswissenschaft mit Credner, Reuss und Hupfeld als die Geschichte der biblischen Schriften fassen, so ist man doch auch auf dieser Seite fern davon, die Nothwendigkeit der Kritik zu leugnen, welche zu jeder Geschichte ohne weiteres gehört. Mag man sie mit Baur und Holtzmann die Kritik des Kanons nennen, so will man doch auch von dieser Seite auf die wahre Geschichte des Kanons hinaus. Beides ist eben unzertrennlich. Mit Anschluss an R. Simon kann man die biblische Einleitungswissenschaft bezeichnen als die Kritische Geschichte des A. und des N. T. Der Name der Einleitung behält seinen guten Sinn, da die mit der Fackel der Kritik gefundene Geschichte der Bibel in dieselbe als Ganzes wie nach ihren einzelnen

[1]) Ueber Begriff und Inhalt der biblischen Einleitungswissenschaft, theolog. Stud. und Krit. 1860, I, S. 410 f.

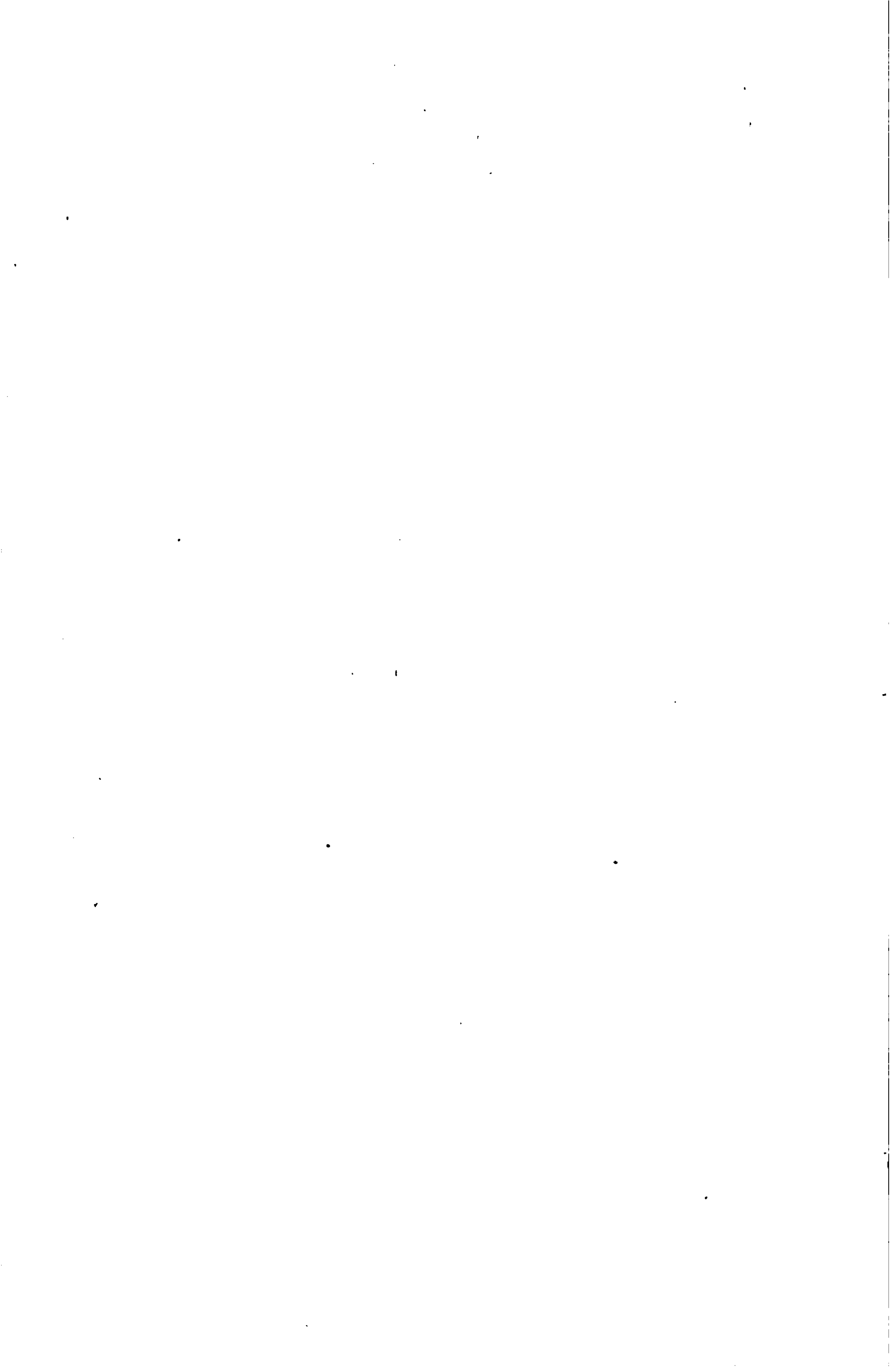
Bestandtheilen recht eigentlich einleitet, ihr wirkliches Verständniss aufschliesst.

Aus der obigen Fassung ergiebt sich von selbst die nähere Aufgabe und die Eintheilung der Wissenschaft. Der Gegenstand der kritischen Geschichte oder der historisch-kritischen Einleitung ist ein dreifacher: 1) die Bibel A. oder N. T's als Ganzes oder als Sammlung h. Schriften, 2) die einzelnen Schriften, welche in dieser Sammlung enthalten sind, 3) der Wortlaut, in welchem diese Schriften überliefert sind, oder der Text. Den Anfang muss die Sammlung oder das Ganze machen. Ist die Entstehungsgeschichte der Sammlung aufgehellt, so mag man an die einzelnen Schriften gehen, und ist deren Ursprung ermittelt, so macht den Beschluss die kritische Geschichte des Textes. Diese Behandlung entspricht auch dem Namen der Einleitung. Wer an das A. oder an das N. T. tritt, hat dasselbe zuerst als Ganzes kennen zu lernen, dann nach seinen einzelnen Bestandtheilen zu prüfen, endlich, so zu sagen, die Bausteine des Gebäudes selbst zu betrachten.

Der erste Theil ist also die Geschichte des NTlichen Schriftkanons. Dieser Kanon ist jedoch von alten Zeiten her nicht bloss Sache der Ueberlieferung, sondern auch mehr oder weniger Sache einer Kritik gewesen. Die Geschichte des Kanons ist unzertrennlich von der Geschichte seiner Kritik. Die kirchliche Feststellung des Kanons führt von selbst in die wissenschaftliche Prüfung desselben ein.

Erster Theil:

Der Neutestamentliche Schrift-Kanon und seine Kritik.



Erster Abschnitt:

Der Neutestamentliche Schrift-Kanon.

Das N. T. bildet den zweiten Haupttheil der *βιβλία* (lat. Biblia, deutsch Bibel), welcher Name schon vorchristlich ist [1]. Im N. T. selbst werden die Schriften des ersten Theils nicht bloss *γραφαὶ ἅγιαι* (Röm 1, 2), sondern auch ohne weiteres *αἱ γραφαὶ* (1 Kor. 15, 3. 4. Matth. 21, 42. 26, 54 u. ö.) genannt, das Ganze (Gal. 3, 8. 4, 30. Röm. 9, 17) oder einzelne Bestandtheile (Marc. 12, 10. Luc. 4, 21. Apg. 1, 16) durch *ἡ γραφή* bezeichnet, einzelne Sätze oder Worte mit *γέγραπται* oder dergl. angeführt (1 Kor. 1, 31. 2 Kor. 8, 15. Matth. 4, 46 u. ö.). Für die beiden Theile der christlichen Bibel sind

---

[1]) Dan. 9, 2 הַסְּפָרִים geben die LXX wieder: *αἱ βίβλοι*. Aber schon der jüdische Peripatetiker Aristobulos aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. sagt bei Eusebius Praepar. ev. XIII, 12, 16: *διασαφεῖ δε καὶ Ὅμηρος καὶ Ἡσίοδος μετειληφότες ἐκ τῶν ἡμετέρων βιβλίων*. Vollends erwähnt der griechische Uebersetzer des Buches Sirach (bald nach 132 vor Chr.) die Sammlung solcher *βιβλία* (A. T.) in ihren drei Haupttheilen: *ὁ πάππος μου Ἰησοῦς ἐπὶ πλεῖον ἑαυτὸν δοὺς εἴς τε τὴν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων ἀνάγνωσιν. — αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων*. Vgl. auch 1 Makk. 1, 56. 57: *τὰ βιβλία τοῦ νόμου* und das *βιβλίον τῆς διαθήκης*. Josephus c. Apion I, 8 zählt die 22 *βιβλία* seines Volks auf. Seit Chrysostomus (Hom. 9 in epi. ad Coloss., Hom. 10 in Genes.) ist der Ausdruck *τὰ βιβλία* ohne weiteres für die h. Schriften recht üblich geworden, vgl. Suicer, Thesaur. eccles. I, 687. 696.

nun die Namen: Altes und Neues Testament üblich. Der Name ἡ καινὴ διαθήκη bezeichnete ursprünglich nur den neuen Bund des Christenthums, im Unterschiede von dem alten Bunde des Judenthums [1]). Für die h. Schriften des neuen Bundes war also der vollständige Ausdruck: *τὰ τῆς καινῆς διαθήκης βιβλία* [2]) oder: *αἱ τῆς καινῆς διαθήκης γραφαί* [3]). Die Abkürzung ἡ καινὴ διαθήκη, novum testamentum, für die Bücher des neuen Bundes war schon zu Anfang des dritten Jahrhunderts üblich geworden [4]). Die einzelnen Schriften A. und N. T. hiesse auch *ἐνδιάθηκοι* (testamentische) *βίβλοι* oder *γραφαί* [5]). Für den Inbegriff dieser Schriften ist nun aber der Name ὁ *κανὼν* üblich geworden, wie die einzelnen *βίβλοι* kanonisch (*κανονικαί, κανονιζόμεναι, κεκανονισμέναι*) heissen. Dieser Ausdruck ist nicht jüdischen Ursprungs. Der jüdischen Ausdrucksweise entsprechend war die Bezeichnung: *δημόσιά* (*δεδημοσιευμένα*) *βιβλία* (oder δ. *γραφαί*), womit Ausdrücke, wie *φανερά, κοινὰ βιβλία*, wesentlich zusammentreffen. Das sind öffentliche Bücher, welche bei dem Gottesdienste der Gemeinde vorgelesen, also kirchlich gebraucht

---

[1]) Vgl. Gal. 4, 24. 2 Kor. 3, 6 f. Hebr. 8, 8. 9, 15. Matth. 26, 28 (rec. u. Lachm.) Marc. 14, 24 (rec. u. Lachm.) Luc. 22, 20.

[2]) Die h. Schriften des A. T. nennt Melito von Sardes (um 170) in dem Vorworte seiner Eklogen (bei Eusebius K.-G. IV, 26, 13. 14) vollständig *τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία* oder *τὰ παλαιὰ βιβλία*. Auf das N. T. bezieht es sich, wenn gleichzeitig Apollinaris von Hierapolis (bei Eusebius K.-G. V, 16, 3) versichert, es sei nichts hinzuzufügen oder zu nehmen *τῷ τῆς τοῦ εὐαγγελίου καινῆς διαθήκης λόγῳ*.

[3]) Eusebius K.-G. III, 25, 1: *τὰς δηλωθείσας τῆς καινῆς διαθ'κης γραφάς*.

[4]) Tertullian adv. Marcion. IV, 1: alterum alterius instrumenti (Urkunde) vel quod magis usui est dicere testamenti. adv. Prax. 15: si hunc articulum quaestionibus scripturae veteris non expediam, de novo testamento sumam confirmationem nostrae interpretationis. Weiteres siehe bei Rönsch, das N. T. Tertullian's, Leipzig 1871, S. 47 f. Epiphanius Haer. XXX, 7: *Ματθαῖος μόνος ἑβραϊστὶ καὶ ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα*.

[5]) Origenes in Ps. 1 (Philocalia c. 3 und bei Eusebius K.-G. VI, 25, 1) zählt auf *τὰς ἐνδιαθήκους βίβλους* des alten Bundes, Eusebius K.-G. III, 3, 3 redet *περὶ τῶν ἐνδιαθήκων καὶ ὁμολογουμένων γραφῶν*, nennt K. G. III, 25, 6 *γραφὰς οὐκ ἐνδιαθήκους μέν, ἀλλὰ καὶ ἀντιλεγομένας*.

wurden [1]). Den Gegensatz bildeten schon bei den Juden die גְּנוּזִים, ἀπόκρυφα, die verborgenen, d. h. dem öffentlichen Gemeindegebrauche entzogenen Bücher, womit ursprünglich nicht nothwendig ein Tadel verbunden war [2]). Noch bei Origenes finden wir den reinen Gegensatz der öffentlichen oder gemein-

[1]) Clem. Hom. III, 38 τῶν παρὰ Ἰουδαίοις δημοσίων βιβλίων (vgl. c. 40). Auch der Gnostiker Valentinus sagt bei Clemens von Alex. Strom. VI, 6, 52 p. 767: πολλὰ τῶν γεγραμμένων ἐν ταῖς δημοσίαις βίβλοις. Dazu vgl. Clem. Recogn. II. 38: ex scripturis Iudaeorum, quae in auctoritate habentur — an ex aliis aliquibus, quas omnes ignoramus?

[2]) An einen besonderen Bücherkasten, in welchem man solche Bücher verborgen hätte, hat man nicht zu denken. Schon ein Exemplar der Thora, welches auf jeder Seite drei Fehler hatte, sollte verborgen, dem öffentlichen Gebrauche entzogen werden, vgl. Buxtorf Lexicon chald., talmud., rabbin. s. v. גָּנַז: liber legis, in quo sunt duo peccata in unaquaque pagina, emendabitur, si tria occultabitur, Menachos fol. 29, 2. Die Bücher selbst konnte man nun aber dem öffentlichen Gebrauche aus verschiedenen Gründen entziehen, nicht bloss wegen ihrer Verwerflichkeit, sondern auch, weil man sie als Geheimschriften höherer Weisheit für der Menge zu hoch erachtete. In diesem Sinne will der Ezra-Prophet selbst ein ἀπόκρυφον sein und erwähnt (4 Ezr. 14, 44 f.) bei der Herstellung des A. T. durch Ezra neben den 24 öffentlichen Schriften noch 70 Geheimschriften als besondere Quelle für die Weisen. Vgl. auch Epiphanius de ponderibus et mensuris c. 10, wo bei der Entstehung der LXX-Uebersetzung ausser den 22 kanonischen Büchern des A. T. noch 72 apokryphische übersandt werden. Derselbe nennt Haer. LI, 3 die Johannes - Apokalypse ein Apokryphon διὰ τὰ ἐν τῇ ἀποκαλύψει βαθέως καὶ σκοτεινῶς εἰρημένα. Hierher gehören auch die Geheimschriften der Essener (vgl. Joseph. bell. iud. II, 8, 7) und der Therapeuten (vgl. Philo de vita contempl. § 3 p. 475). Erst allmälig tritt in dem Apokryphischen der Begriff der Fälschung und des verwerflichen Inhalts hervor. Vgl. Xegesippus bei Eusebius K.-G. IV, 22, 9: καὶ ἐπὶ τῶν λεγομένων δὲ ἀποκρύφων διαλαμβάνων, ἐπὶ τῶν αὐτοῦ χρόνων πρός τινων αἱρετικῶν ἀναπεπλάσθαι τινὰ τούτων ἱστορεῖ. Clemens v. Alex. Strom. III, 4, 29 p. 524: ἐρρύη δὲ αὐτοῖς τὸ δόγμα ἔκ τινος ἀποκρύφου. Das Apokryphische steht gegenüber der kirchlichen Anerkennung bei Tertullian de pudic. c. 20: et utique receptior apud ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho pastore moechorum. Aber die Fälschung erwähnt Tertullian (ibid. c. 10: inter apocrypha et falsa) noch besonders. Bei Athanasius Epi. fest. 39 erscheinen die ἀπόκρυφα doch schon als verwerfliche Unterschiebungen von Häretikern: οὐδαμοῦ τῶν ἀποκρύφων μνήμη· ἀλλὰ αἱρετικῶν ἐστιν ἐπίνοια, γραφόντων μέν, ὅτε θέλουσιν, αὐτά, χαριζομένων δὲ καὶ προστιθέντων αὐτοῖς χρόνους, ἵνα ὡς παλαιὰ προφέροντες πρόφασιν ἔχωσιν ἀπατᾶν ἐκ τούτων τοὺς ἀκεραίους.

samen und der apokryphischen (oder idiotischen) Schriften [1]). Für die öffentlich anerkannten und gebrauchten Schriften begegnet uns nun aber der Name des Kanon zuerst in lateinisch übersetzten Schriften des Origenes [2]). Ohne Zweifel findet sich der Ausdruck in den Synodalbeschlüssen von Laodicea um 360, wo das Kanonische dem Idiotischen (d. h. Apokryphischen) entgegen gesetzt wird [3]), bei Athana-

---

So sagt Hieronymus epi. 107 ad Laetam (Opp. I, 686): apocrypha non non eorum esse, quorum titulis praenotantur. Augustinus de civ. Dei XV, 23: omittamus igitur earum scripturarum fabulas, quae apocryphae nuncupantur, eo quod earum occulta origo non claruit patribus. Gieseler (Was heisst apokryphisch? theol. Stud. u. Krit. 1829 II. S. 142 f.) und Bleek (theol. Stud. u. Kritik 1853. II. S. 267 f., Einleitung in das A. T. S. 676 f., Einleitung in das N. T. S. 634 f.) gehen zu einseitig von dem Begriffe geheimer Schriften aus.

[1]) In Matth. Tom. X, 18: *ὡς ὁ σωτὴρ ἐδίδαξε* (Matth. 23, 35), *μαρτυρῶν, ὡς οἶμαι, γραφῇ μὴ φερομένῃ μὲν ἐν τοῖς κοινοῖς καὶ δεδημοσιευμένοις βιβλίοις, εἰκὸς δ᾽ ὅτι ἐν ἀποκρύφοις φερομένῃ.* Epi. ad African. c. 9 *ὧν τινὰ σώζεται ἐν ἀποκρύφοις — ἐν οὐδενὶ τῶν φανερῶν βιβλίων γεγραμμένα.* Vgl. Anm. 2.

[2]) Hom. in Ios. II, 1 (Opp. II, 400 sq.): denique et in libello quodam, licet in canone non habeatur, Prolog. in Cant. C. (Opp. III, 325): quae in his scripturis, quas canonicas habemus, nunquam legimus, in apocryphis tamen inveniuntur. in Matth. 23, 39 sq. Comm. ser. 28 (Opp. III, 848): nec scimus in libris canonizatis historiam de Ianne et Mambre resistentibus Mosi. — nemo uti debet ad confirmationem dogmatis libris, qui sunt extra canonizatas scripturas. Ebend. (in Matth. 24, 23 sq.) c. 46 (Opp. 3, 864): secretae (*ἀπόκρυφοι*) scripturae recte solitudines appellantur, in quibus aut pauci sunt credentes aut nullus. quoties autem canonicas proferunt scripturas, in quibus omnis Christianus consentit et credit etc. in Matth. (27, 9) Comm. ser. 117 (Opp. III, 916 sq.) über 1 Kor. 2, 9: in nullo enim regulari (*κανονικῷ*) libro hoc positum invenitur, nisi in secretis (*ἀποκρύφοις*) Eliae prophetae. Weiter über 2 Tim. 3, 8: non invenitur in publicis scripturis, sed in libro secreto (*ἀποκρύφῳ*). Da wird man schwerlich mit Credner (Geschichte des NTlichen Kanons, S. 103) und F. H. Hesse (das Muratorische Fragment etc. Giessen 1873, S. 19, Anm. 2) in den griechischen Urtexten des Origenes andere Ausdrücke als *κανών, κανονικός* und dergl. voraussetzen dürfen.

[3]) Acta concil. ed. Mansi II. p. 563 sq. Can. 59: *ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης.*

sius [1]) und Zeitgenossen [2]). Es liegt nahe, den Ausdruck *ὁ κανών*, wie *ἡ παλαιά, καινὴ διαθήκη*, von dem Inhalte der Schriften als Richtschnur des Glaubens und Lebens herzuleiten [3]), und das ist immer noch die herrschende Ansicht [4]). Dagegen haben Semler [5]) und Baur [6]) von dem Inhalte ganz abgesehen und das Wort *κανὼν* nichts weiter als „Verzeichniss, Katalog“ bedeuten lassen, womit man sich an die Synopsis scripturae sacrae unter dem Namen des Athanasius anzuschliessen meinte. Aber man braucht weder jenen Umweg durch den Inhalt der h. Schriften zu machen, noch von dem Inhalte völlig abzusehen, wenn man sich an den Sprachgebrauch der alten Philologen hält. Die alexandrinischen Grammatiker haben die Gesammtheit der mustergültigen griechischen Schriftsteller den *κανών*, lateinisch ordo oder numerus genannt [7]). Wie also der philologische

---

[1]) Epi. festalis 39 vom J. 365 (Opp. I, 961 sq. ed. Benedict.): *ἔδοξε κἀμοὶ — ἄνωθεν ἑξῆς ἐκθέσθαι τὰ κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία. — ἔστι καὶ ἕτερα βιβλία τούτων ἔξωθεν, οὐ κανονιζόμενα μέν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον. — καὶ ὅμως, ἀδελφοί, κἀκείνων ἀναγινωσκομένων καὶ τούτων κανονιζομένων, οὐδαμοῦ τῶν ἀποκρύφων μνήμη.* In der spätern, aber treu athanasianischen Synopsis scripturae sacrae (Athanas. Opp. II, 55 sq.) lesen wir: *πᾶσα γραφὴ ἡμῶν Χριστιανῶν θεόπνευστός ἐστιν· οὐκ ἀόριστα δέ, ἀλλὰ μᾶλλον ὡρισμένα καὶ κεκανονισμένα ἔχει τὰ βιβλία. — τὰ δὲ τῆς καινῆς διαθήκης πάλιν ὡρισμένα τε καὶ κεκανονισμένα βιβλία ταῦτα. — τοσαῦτα καὶ τὰ τῆς καινῆς διαθήκης βιβλία, τά γε κανονιζόμενα κτλ.*

[2]) Amphilochios von Ikonion (gest. um 395) singt in den Iambis ad Seleucum (Galland. Biblioth. VI, 490 sq.): *οὗτος ἀψευδέστατος Κανὼν ἂν εἴη τῶν θεοπνεύστων γραφῶν.*

[3]) So sagt Isidor von Pelusium Epi. IV, 114: *τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας, τὰς θείας φημὶ γραφάς, κατοπτεύσωμεν.* Aehnlich sagt schon Philo c. Apion. II, 17 von Moses: *ὅρον ἔθηκεν αὐτὸς καὶ κανόνα τὸν νόμον.*

[4]) So namentlich Credner (Zur Geschichte des Kanons, Halle 1847, S. 1 f.), in der Hauptsache auch Bleek (Einleit. in das N. T. S. 631) u. A.

[5]) Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons, Theil 1—4. Halle 1771—1775.

[6]) Bemerkungen über die Bedeutung des Wortes *κανών*, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1858. I. S. 141 f.

[7]) Alles Mustergültige hiess bei diesen Philologen *κανών*. Sie hat-

Kanon die mustergültigen oder classischen Schriften zusammenfasste, so bedeutete der theologische Kanon die classischen oder mustergültigen Schriften des Christenthums [1]). Diese Erklärung des Ausdrucks wird, meine ich, unterstützt durch die Thatsache, dass auch der gleichbedeutende Ausdruck αἱ ἐνδιάθετοι, d. h. die geordneten, redigirten Schriften, aus der alten Philologie zu den Kirchenvätern gekommen ist [2]).

Der christlichen Kirche galt der Kanon der h. Schriften

---

ten κανόνες der Orthographie, Grammatik, Mathematik, Astronomie, Chronologie u. s. w. So hatten sie auch κανόνες der Epiker, Lyriker, Tragiker u. s. w. Quintilian Institt. orat. X, 1, 54: Apollonius in ordinem a grammaticis datum non venit, quia Aristarchus atque Aristophanes, poetarum iudices, neminem sui temporis in numerum redegerunt. Dass ordo und numerus Uebersetzung von κανών sind, lehrt Hieronymus epi. 53 ad Paulinum c. 8 (Opp. I, 280 Vallars.): octava enim ad Hebraeos (epistola) a plerisque extra numerum ponitur. Prolog. galeatus in librum II. Regg. (Opp. IX, 454 sq.): secundum prophetarum ordinem faciunt. — tertius ordo Hagiographa possidet.

[1]) Schon der Brief des Aristeas an Philokrates (Historia LXX interpretum) c. 59 p. 42, 26. 27 ed. M. Schmidt. sagt von dem Gesetze: πάντα κεκανόνισται πρὸς δικαιοσύνην, καὶ οὐδὲν εἰκῇ κατατέτακται διὰ τῆς γραφῆς. Der Begriff des Mustergültigen liegt auch bei dem Gnostiker Ptolemäus zu Grunde, welcher in dem Briefe an die Flora bei Epiphanius Haer. XXXIII, 7 sagt: ἀξιουμένη τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν, μετὰ καὶ τοῦ κανονίσαι πάντας τοὺς λόγους τῇ τοῦ σωτῆρος διδασκαλίᾳ. Test. XII. patri. Naphth. 2: σταθμῷ γὰρ καὶ μέτρῳ καὶ κανόνι πᾶσα κτίσις ὑψίστου. Adamantius Dial. de recta in deum fide (Origenis opp. I. 817): ἀνάγκη σε ἀλλότριον εἶναι τοῦ κανόνος διωχθέντων προφητῶν καὶ δικαίων, ἀποστόλων τε καὶ διωκομένων διὰ Χριστὸν μαθητῶν. (Pseudo-) Hippolytus lässt in dem λόγος εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια c. 4 p. 39, 6 ed. Lagard. den Täufer bei der Weigerung, Jesum zu taufen, sagen: ἀκανόνιστα δογματίζεις.

[2]) Schon Herodot VII, 6 nennt den Onomakritos διαθέτην χρησμῶν τῶν Μουσαίου, vgl. Lobeck Aglaophamus I. p. 333. Von den biblischen Schriften findet sich dieser Ausdruck bei Eusebius Chron. p. 340 ed. Mediolan. 1818: ἕως μὲν ὧδε Ἔσδρα καὶ Νεεμίου αἱ ἐνδιάθετοι ἑβραικαὶ γραφαὶ ἐκκλησιάζεσθαι παρεδόθησαν. Adamantius Dial. de recta in deum fide sect. V (Origenis opp. I, 861 E.): πάσαις ταῖς ἐνδιαθέτοις (γραφαῖς) πείθομαι. Epiphanius Haer. LV, 2: κατὰ τὰς ῥητὰς γραφὰς καὶ ἐνδιαθέτους, de ponderibus et mensuris c. 3: καὶ οὕτως αἱ εἰκοσιεπτὰ βίβλοι (A. T's) αἱ ῥηταὶ ἐνδιάθετοι, c. 4 τὰς ἐνδιαθέτους βίβλους, c. 10 εἰκοσιδύο μὲν τὰς ἐνδιαθέτους, ἑβδομηκονταδύο δὲ τὰς ἀποκρύφους. Isidor von Pelus. Epi. I, 369: οὐδὲν τῶν ἐνδιαθέτων καὶ κεκανονισμένων βιβλίων δεῖ προτιμᾶν εἰς ἀνάγνωσιν.

N. T's. von Alters her als ein Inbegriff von Schriften göttlicher Eingebung, aufgezeichnet durch Apostel oder deren Jünger, also wenigstens durch apostolische Männer. Woher wissen wir nun aber, dass nur göttlich eingegebene und apostolische Schriften in den Kanon gekommen sind? Gewiss würde das doch nur dann sein, wenn auch die Zusammenstellung des Kanons vom göttlichen Geiste gewirkt, durch apostolische Männer ausgeführt wäre. Dem Katholicismus gilt der Kanon des N. T. wirklich als ein Werk der kirchlichen, von den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel gehüteten Ueberlieferung, vollends verbürgt durch die untrügliche Auctorität der Kirche. Aber welche Bürgschaft hat der Protestantismus, in dem N. T. nur Schriften göttlicher Eingebung und wenigstens mittelbar apostolischen Ursprungs zu besitzen? Die Ueberzeugung, dass diese Schriften vom heiligen Geiste eingegeben seien, stützte der orthodoxe Protestantismus auf ein inneres Zeugniss des heiligen Geistes, von welchem jedoch schon Luther bei einigen Schriften des N. T. nichts verspüren konnte. Auch die Abfassung durch Apostel oder apostolische Männer, welche der orthodoxe Protestantismus als unzweifelhaft voraussetzte, war bei einigen Schriften in der alten Kirche und noch von Luther bezweifelt oder gar bestritten worden. Die herkömmliche Ansicht von dem Kanon bot also dem heterodoxen Protestantismus solche Blössen dar, dass sie leicht umgestossen werden konnte. Eben die Vorstellung des Kanons als eines Inbegriffs göttlich eingegebener Schriften hat Joh. Sal. Semler († 1791), obwohl er ein inneres Kriterium göttlicher Eingebung nicht verkannte, rastlos bekämpft. Dem aufgeklärten Theologen konnte der Kanon der h. Schriften nur als reines Menschenwerk erscheinen, so dass man keine Gewähr mehr hatte, in dieser Sammlung nur göttlich Eingegebenes zu besitzen. War die Zusammenstellung des Kanons Menschenwerk, so konnte es bei derselben auch nur menschlich zugegangen sein. Mit dem göttlichen Ursprunge fiel auch die innere Einheit des Kanons hinweg. An ihre Stelle trat nun eine äusserliche oder aus ursprünglichem Zwiespalt zurechtgemachte Einheit. Sollte doch erst die katholische Kirche seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts das zwiefache Evangelium der christlichen Urzeit, das judaistische und das paulinische

Christenthum, zusammengefasst und den Unterschied aufgehoben haben in dem Kanon des N. T.[1]). Man hatte also keine Bürgschaft mehr, in diesem Kanon nur göttlich eingegebene und wenigstens mittelbar apostolische Schriften zu besitzen. Aber anstatt einer unterschiedslosen Einheit göttlich eingegebener Schriften von Aposteln und Aposteljüngern erhielt man nun schon eine lebensvollere Vereinigung ursprünglicher Gegensätze innerhalb des Christenthums. Die Grundansicht Semler's hat sich in der protestantischen Theologie behauptet und ist noch bei Credner[2]) zu finden, nur mit der eigenthümlichen Wendung, dass von der Vereinigung der urapostolischen und der paulinischen Schriften zu einer Sammlung von Schriften der Apostel überhaupt die Gründung der katholischen Kirche, welche noch dazu auf Jahr und Tag berechnet ward (a. a. O. S. 75), erst ausgegangen sein sollte (a. a. O. S. 26). Ich selbst meinte die Entstehung des NTlichen Schriftkanons vielmehr in und mit der Entstehung der katholischen Kirche aus dem ursprünglichen Gegensatze des urapostolischen und des paulinischen Christenthums und seiner allmäligen Ueberwindung zu begreifen[3]). Der NTliche Schriftkanon erschien mir als der gesammtapostolische, welcher nach und nach aus der Ueberwindung eines ursprünglichen Gegensatzes des urapostolischen Schriftkanons gegen alles Paulinische entstanden, aus der Zusammenstellung von Petrus und Paulus etwa seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts hervorgegangen sei.

Constantin von Tischendorf hat freilich ein Schriftchen herausgegeben[4]), welches auf seinen ursprünglich 70

---

[1]) Vgl. ausser dem oben (S. 35, 5) genannten Buche namentlich Semler's Praefatio ad illustrandam originem catholicae ecclesiae vor der Paraphrasis in epistolam II. Petri et epi. Iudae, Halae 1784.

[2]) Geschichte des NTlichen Kanon von C. A. Credner, herausgegeben von G. Volkmar, Berlin 1860.

[3]) In der Schrift: der Kanon und die Kritik des N. T. in ihrer geschichtlichen Ausbildung und Gestaltung, nebst Herstellung und Beleuchtung des Muratorischen Bruchstücks, Halle 1863. Diese Schrift kann hier zu Grunde gelegt werden, ist nur noch mehrfach zu ergänzen.

[4]) Wann wurden unsere Evangelien verfasst? Leipzig 1865, vierte wesentlich verbesserte Ausgabe, ebend. 1866.

Octav-Seiten die ganze kritische Forschung eines Jahrhunderts über die Entstehung des NTlichen Schriftkanons umstossen sollte. Schon in den letzten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts, wohl bald nach der Zerstörung Jerusalems, sollten alle vier Evangelien nebst den andern apostolischen Denkmälern von der Hand des Paulus, des Johannes, des Petrus vorhanden gewesen und noch im Ausgange des ersten Jahrhunderts, ohne dass von einem ursprünglichen Gegensatze des urapostolischen Christenthums gegen das paulinische die Rede wäre, kanonisirt worden sein (1. Ausg. S. 48 f.). Dieses Schriftchen, dessen Verfasser sich fast so geberdete, wie wenn sein Libell hinterdrein als Nachtrag in den Kanon des N. T. kommen sollte [1]), konnte, trotz den alsbald erschienenen Beleuchtungen [2]), wie das „Leben Jesu" von D. F. Strauss, vier Auflagen erfahren und gleich Renan's Leben Jesu in fremde Sprachen übersetzt werden. Hat es den Stand der Forschung wirklich von Grund aus verändert?

Das N. T. bezeugt sich wohl selbst schon als h. Schrift. Der Ausspruch Luc. 10, 7 wird 1 Tim. 5, 18 mit als h. Schrift (γραφή) angeführt, und 2 Petri 3, 15. 16 rechnet bereits eine Sammlung von Briefen des Paulus zu den h. Schriften (ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς). Allein der 2. Petrus-Brief ist schon nach seiner Bezeugung und Anerkennung die allerbedenklichste Schrift des N. T. Auch die Hirtenbriefe, zu wel-

---

[1]) Wenigstens erhält man die Vorstellung von mehr als gewöhnlichem Menschenworte, wenn Tischendorf in dem Vorworte seiner 4. Ausgabe S. VIII wohlgefällig eine Aeusserung der Wiener „Allgemeinen Literatur-Zeitung zunächst für das katholische Deutschland" anführt: „Was die eigentliche Gelehrsamkeit und Kenntniss der Sache angeht, so ist Strauss gegen Tischendorf ein Knirps gegen einen Riesen. .... Ein Wort von ihm wiegt schwerer, als ein ganzes mühsam zusammengearbeitetes Buch eines Andern.

[2]) Vgl. meine Abhandlungen in der Zeitschrift für w. Th. 1865. III. S. 329 f. 1867. I. S. 83 f.; G. Volkmar, der Ursprung unserer Evangelien nach den Urkunden, laut den neuern Entdeckungen und Verhandlungen, Zürich 1866; J. H. Scholten, De oudste Getuigenissen aangaande de Schriften des Nieuwen Testaments, historisch onderzocht, Leiden 1866, mit Bewilligung des Verfassers aus dem Holländischen übersetzt von Carl Manchot, Bremen 1867.

chen 1 Timoth. gehört, sind von der Kritik, deren Gründe wenigstens nicht ungehört verworfen werden dürfen, dem Paulus abgesprochen worden. Da mögen erst die spätesten Schriftsteller des N. T. frühere Schriften als heilige angesehen und bezeichnet haben. Ob es auch von Anfang an so gewesen ist, kann nur die Urgeschichte des Kanons entscheiden.

I. Die Urgeschichte des Neutestamentlichen Schrift-Kanons.

Das Christenthum hatte von Hause aus eine h. Schrift mit den Juden gemein und konnte eine eigene h. Schrift nur durch Uebertragung des alten Bibel-Begriffs auf christliche Schriften erhalten. Das Christenthum hatte ja, wenigstens seit Paulus, nicht mehr, wie das Judenthum, ein einziges göttliches Bündniss, sondern ein doppeltes, einen alten und einen neuen göttlichen Bund. Besass man schon h. Schriften des alten Bundes (s. oben S. 30, Anm. 2), so erhielt man nun auch h. Schriften des neuen Bundes. Aber wann ist diese Uebertragung geschehen? Und geschah sie auf einmal oder erst nach und nach?

Die erste Spur solcher Uebertragung des Bibel-Begriffs auf christliche Schriften findet sich schon zu Ende des ersten christlichen Jahrhunderts und zwar bei einer Evangelienschrift. In dem Briefe des Barnabas, welcher, nicht erst um 120, sondern schon 97 u. Z. verfasst ist, lesen wir c 4, p. 12, 7. 8: προσέχωμεν, μή ποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν. Da wird, immerhin mit Rücksicht auf 4 Ezr. 8, 3, ein evangelisches Christuswort (Matth. 20, 16. 22, 14) schon als eine Stelle der h. Schrift angeführt. Was folgt daraus? Dass ein Evangelium, sei es nun das des Matthäus selbst oder ein demselben verwandtes, schon gottesdienstlich gebraucht, als h. Schrift angesehen ward, keineswegs, dass dasselbe auch mit den drei andern Evangelien, überhaupt mit den übrigen Schriften des N. T. geschehen sein sollte.

Ein Matthäus-Evangelium hatten auch die alten Juden-

Christen, aber ursprünglich nur dieses einzige, kein anderes Evangelium, vollends nicht die Briefe des Paulus nebst der Apostelgeschichte. Jenes Evangelium der Judenchristen ward theils geradezu *κατὰ Ματθαῖον*, theils *καθ' Ἑβραίους* genannt[1]). Epiphanius († 403) Haer. XXIX. XXX hat unter den Judenchristen bereits die alterthümlichen Nazaräer von den mannigfaltigen Ebioniten unterschieden. Jenen Nazaräern weiss er nur den Gebrauch des vollständigen Matthäus-Evangelium in seiner hebräischen Urschrift nachzusagen, lediglich darüber ungewiss, ob auch mit den Genealogien Matth. 1—17 oder

---

[1]) Irenäus adv. haer. I, 26, 2 sagt von den Ebioniten: solo autem eo quod est secundum Matthaeum evangelio utuntur et apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes. III, 11, 7: Ebionaei autem eo evangelio, quod est secundum Matthaeum solo utentes. Dieses Matthäus-Evangelium der Ebioniten kann aber nicht unser kanonisches gewesen sein, welches (1, 18 f.) die Geburt Jesu aus der Jungfrau ausdrücklich erzählt. Irenäus sagt ja an der erstern Stelle von den Ebioniten, dass sie über den Herrn gerade so dachten, wie Kerinth und Karpokrates, ihn also für einen Sohn des Joseph und der Maria hielten. Origenes unterscheidet dann schon zweierlei Ebioniten, solche, welche die Geburt Jesu aus der Jungfrau zugaben, und solche, welche sie leugneten (c. Cels. V, 61. 65. Opp. I, 625. 628, in Matth. Tom. XVI, 12. Opp. III, 733). Das Evangelium dieser Ebioniten kann also über die Geburt Jesu aus der Jungfrau gar nichts enthalten haben. Wie Clemens v. Alex. (Strom. II, 9, 45 p. 453), so nennt auch Origenes (in Ioan. Tom. II, 6 Opp. IV, 63 sq., in Matth. Tom. XV, 14, Opp. III, 671 sq.) *τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον*. Dass dieses Hebräer-Evangelium jenen doppelten Ebioniten gemeinsam war, und dass dieselben alle Briefe des Paulus verwarfen, meldet Eusebius K.-G. III, 27, 4: *οὗτοι δὲ τοῦ μὲν ἀποστόλου πάσας τὰς ἐπιστολὰς ἀρνητέας ἡγοῦντο εἶναι δεῖν, ἀποστάτην ἀποκαλοῦντες αὐτὸν τοῦ νόμου, εὐαγγελίῳ δὲ μόνῳ τῷ καθ' Ἑβραίους λεγομένῳ χρώμενοι τῶν λοιπῶν σμικρὸν ἐποιοῦντο λόγον.* 25, 5: *τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον —, ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσιν.* Das ist das hebräische Evangelium Iudaeorum, aus welchem Eusebius in der Theophanie (syricae ed. Lee, London 1842. IV, 12) selbst eine Mittheilung macht, oder *τὸ εἰς ἡμᾶς ἧκον ἑβραϊκοῖς χαρακτῆρσιν εὐαγγέλιον* in der griechischen Theophanie (Novae Patrum bibliothecae Tom. IV. Rom. 1847 p. 155). Die Benutzung *τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου* bemerkt Eusebius K.-G. IV, 22, 8 auch bei Hegesippus. Noch Theodoret haer. fab. II, 1 sagt von den Ebioniten anfangs: *μόνον δὲ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον δέχονται, τὸν δὲ ἀπόστολον ἀποστάτην καλοῦσι*, fügt dann aber von einigen Ebioniten hinzu: *εὐαγγελίῳ δὲ τῷ κατὰ Ματθαῖον κέχρηνται μόνῳ.*

ohne dieselben [1]). Den Ebioniten schreibt Epiphanius gleichfalls nur ein einziges Evangelium zu, *κατὰ Ματθαῖον* oder *καθ᾽ Ἑβραίους*, nur nicht mehr in der hebräischen Urschrift [2]). Hieronymus († 420) lehrt uns das Evangelium der Nazaräer näher kennen. Dasselbe war chaldäisch mit hebräischen Buchstaben geschrieben und hiess: *κατὰ τοὺς (δώδεκα) ἀποστόλους*, aber auch *κατὰ Ματθαῖον*, ward jedoch von Hieronymus meist genannt: evangelium secundum Hebraeos [3]). Dass wenigstens

---

[1]) Haer. XXIX, 9: *ἔχουσι δὲ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον ἑβραϊστί. παρ᾽ αὐτοῖς γὰρ σαφῶς τοῦτο, καθὼς ἐξ ἀρχῆς ἐγράφη, ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἔτι σώζεται· οὐκ οἶδα δέ, εἰ καὶ τὰς γενεαλογίας τὰς ἀπὸ Ἀδὰμ ἄχρι Χριστοῦ περιεῖλον.*

[2]) Haer. XXX, 3: *καὶ δέχονται μὲν καὶ αὐτοὶ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον· τούτῳ γὰρ καὶ αὐτοί, ὡς καὶ οἱ κατὰ Κήρινθον καὶ Μήρινθον χρῶνται μόνῳ, καλοῦσι δὲ αὐτὸ κατὰ Ἑβραίους, ὡς τὰ ἀληθῆ ἔστιν εἰπεῖν, ὅτι Ματθαῖος μόνος ἑβραϊστὶ καὶ ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα.* c. 13: *ἐν τῷ γοῦν παρ᾽ αὐτοῖς εὐαγγελίῳ κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζομένῳ, οὐχ ὅλῳ δὲ πληρεστάτῳ, ἀλλὰ νενοθευμένῳ καὶ ἠκρωτηριασμένῳ (ἑβραϊκὸν δὲ τοῦτο καλοῦσι) κτλ.*

[3]) Hieronymus de vir. illustr. c. 2 (Opp. II, 831 sq.): evangelium quoque, quod appellatur secundum Hebraeos et a me nuper in graecum latinumque sermonem translatum est, quo et Origenes saepe utitur. c. 3: mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroea urbe Syriae hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit. ad Ies. XI, 1 (Opp. IV, 156): iuxta evangelium, quod hebraeo sermone conscriptum legunt Nazaraei. ad Ies. XL, 12 (Opp. IV, 185): in evangelio, quod iuxta Hebraeos scriptum Nazaraei lectitant. in Ies. lib. XVIII. prolog. (Opp. IV, 770): iuxta evangelium, quod Hebraeorum lectitant Nazaraei in Ezech. XVIII, 7 (Opp. V, 207): in evangelio, quod iuxta Hebraeos Nazaraei legere consueverunt. in Mich. VII, 6 (Opp. VI, 520): evangelio, quod secundum Hebraeos editum nuper transtulimus. ad Matth. VI, 11 (Opp. VII, 134): in evangelio, quod appellatur secundum Hebraeos. ad Matth. XII, 13 (Opp. VII, 77): in evangelio, quo utuntur Nazaraei et Ebionitae, quod nuper in graecum de hebraeo sermone transtulimus, et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum ad Matth. XXIII, 35 (Opp. VII, 190): in evangelio quo utuntur Nazareni. ad Matth. XXVII, 16 (Opp. VII, 229): in evangelio, quod scribitur iuxta Haebraeos. ad Eph. V, 4 (Opp. VII, 64): in hebraeo quoque evangelio. Epi. 120 ad Hedibiam (Opp. I, 631): in evangelio autem, quod hebraicis literis scriptum est. Am vollständigsten adv. Pelagianos III, 2 (Opp. II, 782): in evangelio, quod hebraeo quidem sermone, sed hebraicis literis scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum apostolos (duodecimque apostolorum Prolog. in Matth. Opp. VI, I, 1 sq., vgl.

die Nazaräer den Paulus schon anerkannt haben sollten, lässt sich nicht einmal für die Zeit des Hieronymus, geschweige für die vorhergehende Zeit beweisen[1]). Von den Ebioniten und Geistesverwandten wissen wir, dass sie nicht bloss den Paulus und die Paulus-Briefe, sondern auch die kanonische Apostelgeschichte verwarfen[2]). Was sie über das Eine Evangelium

---

Origenes Hom. 1 in Luc. Opp. III, 933, Ambrosius Comm. in Luc. prooem.), sive ut plerique autumant, iuxta Matthaeum, quod in Caesariensi habetur bibliotheca.

[1]) Hieronymus sagt wohl zu Jes. 9, 1. 2 (Opp. IV, 129 sq.): Nazaraei — — hunc locum ita explanare conantur: Adveniente Christo et praedicatione illius coruscante primo terra Zabulon et Naphthali scribarum et Pharisaeorum est erroribus liberata et gravissimum traditionum iugum excussit; postea autem per evangelium apostoli Pauli, qui novissimus apostolorum fuit, ingravata est i. e. multiplicata praedicatio, et in terminos gentium et viam universi maris Christi evangelium splenduit. Da konnte ich (Z. f. w. Th. 1858. III. S. 390 f.) nichts weiteres finden, als dass zur Zeit des Hieronymus ein Theil der gläubigen Juden sich bereits mit der Thatsache der durch Paulus gestifteten Heidenkirche ausgesöhnt hatte. So sage ich immer noch: „Aber woher wissen wir, dass diese Anerkennung wesentlich über die Art hinausging, wie auch ungläubige Juden sich unbeschnittene Proselyten gefallen liessen? Wer sagt uns, dass die Nazaräer des Hieronymus, ungeachtet ihrer fortwährenden Beobachtung des Gesetzes, schon die volle Gleichberechtigung der Heiden zugaben? Und selbst wenn die Nazaräer des Hieronymus schon die volle Gleichberechtigung der gläubigen Heiden anerkannt haben sollten, so wissen wir immer noch gar nicht, wann das geschehen sei. Warum könnte diese Anerkennung nicht erst in eine spätere Zeit fallen“?

[2]) Vgl. die oben (S. 39, 1) angeführten Stellen des Irenäus, Origenes, Eusebius, Theodoret. Epiphanius Haer. XXX bestätigt diese Angaben vollkommen und fügt noch ausdrücklich die Verwerfung der Apostelgeschichte hinzu. Die Ebioniten gebrauchten nicht bloss die durch Clemens geschriebenen *Περίοδοι Πέτρου*, d. h. die Homilien des römischen Clemens (c. 15), sondern hatten auch noch andere, dem Paulus feindliche Apostelgeschichten (c. 16 *πράξεις δὲ ἄλλας καλοῦσιν ἀποστόλων εἶναι*), Schriften solcher Art, wie die *Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου*. Den Paulus erklärten sie für einen geborenen Hellenen aus Tarsus, welcher sich zu Jerusalem in eine Tochter des Hochpriesters verliebt, und da er sie nicht erhielt, gegen Beschneidung, Sabbat und Gesetz geschrieben habe (c. 25). Auch von den Elkesaiten wird uns die Verwerfung des Paulus berichtet, vgl. Origenes in Ps. 82 (bei Euseb. K.-G. VI, 28), Epiphanius Haer. LIII, 1. Ueber die enkratitischen Severianer vgl. Eusebius K.-G. IV,

hinaus, doch nicht als h. Schrift im strengen Sinne, hatten, waren zunächst untergeschobene Schriften von Uraposteln und urapostolischen Männern, von Jakobus, Matthäus und anderen Jüngern, auch von Johannes [1]). Im Gegensatze gegen Paulus hatten die Ebioniten ferner eine Art von Apostelgeschichte, aber als eine gewissermassen heilige Schrift doch nur die ihr zu Grunde liegende Geheimschrift, nämlich die Predigt des Paulus, welche den Paulus heftig bekämpfte [2]).

Die erste Einleitungsschrift dieses alten *Κήρυγμα Πέτρου* ist der Brief des Petrus an Jakobus, welcher uns zwar nur vor den Homilien des römischen Clemens erhalten ist, aber nach Photius Biblioth. cod. 42. 113 auch vor den ältern Recognitionen stand. An Jakobus, den Herrn und Bischof der heiligen Gemeinde, richtet Petrus die Bitte, die übersandten Bücher seiner Kerygmen schlechterdings keinem Christen heidnischer Abstammung ohne vorhergehende Prüfung mitzutheilen, damit die Eine rechte Lehre gewahrt bleibe. Die rechte Lehre findet Petrus aber eben durch den Paulinismus gefährdet [3]). Der feindselige Mensch, dessen gesetzwidrige und

---

29, 5: *βλασφημοῦντες δὲ Παῦλον τὸν ἀπόστολον ἀθετοῦσιν αὐτοῦ τὰς ἐπιστολάς, μηδὲ τὰς πράξεις τῶν ἀποστόλων καταδεχόμενοι.*

[1]) Epiphanius Haer. XXX, 23: *τῶν δὲ ἀποστόλων τὰ ὀνόματα εἰς τὴν τῶν ἠπατημένων ὑπ' αὐτῶν πειθὼ προσποιητῶς δέχονται, βίβλους τε ἐξ ὀνόματος αὐτῶν πλασσόμενοι ἀνεγράψαντο, δῆθεν ἀπὸ προσώπου Ἰακώβου καὶ Ματθαίου καὶ ἄλλων μαθητῶν· ἐν οἷς ὀνόμασι καὶ τὸ ὄνομα Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου ἐγκαταλέγουσιν, ἵνα δῆθεν φωρατὴ γένηται ἡ αὐτῶν ἄνοια.*

[2]) Vgl. den Brief des Petrus an Jakobus und die Diamartyria des Jakobus vor den clementinischen Homilien nebst der Inhaltsangabe Recogn. III, 75. Ueber die ganze Entstehung der pseudoclementinischen Schriften kann ich immer noch verweisen auf meine Schrift: die clementinischen Recognitionen und Homilien, deren Grundansicht nur weiter begründet und fortgebildet ist in den Büchern über die apostolischen Väter (Halle 1853, S. 287 f.) und über Bardesanes, den letzten Gnostiker, (Leipzig 1864), in den Abhandlungen: Ueber den Ursprung der pseudoclementinischen Recognitionen und Homilien (theol. Jahrbb. 1854, IV. S. 483 f.), ferner in der Zeitschrift f. w. Th. 1858. III. S. 408 f. 1868. IV. S. 357 f. 1869. IV. S. 353 f.

[3]) C. 2: *τινὲς γὰρ τῶν ἀπὸ ἐθνῶν το δι' ἐμοῦ νόμιμον ἀπεδοκίμασαν κήρυγμα, τοῦ ἐχθροῦ ἀνθρώπου ἄνομόν τινα καὶ φλυαρώδη προσηκάμενοι διδασκαλίαν. καὶ ταῦτα ἔτι μου περιόντος ἐπεχείρησάν τινες ποικίλαις τισὶν ἑρμηνείαις τοὺς ἐμοὺς λόγους μετασχηματίζειν, ὡς καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ οὕτω μὲν φρονοῦντος, μὴ ἐκ παρρησίας δὲ κηρύσσοντος· ὅπερ ἀπείη.*

närrische Lehre schon bei den Heidenchristen Eingang gefunden hat und dem Petrus untergelegt ward, ist niemand anders als Paulus. In der sich anschliessenden *Διαμαρτυρία* c. 1 trägt Jakobus seinen 70 Presbytern vor, dass man die schriftlichen Kerygmen des Petrus nur einem das Lehramt erwählenden beschnittenen Gläubigen nach und nach, auch erst nach feierlicher Betheurung strengster Geheimhaltung mittheilen soll, damit sie nicht verfälscht oder verkehrt ausgelegt werden, wie bereits geschehen (c. 5). Den Inhalt dieser Kerygmen des Petrus erfahren wir noch aus dem Verzeichniss der 10 Bücher Clem. Recogn. III, 75. Das 7. Buch enthielt: quae prosecuti sunt XII apostoli apud populum in templo, was noch Recogn. I, 43 sq. wieder erzählt wird. Hier lernen wir den feindseligen Menschen näher kennen, welcher das Volk in Jerusalem, da es sich schon taufen lassen will, plötzlich umstimmt, den Bischof Jakobus von den Stufen des Tempels herabstürzt, unter den Christen ein Blutbad anrichtet und mit Vollmacht des Hochpriesters nach Jerusalem zieht, um auch dort die Christen zu verfolgen (I, 70 sq.). Der Einigkeit des Petrus (nebst den übrigen Uraposteln) und des Paulus, deren Behauptung schon begann, stellte das Judenchristenthum ihren unversöhnlichen Gegensatz gegenüber. Anstatt der kanonischen Apostelgeschichte und der Paulus-Briefe finden wir bei den Judenchristen diese paulusfeindliche Darstellung. Dieselbe paulusfeindliche Darstellung bietet noch etwa unter M. Aurel (161—180) der falsche Clemens der Homilien dar, welcher den Paulus als den falschen Apostel der Heiden, ja als den abscheulichen Magier Simon bekämpft. Dem Magier Simon, welcher den Paulus darstellt, hält Petrus Hom. XVII, 19 bitter genug den Auftritt in Antiochien Gal. 2, 11 f. vor. Die Paulus-Briefe werden also auch hier noch verworfen. Der kanonischen Apostelgeschichte ist diese ganze Darstellung schroff entgegengesetzt. Auch bemerkt man den Gebrauch eines oder mehrerer ausserkanonischen Evangelien, freilich auch schon unserer vier kanonischen[1]). Auffallend ist es nicht, dass Pseudo-Clemens schon kanonische Evangelien benutzt, sondern viel-

[1]) Vgl. meine Kritischen Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der clementinischen Homilien und Marcion's, Halle 1850, wo ich,

mehr die Thatsache, dass derselbe Verfasser, welcher die Lehre von der Gottheit Christi und von dem göttlichen Logos so entschieden bestreitet (Hom. III, 7. 37. XVI, 15 f.), das Evangelium der Gottheit Christi benutzt hat. Das vierte Evangelium wird sich ihm durch den Namen des Apostels Johannes empfohlen haben, und mit seiner eigenen Grundansicht mag er es durch Stellen, wie Joh. 17, 3, vereinbart haben. Finden wir doch auch in dem spätern Evangelium der Ebioniten das Lucas-, vielleicht gar das Johannes-Evangelium benutzt [1]). Von Hause aus hatten die Judenchristen nur ein einziges Evangelium mit dem Namen des Matthäus. Hat man dasselbe in der alten Kirche oft genug als die hebräische Urschrift des Matthäus angesehen, so hat doch zu Anfang des dritten Jahrhunderts der Ebionit Symma-

---

da der Schluss der Homilien damals noch nicht bekannt war, den Gebrauch des Johannes-Evang. noch bestritt. Seit der Veröffentlichung des Schlusses in Dressel's Ausgabe (1856) habe ich in Clem. Hom. XIX, 22 die Bekanntschaft mit der Erzählung von dem Blindgeborenen Joh. 9, 1 f., sofort anerkannt, in dem Werke über die Evangelien (1854) S. 346 f., in den theol. Jahrbb. 1854, S. 535 und in der Schrift über den Kanon und die Kritik des N. T. S. 29. Vgl. auch Volkmar in den theol. Jahrbb. 1854, S. 446 f., Ursprung uns. Ev. S. 62 f. 134 f. So mochte, wie Tischendorf (Wann wurden, 1. Ausg. S. 41) sagte, die süsse Gewohnheit der Skepsis vor keiner Wahrheit weichen! Auch nach meinen Erinnerungen in der Z. f. w. Th. 1865, S. 337 f. beliebte Tischendorf in der 4. Aufl. S. 90 f. nicht, die sofortige Anerkennung der Thatsache auf kritischer Seite zu erwähnen. Der Schluss der Homilien hat übrigens nicht bloss die Benutzung des vierten kanonischen Evang. erwiesen, sondern auch die Benutzung des ausserkanonischen *Εὐαγγέλιον κατ᾽ Αἰγυπτίους* wahrscheinlich gemacht. Hom. XIX, 20 sagt Petrus: *μεμνήμεθα τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ διδασκάλου ὡς ἐντελλόμενος εἶπεν ἡμῖν Τὰ μυστήρια ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου φυλάξατε.* Das ist derselbe Ausspruch, welchen Clemens v. Alex. Strom. V, 10, 64 p. 684 nach aller Wahrscheinlichkeit aus dem Aegyptier-Evang. anführt: *οὐ γὰρ φθονῶν, φησί, παρήγγειλεν ὁ κύριος ἔν τινι εὐαγγελίῳ Μυστήριον ἐμὸν ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου.* Aus dem Hebräer-Evang. mag das vielerwähnte Christuswort *Γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι* Clem. Hom. III, 50. XVIII, 20 stammen, vgl. mein Nov. Test. extra can. rec. IV. p. 17, 20.

[1]) Vgl. meine Ausgabe der Bruchstücke in dem Nov. Test. extra can. rec. IV. p. 33, 4 sq. 8 (*τὴν λίμνην Τιβεριάδος*, dazu Joh. 6, 1. 21, 1) und die Anmerkungen dazu.

chos seinerseits das kanonische Matthäus-Evangelium noch bestritten [1]). Von Paulus wollten die Judenchristen nichts wissen. Merkwürdig ist es nur, dass wir bei ihnen von der Apokalypse des Johannes keine sichere Spur finden [2]).

Mit einem einzigen Evangelium und mit der Ausschliessung des Paulus hat selbst der christliche Gnosticismus begonnen. Das offene Hervortreten der gnostischen Häresie haben wir nach ausdrücklichen Zeugnissen erst unter K. Trajanus (98—117) anzusetzen [3]). Kerinth, der erste geschichtliche Gnostiker, hat noch ein dem Hebräer-Evangelium verwandtes Matthäus-Evangelium benutzt, welches ihm gestattete, Jesum für den Sohn Joseph's und der Maria zu erklären. Ferner hat er den Paulus noch verworfen, dagegen sich an die chiliastische Johannes-Apokalypse stark angeschlossen [4]).

---

1) Eusebius K.-G. VI, 17: *καὶ ὑπομνήματα δὲ τοῦ Συμμάχου φέρεται, ἐν οἷς δοκεῖ πρὸς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀποτεινόμενος εὐαγγέλιον τὴν δεδηλωμένην αἵρεσιν κρατύνειν.*

2) Möglich, dass die Verwerfung der Propheten überhaupt, welche wir von Ebioniten und Elkesaiten erfahren (vgl. Epiphanius Haer. XXX, 15. 18. Clem. Hom. III, 21. 53. XVIII, 7), auch auf ihre Stellung zu der Johannes-Apokalypse Einfluss hatte.

3) Hegesippus sagt bei Eusebius K.-G. III, 32 6 f., dass in der Kirche tiefer Friede herrschte bis zu dem K. Trajanus, *ὡς ἄρα μέχρι τῶν τότε χρόνων παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμεινεν ἡ ἐκκλησία, ἐν ἀδήλῳ που σκότει. φωλευόντων εἰσέτι τότε τῶν, εἰ καί τινες ὑπῆρχον, παραφθείρειν ἐπιχειρούντων τὸν ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος. ὡς δ᾽ ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χορὸς διάφορον εἰλήφει τοῦ βίου τέλος, παρεληλύθει τε ἡ γενεὰ ἐκείνη τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἐνθέου σοφίας ἐπακοῦσαι κατηξιωμένων, τηνικαῦτα τῆς ἀθέου πλάνης ἀρχὴν ἐλάμβανεν ἡ σύστασις διὰ τῆς τῶν ἑτεροδιδασκάλων ἀπάτης, οἳ καί, ἅτε μηδενὸς ἔτι τῶν ἀποστόλων λειπομένου, γυμνῇ λοιπὸν ἤδη τῇ κεφαλῇ τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν.* Vgl. auch IV, 22, 4. Clemens von Alex. (Strom. VII, 17, 106 p. 899) setzt die Anfänge der gnostischen Häresien gar erst unter K. Hadrianus (117—138): *κάτω δὲ περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γογόνασι καὶ μέχρι γε τῆς Ἀντωνίνου τοῦ πρεσβυτέρου* (Antoninus Pius 135—161) *διέτειναν ἡλικίας, καθάπερ ὁ Βασιλείδης, κἂν Γλαυκίαν ἐπιγράφηται διδάσκαλον, ὡς αὐχοῦσιν αὐτοί, τὸν Πέτρου ἑρμηνέα. ὡσαύτως δὲ καὶ Οὐαλεντῖνον Θεοδᾶ διακηκοέναι* (*Θεοδάδι ἀκηκοέναι* edd.) *φέρουσιν, γνώριμος δ᾽ οὗτος γεγόνει Παύλου.*

4) Von den Kerinthianern sagt Epiphanius Haer. XXVIII, 5: *χρῶν-*

Dasselbe Evangelium nebst der Behauptung einer natürlichen Erzeugung Jesu, welche durch die kanonischen Evangelien des Matthäus und des Lucas bestimmt ausgeschlossen wird, finden wir auch bei dem antinomistischen Karpokrates[1]). Noch von Basilides, dessen Tod Hieronymus de vir. illustr. 21 bald nach 132 ansetzt, wird uns ein eigenes Evangelium gemeldet, welches man bisher allgemein für ein ausserkanonisches hielt[2]). Zu diesem *εὐαγγέλιον κατὰ Βασιλείδην* hat Basilides gar einen eigenen Commentar geschrieben, dessen Bruchstücke auf ein dem des Lucas verwandtes Evangelium hinweisen[3]). Erst Tischendorf sah sich in seinem „Wann wurden" 4. A. S. 51 fast genöthigt, an diejenigen Evangelien zu denken, die nach jenem frühzeitigsten, schon aus Justin und Irenäus ersichtlichen Sprachgebrauche als „das Evangelium" bezeichnet wurden, „wenn auch immer das Hebräer-Evange-

---

ται δὲ τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ ἀπὸ μέρους καὶ οὐχὶ ὅλῳ, ἀλλὰ διὰ τὴν γενεαλογίαν τὴν ἔνσαρκον — —. τὸν δὲ Παῦλον ἀθετοῦσι διὰ τὸ μὴ πείθεσθαι τῇ περιτομῇ, ἀλλὰ καὶ ἐκβάλλουσιν αὐτόν. Dazu Haer. XXX, 3 (s. o. S. 40, Anm. 2) c. 14. LI, 5. Ueber die Behauptung der natürlichen Erzeugung Jesu, vgl. Irenäus adv. haer. I, 26, 1. Philosophum. VII, 33 p. 257, Epiphanius Haer. XXVIII, 1, Theodoret haer. fab. II, 3. Ueber den Chiliasmus Kerinth's vgl. Cajus von Rom, welcher ihm desshalb gar die Unterschiebung der Apokalypse nachsagte, bei Eusebius K.-G. III, 28, 2, Dionysius v. Alex. ebend. VII, 25, 2. 3, auch Epiphanius Haer. XXVIII, 6.

[1]) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 25, 1, Pseudo-Tertullian de praescr. haer. 48 (adv. omn. haer. 9), Philosophum. VII, 32 p. 255, Epiphanius Haer. XXVII, 2. 8. XXX, 14.

[2]) Origenes Hom. 1 in Luc. (Opp. III, 933): *ἤδη δὲ ἐτόλμησε καὶ Βασιλείδης γράψαι κατὰ Βασιλείδην εὐαγγέλιον.* Auch Hieronymus Comm. in Matth. prooem. (Opp. VII, 1, 1) erwähnt ein Evangelium Basilidis, vgl. Ambrosius Comm. in Luc. prooem.

[3]) Von Agrippa Castor sagt Eusebius K.-G. IV, 7, 7: *ἐκφαίνων δ' οὖν αὐτοῦ* (des Basilides) *τὰ ἀπόρρητά φησιν αὐτὸν εἰς μὲν τὸ εὐαγγέλιον τέσσαρα πρὸς τοῖς εἴκοσι συντάξαι βιβλία.* Aus diesem Commentar führen die Acta disputationis Archelai et Manetis c. 55 den Anfang des 13. Buches an: Tertium decimum nobis scribentibus tractatuum librum necessarium sermonem uberemque salutaris sermo praestavit per parabolam (parvulam edd.) pauperis et divitis (Luc. 16, 20 sq.) naturam sine radice et sine loco rebus supervenientem unde pullulaverit indicat. Ein anderes Bruchstück aus B. 23 hat Clemens v. Alex. Strom. IV, 12, 83 p. 599 sq. bewahrt.

lium unter dem Namen des Matthäus unsern Matthäus vertreten haben könnte". Die wiederholte Erwähnung eines eigenen εὐαγγέλιον κατὰ Βασιλείδην soll wohl nur auf der Auffassung des Commentars als eines in gewissem Sinne apokrypischen Evangeliums beruhen, „man müsste denn die von Basilides und den Seinigen gerühmten geheimen Ueberlieferungen des Mathias als jenes Evangelium des Basilides zu betrachten haben." Auf solche Weise konnte nur Tischendorf das Basilides-Evangelium mit seinem eigenen Commentare glücklich zu Gunsten der h. Vierzahl kanonischer Evangelien beseitigen. Die unter dem Namen des Origenes erhaltenen, wohl von Hippolytus um 225 verfassten Philosophumena VII, 20 p. 230 sq. lassen den Basilides freilich oft genug das Johannes-Evangelium benutzt haben. Aber sollte der schlimme Häretiker wirklich ein Hauptzeuge für die frühe Geltung unserer kanonischen Evangelien sein? Wenigstens mit Gründen ist meine Behauptung noch nicht beseitigt worden, dass die Philosophumena nicht den ächten Basilides, sondern eine spätere Gestaltung des Basilidianismus darstellen [1]). Es beruht vollends auf keinem irgend haltbaren Grunde, wenn P. Hofstede de Groot auf die Philosophumena gar die unmittelbare Matthias-Jüngerschaft des Basilides gebaut hat [2]). Der ächte Basilides hat noch ein einziges, immerhin dem Lucas verwandtes, Evangelium anstatt der vier kanonischen gehabt. Wohl aber hat er bereits den

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung: das System des Gnostikers Basilides, theol. Jahrbb. 1856, S. 86 f., den Anhang zu meinem Werke über die jüdische Apokalyptik (Jena 1857) S. 287 f., die Abhandlung: der Gnosticismus und die Philisophumena, Z. f. w. Th. 1862. IV, S. 452 f. Zugestimmt haben mir Lipsius, Gnosticismus, Leipz. 1860, S. 101 f., Volkmar, der Ursprung uns. Evang. (1866) S. 70 f., J. H. Scholten, Oudste Getuigenisse aangaande de Schriften des N. T., Leiden 1866, p. 69 sq.

[2]) Basilides am Ausgange des apostol. Zeitalters als erster Zeuge für Alter und Autorität NTlicher Schriften, insbesondere des Johannesevang. in Verbindung mit anderen Zeugen aus der Mitte des 2. Jahrhunderts, deutsche vermehrte Ausgabe (dem um das N. T. höchst verdienten Gelehrten Constantin Tischendorf gewidmet), Leipz. 1868. Es war mir nicht schwer, in der Zeit f. w. Th. 1868. II. S. 221 f. nach-

Paulus anerkannt[1]). Dass die Ophiten das Johannes-Evangelium von Hause aus gebraucht haben sollen, ist wenigstens aus Philosophum. V, 8. 9 p. 106 sq. nicht zu schliessen, so lange die Nachweisungen von R. A. Lipsius[2]), dass hier erst spätere Gestaltungen des Ophitismus geschildert werden, nicht mit Gründen widerlegt worden sind. Auch auf das *Ἀναβατικὸν Παύλου* bei den Kainiten, welches Epiphanius Haer. XXXVIII, 2 erwähnt, wird für die ursprüngliche Anerkennung des Paulus bei den Ophiten, wenn dieselbe auch keineswegs unmöglich ist, aus ähnlichen Gründen nicht viel zu bauen sein. Anders verhält es sich erst mit Valentinus welcher nach Irenäus adv. haer. III, 4, 3 unter Bischof Hyginus (etwa 136—140) nach Rom kam, unter Pius (etwa 140 —155) blühte und bis zu Aniketos (etwa 155—166) blieb. Dieser Gnostiker hat sich wenigstens nicht mehr ein eigenes Evangelium zurechtgemacht[3]). Aber hat er desshalb schon alle vier kanonischen Evangelien von Hause aus gebraucht? Tischendorf (a. a. O. S. 43 f.) behauptet es mit gewohnter Zuversicht. Auch der weit besonnenere Georg Heinrici[4]) schreibt dem Valentinus den Gebrauch des Johannes-Evange-

---

zuweisen, dass der angeblichen Matthias-Jüngerschaft des Basilides in Wahrheit lediglich der basilidianische Gebrauch der *παραδόσεις Ματθίου* zu Grunde liegt, vgl. auch D. Harting, Basilides als getuige voor de Echtheid van het vierde Evangelië, Amsterdam 1868.

[1]) Origenes Comm. in epi. ad Rom. lib. V (Opp. IV, 649) theilt von Basilides eine Auslegung der Stelle Röm. 7, 9 mit.

[2]) Ueber die ophitischen Systeme, Z. f. w. Th. 1863. IV, S. 410 f. 1864. I, S. 37 f.

[3]) Von Valentinus sagt Tertullianus praescr. haer. 38, dass er integro instrumento uti videtur, nicht, wie Marcion, heilige Schriften verstümmelt hat. Nur Pseudo-Tertullian adv. omn. haer. 12 (hinter Tertullian praescr. haer. 49) sagt von Valentinus: evangelium habet etiam suum praeter haec nostra. Das ist am Ende nur Ausschmückung von Irenäus adv. haer. III, 11, 9: hi vero qui sunt a Valentino, iterum existentes extra omnem timorem, suas conscriptiones proferentes, plura habere gloriantur, quam sint ipsa evangelia. siquidem in tantum processerunt audaciae, uti quod ab his non olim conscriptum est veritatis evangelium titulent, in nihilo conveniens apostolorum evangeliis. Dieses evangelium veritatis kann recht gut erst nach Valentinus verfertigt sein.

[4]) Die valentinianische Gnosis und die h. Schrift, Berlin 1871, S. 75.

lium zu, kann es jedoch selbst nicht leugnen, dass wir in keiner einzigen häreseologischen Darstellung das ursprüngliche System des Meisters treu wiedergegeben finden (a. a. O. S. 16). Und halten wir uns an die Bruchstücke Valentin's selbst, so ist eine Spur des Johannes-Evangelium selbst bis jetzt noch nicht aufgezeigt worden [1]). Erst bei seinem Schüler Ptolemäus finden wir in dem Briefe an die Flora (bei Epiphanius Haer. XXXIII, 3) Joh. 1, 3 nebenbei angeführt. Und der noch spätere Herakleon, welcher nicht schon 150—160, sondern erst seit 170 geblüht haben kann [2]), hat bereits einen Commentar über das Johannes-Evangelium geschrieben, von welchem Clemens von Alexandrien und Origenes Bruchstücke bewahrt haben. Ich will nicht geradezu behaupten, dass Valentinus selbst das Johannes-Evangelium gar nicht gekannt haben könnte. Aber gewiss ist nur, dass die Schule Valentin's das Johannes-Evangelium mit Vorliebe gebraucht hat [3]). Valentinus selbst hat jedoch, wie wir durch Clemens von Alexandrien erfahren (s. o. S. 45 Anm. 3), seine ganze Gnosis auf einen Gefährten des Paulus zurückgeführt, diesen also vollständig anerkannt, wie denn auch seine Schule die Paulus-Briefe reichlich gebraucht hat. **Marcion**, welcher erst 140 u. Z. hervortrat, hat sich aus dem paulinischen Lucas - Evangelium ein eigenes Evangelium zurechtgemacht und den Paulus vollends für den einzigen wahren Apostel, die Urapostel für judaistische Verfälscher des Christenthums erklärt [4]). Auch das Lucas-Evangelium meinte Marcion von

---

[1]) Vgl. meine Anzeige in Z. f. w. Th. 1872, I, S. 149 f.

[2]) Vgl. Lipsius, die Zeit des Marcion und des Herakleon in der Z. f. w. Th. 1867, I, S. 83 f.

[3]) Irenäus adv. haer. III, 11, 7: hi autem qui a Valentino sunt, quod est secundum Ioannem (evangelium) plenissime utentes ad ostensionem coniugationum suarum ex ipso detegentur nihil recte dicentes.

[4]) Für den Schriftkanon Marcion's sind die Hauptquellen: Tertullian adv. Marcionem, besonders B. IV. V, Epiphanius Haer. XLII, *Ἀδαμαντίου διάλογος περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως* (Origenis Opp. I, 803 sq.). Nach diesen Quellen ist das Evangelium Marcions hergestellt worden von A. Hahn, das Evang. Marcion's in seiner ursprünglichen Gestalt, Königsberg 1823 und in Thilo's Cod. apocr. N. Ti. I. p. 403—486; von A. Ritschl, das Evang. Marcion's und das kanonische Evang.

allerlei Verfälschungen und Zuthaten erst säubern zu müssen, ehe er es als εὐαγγέλιον schlechthin (nicht κατὰ Λουκᾶν) aufnahm. Da Marcion alles entfernen wollte, was Jesum in einem Zusammenhang mit dem Judenthum und mit dieser Körperwelt erscheinen liess, würde ihm das durchaus antijudaistische Johannes-Evangelium mit seinem Christus, dessen Reich nicht von dieser Welt ist, noch weniger Mühe gemacht haben, als das Lucas-Evangelium. Kein anderes Evangelium hätte Marcion für seine Gnosis so leicht zurechtmachen können, als das vierte unsers Kanons. Wahrscheinlich hat er dasselbe bei seinem ersten Auftreten noch gar nicht gekannt, wenigstens noch nicht in kirchlicher Geltung vorgefunden. Sollte er das Johannes-Evangelium wirklich schon gekannt, aber von sich gewiesen haben, so könnte er sich höchstens an dem Namen des Urapostels Johannes gestossen haben [1]). Den schroffen Gegensatz gegen den judenchristlichen Schriftkanon stellt auch das Apostolikon Marcion's dar. Da fehlte zwar gleichfalls die Apostelgeschichte, aber nicht wegen ihres Paulinismus, sondern wegen ihrer vermittelnden, gegen das

---

des Lucas, Tübingen, 1846; von mir in den Kritischen Untersuchungen über die Evangg. Justin's, der clem. Hom. und Marcion's, Halle 1850, S. 389 f.; von G. Volkmar, das Evang. Marcion's, Leipz. 1852, worauf ich das Ergebniss zusammenzufassen suchte in der Abhandlung: das marcionitische Evangelium und seine neueste Bearbeitung, theol. Jahrbb. 1853, S. 192 f. Das Apostolikon Marcion's habe ich herzustellen versucht in der Zeitschr. f. histor. Theol. 1855. III, S. 426 f.

[1]) Für Tertullian und Tischendorf steht freilich der Kanon des N. T. von vorn herein so fest, dass sie sich das Fehlen von Hauptschriften nur aus böswilliger Verwerfung derselben erklären können. Tertullian de carne Chr. 2. 3 wirft dem Marcion vor, tot originalia instrumenta Christi getilgt, in einem Briefe seinen Abfall von dem frühern Christenglauben bekannt zu haben, und sagt demselben: si scripturas opinioni tuae resistentes non de industria alias reiecisses, alias corrupisses, confudisset te in hac specie evangelium Ioannis. Genug für Tischendorf (a. a. O. 4. Ausg. S. 62 f.), welcher noch die gar nichts beweisende Stelle adv. Marcion. IV, 4 herbeizieht. Nun soll es ganz ausgemacht sein, dass Marcion das Johannesevang. anfangs selbst angenommen, später verworfen habe. Rechtgläubiges Christenthum können Tertullian und Tischendorf sich nun einmal nicht denken ohne das Johannesevang.

Judenchristenthum versöhnlichen Richtung. Sonst bestand dieses Apostolikon aus Paulus-Briefen, welche bei den Judenchristen gänzlich beseitigt wurden, und zwar aus folgenden zehn: Galater, 1. 2 Korinthier, Römer (ohne C. 15. 16), 1. 2 Thessalonicher, Brief an die Ephesier als Brief an die Laodicenser (vgl. Kol. 4, 16), Kolosser, Philipper, Philemon[1]). Auch diese Paulus-Briefe waren erst gereinigt von vermeintlichen judaistischen Verfälschungen. Die sogen. Hirtenbriefe oder die Briefe an Timotheus und Titus fehlen ganz, wie die neuere Kritik sagt, weil sie erst gegen Marcion geschrieben wurden. Dagegen ist das Fehlen des Hebräerbriefs, welchen ein abendländisches Verzeichniss der h. Schriften aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts gar zu Gunsten der Häresie Marcion's erdichtet nennt, ein wichtiges Zeugniss gegen die allgemeine Verbreitung und Anerkennung dieses Briefs. Noch von Marcion's Schüler Apelles wird uns ein eigenes Evangelium gemeldet[2]), wohl nur eine neue Bearbeitung des marcioni-

---

[1]) So ist die Reihenfolge bei Tertullianus, welcher adv. Marcion V, 11. 17 ausdrücklich berichtet, dass der Brief ad Ephesios bei Marcion überschrieben war: ad Laodicenses, und den Brief an Philemon zu allerletzt bespricht (V, 21). Epiphanius dagegen stellt den Brief an die Philipper zu allerletzt, lässt die Aufschrift *πρὸς Ἐφεσίους* in dem Kanon Marcion's bestehen und erwähnt ausserdem einen Brief an die Laodicener, Haer. XLII, 9 p. 310: *αἱ δὲ ἐπιστολαὶ αἱ παρ' αὐτῷ λεγόμεναί εἰσι· πρώτη μὲν πρὸς Γαλάτας, δευτέρα δὲ πρὸς Κορινθίους, τρίτη πρὸς Κορινθίους δευτέρα, τετάρτη πρὸς Ῥωμαίους, πέμπτη πρὸς Θεσσαλονικεῖς ἕκτη πρὸς Θεσσαλονικεῖς δευτέρα, ἑβδόμη πρὸς Ἐφεσίους, ὀγδόη πρὸς Κολοσσαεῖς, ἐνάτη πρὸς Φιλήμονα, δεκάτη πρὸς Φιλιππησίους. ἔχει δὲ καὶ τῆς πρὸς Λαοδικέας λεγομένης μέρη.* Die Aufschrift *πρὸς Ἐφεσίους* wird noch p. 371 bestätigt, die vorletzte Stellung des Philemon-Briefs p. 373. Die Thatsache, dass Marcion den Brief an die Ephesier mit der Ueberschrift „an die Laodicenser" hatte, folgt p. 375: *οὐ γὰρ ἔδοξε τῷ ἐλεεινοτάτῳ Μαρκίωνι ἀπὸ τῆς πρὸς Ἐφεσίους ταύτην τὴν μαρτυρίαν λέγειν, ἀλλὰ τῆς πρὸς Λαοδικέας, τῆς μὴ οὔσης ἐν τῷ ἀποστόλῳ.*

[2]) Hieronymus erwähnt neben dem Evangelium des Basilides (s. o. S. 46, 2) auch eines des Apelles, nach ihm Beda venerabilis Comm. in Luc. prooem. Schon Origenes sagt in der epistola ad charos suos in Alexandria (ad calcem opp. Tom. IV, p. 82): quali purgatione Marcion evangelia purgavit vel apostolum vel quali successor eius post ipsum Apelles. Die Philosophum. VII, 38 p. 259 sagen von Apelles: *τῶν δὲ εὐαγγελίων ἢ τοῦ ἀποστόλου τὰ ἀρέσκοντα αὐτῷ αἱρεῖται.* Möglich, dass da auch

tischen. Bei den Gnostikern hat sich also der Gebrauch eines eigenen, nicht kanonischen Evangelium bis zuletzt erhalten [1]). Aber die ursprüngliche Ausschliessung alles Paulinischen ist zuletzt umgeschlagen in die Ausschliessung alles Urapostolischen.

Gewöhnlich meint man nun immer noch, dass die rechtgläubige Kirche, abweichend von Judenchristen und Gnostikern, wenigstens schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts mit der vollen Vierzahl kanonischer Evangelien, mit Apostelgeschichte und Paulus-Briefen angefangen habe. Schon dem alten Papias von Hierapolis, dessen Märtyrertod die Paschachronik p. 258 (481) in das J. 163 setzt, möchte man gar zu gern die Grundzüge unsers NTlichen Schriftkanons zuschreiben. Tischendorf (Wann wurden 1. Ausg. S. 51, 4. Ausg. S. 101 f.), Theodor Zahn [2]) und Chph. Joh. Riggenbach [3]) wissen dem alterthümlichen Bischofe schon alle vier kanonischen Evangelien, Zahn auch die Apostelgeschichte als h. Schriften beizulegen. Aber Tischendorf musste doch in der 1. Ausgabe seines Libells S. 65 bemerken: „Der Standpunct des Papias zu den schriftlichen Evangelien verräth sich nach seinen eigenen Auslassungen über seine Studien als ein sehr eigenwilliger.“ Der alte Querkopf will sich diesem Schriftkanon nun einmal nicht fügen.

---

etwas aus dem Johannesevang. in das Evang. des Apelles kam Weiter lesen wir als Lehre des Apelles: *καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγερθέντα φανῆναι τοῖς μαθηταῖς, δείξαντα τοὺς τύπους τῶν ἥλων καὶ τῆς πλευρᾶς πείθοντα, ὅτι αὐτὸς εἴη, καὶ οὐ φάντασμα, ἀλλὰ ἔνσαρκος ἦν* (vgl. Joh. 20, 25. 27).

[1]) Mit dem Obigen verträgt es sich vollkommen, wenn Irenäus adv. haer. III, 11, 7 von Gnostikern angiebt: Qui autem Iesum separant a Christo et impassibilem perseverasse Christum, passum vero Iesum dicunt, id quod secundum Marcum est praeferentes evangelium cum amore veritatis legentes illud corrigi possunt. Gnostiker, welche den leidensunfähigen Christus von dem leidensfähigen Jesus unterschieden, mögen mit Vorliebe das Marcusevang. gebraucht haben

[2]) Papias von Hierapolis, seine geschichtliche Stellung, sein Werk und sein Zeugniss über die Evangelien, theol. Studien u. Kritiken 1866 IV, S. 949 f.

[3]) Die Zeugnisse für das Evang. Johannis neu untersucht, Basel 1866, S. 106 f.

Er äussert sich so, dass die neuere Kritik bei ihm wohl schon christliche βιβλία wahrnimmt, aber noch gänzlich untergeordnet der mündlichen Ueberlieferung der Apostel und ihrer Nachfolger in der Leitung der Gemeinden. Bei Papias erhalten wir auch schon mehr als ein einziges Evangelium, aber nur zwei, also erst die Hälfte der kanonischen Vierzahl. Das eine von den beiden Evangelien soll von dem Apostel Matthäus in hebräischer Sprache verfasst worden sein (also noch ziemlich, wie bei den Judenchristen), ein zweites von dem Aposteljünger Marcus. Papias hat auch noch andere Schriften mit Apostelnamen anerkannt und gebraucht, aber lediglich urapostolische: 1 Petri, 1 Johannis und die Johannes-Apokalypse, dagegen die Paulusbriefe nebst der Apostelgeschichte ganz bei Seite gelassen [1]).

Von Evangelienschriften hat Papias nur zwei, des Matthäus und des Marcus, anerkannt. Papias, wohl nach Irenäus (adv. haer. V, 33, 4 sq.) u. A., aber nicht nach Eusebius (K.-G. III, 39, 1 f.) ein unmittelbarer Jünger des Apostels Johannes [2]), hat seine λογίων κυριακῶν ἐξήγησις in 5 Büchern, eine „Auslegung von Aussprüchen des Herrn“, geschrieben. Die „Aussprüche des Herrn“, welche Papias auslegte, können schon an sich, wenn auch mit aus mündlicher Ueberlieferung geschöpft, keine andern sein, als diejenigen, welche bereits in schriftlichen Evangelien aufgezeichnet waren [3]). Konnte Papias

---

[1]) Vgl. die Beleuchtungen Tischendorf's und Riggenbach's von mir (Z. f. w. Th. 1865. III, S. 333 f., 1867. II, S. 180 f.), Zahn's und Tischendorf's von Franz Overbeck, über zwei neue Ansichten von Zeugnissen des Papias für die Apostelgeschichte und das vierte Evang., ebend. 1867. I, S. 35 f.

[2]) Mit Irenäus halten es Zahn, Riggenbach und Tischendorf, dagegen mit Eusebius Georg Eduard Steitz, des Papias von Hierapolis „Auslegungen der Reden des Herrn“ nach ihren Quellen und nach ihrem muthmasslichen Charakter, theol. Stud. u. Krit. 1868. I. S. 63 f.; Einige Bemerkungen zu Riggenbach's Abhandlung: Johannes der Apostel und der Presbyter, (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1869. I, S. 138 f.

[3]) Riggenbach (in der angef. Schrift S. 115 Anm. Jahrbb. f. deutsche Theol. 1868, S. 322) hat die λόγια κυριακά des Papias schon ganz als Bezeichnung der schriftlichen Evangelien gefasst, wogegen

nur irgend umhin, sich über die schriftlichen Evangelien, welche er kannte und anerkannte, auszusprechen? Papias spricht sich auch wirklich aus, erwähnt aber noch bloss zwei Evangelienschriften, des Marcus und des Matthäus, offenbar in der Absicht, sein Unternehmen einer Auslegung der Aussprüche des Herrn zu rechtfertigen. Marcus — so beginnt er — mache dieses Unternehmen am wenigsten überflüssig; denn er sei ja kein Jünger und Hörer des Herrn gewesen, sondern habe nur aus Lehrvorträgen des Petrus, welcher keine Zusammenstellung der Herrensprüche gab, den Stoff geschöpft, daher weder in der Ordnung noch vollständig die Reden und Thaten des Herrn aufgeschrieben [1]). Dann fährt Papias fort: die autopische Zusammenstellung der Aussprüche des Herrn, welche Marcus noch nicht bot, habe wohl Matthäus gegeben, aber hebräisch, so dass ein jeder dieselbe so, wie er es vermochte, selbst auslegen musste [2]). Als die Urschrift des Apostels Matthäus wird

Steitz (Jahrbb. f. d. Theol. 1869. a. a. O.) die Verschiedenheit der *λόγια* von denselben behauptet und jene *λόγια* auch aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft sein lässt. Allerdings sind bei Josephus bell. iud. VI, 5, 4 die *λόγια* nicht gleichbedeutend mit *ἱερὰ γράμματα*, sondern mit einem *χρησμὸς ἀμφίβολος* in den h. Schriften. Clem. Rom. epi. I, 53 p. 35, 15. 16 finden wir *τὰς ἱερὰς γραφὰς* und *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* wohl parallel, aber nicht gleichbedeutend (auch nicht c. 19 p. 23, 12). Auch Röm. 3, 2 sind die *λόγια τοῦ θεοῦ* nur die Verheissungsaussprüche Gottes, wenn auch in der h. Schrift. Aber auf schriftliche Aufzeichnung führt doch auch Justin. Dial. c. Tr. Iud. c. 18, p. 235, wo *βραχέα τῶν ἐκείνου λόγια* eben *τὰ ὑπ' ἐκείνου τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διαλεχθέντα* neben *τοῖς προφητικοῖς* sind. Schriftworte nennt auch Irenäus adv. haer. I, 8, 1 *κυριακὰ λόγια* und *λόγια τοῦ θεοῦ*. R. Anger (Ratio qua loci Vet. Ti. in ev. Matthaei laudantur etc. part. III, p. 7 sq.) hat bereits hingewiesen auf Photius Bibl cod. 228 p. 248 ed. Bekker., wo in dem Berichte über den Kanon Ephräm's die Evangelien *τὰ κυριακὰ λόγια* genannt werden.

[1]) Bei Eusebius K.-G. III, 39, 15: *καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος; μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων* (var. l. *λογίων*), *ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.*

[2]) Bei Eusebius a. a. O. § 16: *Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.*

schon Papias das Hebräerevang. angesehen haben, aus welchem Eusebius a. a. O. §. 17 die Erzählung von einem wegen vieler Sünden bei dem Herrn angeklagten Weibe in dem Buche des Papias wiedergefunden hat. Nur als Versuche der Auslegung können ihm alle Uebertragungen der hebräischen Urschrift in die griechische Weltsprache, auch unser kanonisches Matthäus - Evangelium erschienen sein. Papias meinte also vollberechtigt zu sein zu einer eigenen *ἑρμηνεία* oder *ἐξήγησις* der Aussprüche des Herrn, bei welcher er nicht sowohl Bücher (*βιβλία*), sondern vielmehr die mündliche Ueberlieferung der Presbytern, d. h. der Kirchenhäupter, der Apostel und ihrer Amtsnachfolger, zu Rathe gezogen hat. Die beiden Evangelien des Lucas und des Johannes, welche doch so viele *λόγια κυριακά*, so inhaltsreiche Christus-Reden enthalten, erwähnt Papias gar nicht. Wie hätte er das aber unterlassen können, wenn er auch diese beiden Evangelien schon gekannt und anerkannt hätte? Was er über seine eigenen *ἑρμηνεῖαι* und über seine Mittheilungen der Presbytern-Ueberlieferung sagt, sieht vielmehr ganz danach aus, dass er solche *βιβλία* überhaupt fern halten wollte, namentlich das Lucas-Evangelium wohl kannte, aber nicht anerkannte.

Papias fährt bei Eusebius K. - G. III, 39, 2—4 fort: *Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ*[1]) *ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέ-*

---

[1]) Das *καί*, welches **Riggenbach** (a. a. O. S. 115) hervorhebt, sagt nur, dass Papias mit seinen eigenen Auslegungen auch mündliche Ueberlieferungen der Presbytern verband. Die mündlichen Ueberlieferungen will **Steitz** (a. a. O. 142) nicht sowohl auf Auslegungen von Herren-Worten, sondern vielmehr auf Herren-Worte selbst beziehen. Papias entschuldige oder rechtfertige sich, weil er nicht bloss urkundlich Verbürgtes, sondern auch mündlich Ueberliefertes aufgenommen habe. Das erhelle aus der weitern Versicherung des Papias, er habe sich desshalb an die Presbytern als die verlässigsten Zeugen und Bürgen gewandt, weil er nie an den Verbreitern fremdartiger, d. h. apokryphischer, Gebote seine Freude gehabt, sondern nur an denen, welche die vom Herrn, und somit von der Wahrheit selbst ausgeflossenen Gebote berichteten. Diese „vom Herrn dem Glauben gegebenen Gebote" seien doch sicher *λόγια κυριακὰ* gewesen. Wirklich hat Papias in seine Auslegungen manches aus der Ueberlieferung der Presbytern aufgenommen: den Gifttrank des Barsabas, die Todtenerweckung zu Hierapolis, den Lebensausgang des Judas Ischariot, das Christus-Wort über die Weinstöcke und Weizenähren der messianischen Zeit.

ρων[1]) *καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συντάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν*[2]) *ἔχαιρον, ὥσπερ οἱ πολλοί*[3]), *ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν*[4]), *ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας*[5]). *εἰ δέ που καὶ*[6]) *παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν, ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε*[7]) *Ἀριστίων*

---

[1]) Die vielerklärten *πρεσβύτεροι* werden ebensowohl die Alten im eigentlichen Sinne, von welchen Aristion und der Presbyter Johannes noch zur Zeit des Papias lebten, als auch amtlich die Gemeindevorsteher, Presbyter-Bischöfe gewesen sein. Aristion scheint nur in dem erstern, der letztgenannte Johannes, welcher noch ausdrücklich *ὁ πρεσβύτερος* genannt wird, auch in dem zweiten Sinne Presbyter gewesen zu sein. In dieser doppelten Hinsicht stehen an der Spitze die Apostel, als deren Nachfolger die Presbyter-Bischöfe galten.

[2]) Die Zungenfertigkeit hat Jak. 1, 19, 3, 2 f. eine Beziehung auf paulinische Christen.

[3]) Die *πολλοί*, welche hier abgelehnt werden, dürfen wohl an die *πολλοὶ* erinnern, welche Luc. 1, 1 als seine Vorgänger in der Aufzeichnung der evangelischen Geschichte erwähnt.

[4]) Die fremdartigen Gebote will auch Steitz (Jahrb. f. d. Theol. 1869. I. S. 144) auf häretische und zwar gnostische Lehren beziehen. Das Wort *ἀλλότριος* hat allerdings einen häretischen Klang. Zwar lesen wir schon Clem. Rom. epi. I, 1 p. 3, 10 sq.: *τῆς τε ἀλλοτρίας καὶ ξένης — — στάσεως*. Aber Ignatius Trall. 6: *ἀλλοτρίας δὲ βοτάνης ἀπέχεσθαι, ἥτις ἐστὶν αἵρεσις*. Philad. 3: *εἴ τις ἐν ἀλλοτρίᾳ γνώμῃ περιπατεῖ*. Epiphanius Haer. LI, 3 sagt von den Alogern: *ἀλλότριοι τοίνυν παντάπασιν ὑπάρχοντες τοῦ κηρύγματος τῆς ἀληθείας*. Eigentliche *ἐντολαὶ* waren zwar nur bei der dualistisch-asketischen Gnosis zu finden. Aber an Judenchristen mit ihren aus der Gesetzesreligion entlehnten Geboten (vgl. Hebr. 13, 9) wird man schwerlich zu denken haben.

[5]) Vgl. 3 Joh. V. 12: *Δημητρίῳ μεμαρτύρηται ὑπὸ πάντων καὶ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας*.

[6]) Das *καί* muss „gar" heissen und führt eine Steigerung ein.

[7]) Das *ἅτε* bringt ebenso etwas Neues, wie das *τίνα τε* bei Eusebius K.-G. III 3, 3 und widerlegt, zusammengenommen mit dem Wechsel des Tempus (erst *εἶπεν*, dann *λέγουσιν*), allein schon die Meinung Zahn's und Riggenbach's (in der angeführten Schrift S. 110 f.), Jahrbb. f. d. Theol. 1868. II. S. 319 f.), Papias rede nur von einem einzigen Johan-

καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ [1]) λέγουσιν· οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης [2]). Papias hat also zu den „Aussprüchen des Herrn“, welche er bei Matthäus vorfand, seine „Auslegungen“ gegeben, aber noch allerlei hinzugefügt, was er von den Presbytern oder Kirchenhäuptern, den Aposteln und deren Amtsnachfolgern, vernommen hat. Von diesen Zugaben versichert er die Wahrheit oder Glaubwürdigkeit. Denn nicht habe er, wie „die Vielen“, unter den Christen, Freude gehabt an „den das Viele Sagenden“, welche man sich als redselige Pauliner vorstellen kann, noch an den die fremdartigen Gebote (häretischer Gnosis) in Erinnerung Bringenden, sondern an den Trägern der rechten, von dem Herrn gegebenen, von der Wahrheit selbst stammenden Ueberlieferung. Hat er sich nun überhaupt an die rechte Ueberlieferung der Christus-Lehre gehalten, so hat er vollends, wenn sich ihm die Gelegenheit bot, gar einen unmittelbaren Jünger der Presbytern, der alten Kirchenhäupter, zu treffen, von ihm die Worte der Presbytern erforscht, was Apostel, wie Andreas, Petrus, Philippus [3]), Thomas, Jakobus [4]) oder Johannes [5]) oder Matthäus oder ein an-

---

nes, dem Apostel, welchen er zuletzt noch einmal als Presbyter bezeichne. Dagegen verweise ich auf die Bemerkungen von mir (Z. f. w. Th. 1867. S. 180) und Steitz (theol. Stud. u. Krit. 1868. I. S. 71 f., Jahrbb. f. d. Theol. 1869. I. S. 145 f.).

[1]) Die „Herren-Jünger“ brauchen keineswegs unmittelbare Jünger Jesu gewesen zu sein, vgl. mein Buch über die Evangelien S. 339, Anm. 4.

[2]) Vgl. 1 Petri 1, 23 διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος.

[3]) Den Philippus mit seinen prophetischen Töchtern stellt Papias (bei Euseb. K.-G. III, 39, 9) eben nicht, wie Apg. 21, 8 f. (vgl. 6, 5. 8, 5 f.), als Evangelisten, sondern in vollem Einklange mit Clemens v. Alex. Strom. III, 5, 52 p. 435 und Polykrates, von Ephesus (bei Eusebius K.-G. V, 24, 2) u. A. als Apostel dar, vgl. meinen Paschastreit S. 189 f.

[4]) Gleichviel, ob Jacobus minor unter den Zwölf, oder, was wahrscheinlicher ist, Jakobus der Bruder des Herrn gemeint ist.

[5]) Offenbar der Apostel Johannes, nicht Johannes Marcus, wie M. Krenkel (der Apostel Johannes, Berlin 1871, S. 170 f.) wahrscheinlich findet, wogegen mit Recht J. H. Scholten (De Apostel Johannes in Klein-Azië, Leiden 1871, p. 19 sq., übersetzt von B. Spiegel, Berlin 1872, S. 25 f.), streitet.

derer von den Jüngern des Herrn sagten, und was Aristion und der Presbyter Johannes [1]) noch jetzt sagen. Lauter Urapostel und denselben nahe stehende Männer. Von Paulus, welcher doch gerade in Kleinasien, auch in Phrygien gewirkt hatte, kein Wort. Die Quelle der mündlichen Ueberlieferung hat Papias aber desshalb mit solcher Vorliebe ausgebeutet, weil er aus Büchern nicht so viel Nutzen ziehen zu können meinte, als von der lebendigen und bleibenden Stimme der mündlichen Ueberlieferung. Aus was für „Büchern" denn? Doch nur aus Büchern, welche „Aussprüche des Herrn" enthielten, also aus andern Evangelienschriften. Schon über die beiden Evangelienschriften, welche er noch anerkannte, hat Papias sich kalt genug ausgesprochen, namentlich über das des Marcus. Von andern Evangelien will er vollends nichts wissen. „Apokryphische" Aufzeichnungen über den Heiland, an welche Tischendorf (a. a. O. 4 Ausg. S. 100) denken will, können nicht einmal in Betracht kommen. Gemeint sind andre Evangelienschriften, als die des Matthäus und des Marcus. Dergleichen *βιβλία* schiebt Papias bei Seite, indem er es vorzieht, ohne schriftliche Vermittelung aus dem Urquell der Presbytern-Ueberlieferung zu schöpfen. Nicht an todte Bücher, nicht an flüchtig vorübergehende Tagesschriften, deren kanonische Geltung ihm nicht einmal in den Sinn kommt, will er sich halten, sondern an die lebendige und bleibende Ueberlieferung der Jünger des Herrn. Freilich erkennt er schon schriftliche Evangelien an, nicht mehr bloss ein einziges Evangelium, den hebräischen Matthäus, wie die Judenchristen, sondern an zweiter Stelle noch ein Evangelium des Apostеljüngers Marcus, dessen Abweichung von Matthäus in der Anordnung wie in der Auswahl des Stoffs er zu erklären sucht. Aber damit hat er für die evangelische Geschichte auch *βιβλία* genug [2]).

---

[1]) Nicht der „ältere" Johannes, d. h. der Apostel, wie Krenkel a. a. O. will.

[2]) Zu dem Lucas-Evang. steht das Vorwort des Papias schon an sich in einem bedenklichen Verhältniss. Ueber die *πολλοὶ* s. o. S. 56, Anm. 3. Sonst vgl. Luc. 1, 3: *παρηκολουθηκότι* mit Papias: *παρηκολου-*

Man sagt noch immer, Papias werde von den beiden Evangelien des Lucas und des Johannes wohl gesprochen haben, Eusebius habe das nur nicht mitgetheilt. Wäre es nur nicht schon an sich undenkbar, dass Eusebius eine ausdrückliche Bezeugung dieser Evangelien durch Papias sich hätte entgehen lassen! Tischendorf hat es in der 1. Ausgabe seines „Wann wurden“ S. 55 f. für höchst verfehlt erklärt, daraus, dass Eusebius keine Aeusserung des Papias über das Johannes-Evangelium verzeichnet, zu schliessen, dass er auch keine vorgefunden habe, Papias also mit diesem Evangelium noch unbekannt gewesen sei. Eusebius sei nämlich in seinen Mittheilungen aus Papias bloss auf Curiosa ausgegangen. Alles, was er aus Papias ausgezogen, sogar die Nachrichten über die Evangelien des Matthäus und des Marcus, welche doch die Grundlage der ganzen kirchlichen Ueberlieferung enthalten, — alles das soll nur „das Gepräge des Ausserordentlichen“ tragen. Papias möge immerhin auch von dem Johannes - Evangelium geredet haben; was er da gesagt habe, sei dem Eusebius nur nicht „absonderlich“ genug gewesen. „Ein Zeugniss des Papias über die Authentie des Johannes-Evangeliums, worüber in der alten Kirche nie ein Zweifel laut geworden, das konnte dem Eusebius nie in den Sinn kommen“ [1]). Auch Riggenbach (a. a. O. S. 107 f.) meint, Eusebius könne die ausdrückliche Anerkennung und Bezeugung seines liebsten Evangeliums, des johanneischen, bei Papias wohl übergangen haben. Aber wie soll man sich das nur vorstellen? Eusebius hat seinen Lesern von vorn herein versprochen, den Gebrauch der Antilegomena des NT. bei den kirchlichen Schriftstellern anzugeben, desgleichen ihre

---

θηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις, Luc. 1, 3: *ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης τὴν ἀσφάλειαν* mit Papias: *διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν.* Von dem Johannes-Evang. findet sich bei Papias auch nicht die geringste Andeutung.

[1]) Die Gegner der Aechtheit dieses Evangeliums bei Irenäus adv. haer. III, 11, 9 und bei Epiphanius Haer. LI hält Tischendorf wahrscheinlich immer noch für „Aloger“, für unvernünftige Menschen, welche keine Beachtung verdienen. Aber die Curiosen-Jagd des Eusebius hat er in der 4. Ausgabe S. 113 f. selbst fallen lassen.

Aussagen über die Homologumena und Nicht-Homologumena [1]. Dieses Versprechen behält er unverrückt im Auge. Zuerst bemerkt er bei Ignatius (ad Smyrn. 3) eine eigenthümliche Aussage über eine Erscheinung des Auferstandenen, deren Quelle er nicht anzugeben weiss [2]. Bei dem Briefe des römischen Clemens hebt er die starke Benutzung des streitigen Hebräerbriefs hervor (K-G. III, 38, 2. 3). So kommt er an Papias, und nachdem er zuerst aus dem Vorworte bewiesen, dass derselbe kein unmittelbarer Jünger des Apostels Johannes war, dann Merkwürdiges aus seinen Ueberlieferungen mitgetheilt, auch den Chiliasmus des Papias auf buchstäbliches Verständniss „apostolischer Diegesen", gewiss vor allem der Johannes-Apokalypse zurückgeführt hat. (KG. III, 39, 12. 13), geht er zuletzt auf den Schrift-Kanon des Papias ein. Getreu seinem Versprechen, die Aussagen der alten kirchlichen Schriftsteller über die Homologumena mitzutheilen, berichtet er K-G. III, 39, 15. 16 die Aeusserungen des Papias über zwei Evangelienschriften, des Marcus und des Matthäus, dann (§. 17) die Bezeugung des ersten Johannes- und des ersten Petrus-Briefs durch denselben. Wie sehr es ihm namentlich auf die Evangelien ankommt, lehrt die weitere Bemerkung, dass Papias die Erzählung von einem wegen vieler Sünden bei dem Herrn angeklagten Weibe mit dem Hebräer - Evang. gemein habe. Und damit man ja nicht glaube, er habe die übernommene Verpflichtung vergessen, fügt er schliesslich hinzu: *καὶ ταῦτα δ' ἡμῖν ἀναγκαίως πρὸς τοῖς ἐκτεθεῖσιν ἐπιτετηρήσθω.* Dennoch mag man es dem Eusebius nachsagen, die ausdrückliche Bezeugung und Anerkennung seines Lieblingsevangelium habe er sich bei Papias entgehen lassen. Die Zeugnisse für 1 Johannis und 1 Petri, selbst die Berührung mit dem Hebräer - Evan-

---

[1]) K.-G. III, 3, 3: *προϊούσης δὲ τῆς ἱστορίας προὔργου ποιήσομαι, σὺν ταῖς διαδοχαῖς ὑποσημήνασθαι, τίνες τῶν κατὰ χρόνους ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων ὁποίαις κέχρηνται τῶν ἀντιλεγομένων, τίνα τε περὶ τῶν ἐνδιαθήκων καὶ ὁμολογουμένων γραφῶν καὶ ὅσα περὶ τῶν μὴ τοιούτων αὐτοῖς εἴρηται.*

[2]) K.-G. III, 36, 11: Hieronymus de vir. illustr. c. 16 (Opp. II, 855) bezeugt, dass diese Erzählung in dem Hebräer-Evangelium stand.

gelium hat er wohl bemerkt. Die Bezeugung des Johannes-Evangelium soll Eusebius, welcher gerade hier seiner übernommenen Verpflichtung eingedenk ist, gar nicht bemerkt haben! „Eusebius — sagt Riggenbach (a. a. O. S. 107 f.) — führt sein Versprechen ja keineswegs gleichmässig durch. Von des Papias Aussagen über die Apokalypse, die wir von sonsther kennen, schweigt er völlig. [Keineswegs, vgl. §. 12.] Und möchte sich das aus seiner Abneigung gegen das Buch erklären: so liegt doch anderswo (IV, 14) vor, dass er vom Brief des Polykarp an die Philipper redend nur das Eine meldet, er führe einige Stellen aus 1 Petri an, hingegen von allen andern Citaten desselben aus den Synoptikern und den paulinischen Briefen nicht ein Wort sagt.“ Es ist richtig, dass Eusebius dem Berichte des Irenäus (ad haer. III, 3, 4) über Polykarp noch die Bemerkung hinzufügt, Polykarp habe aus 1 Petri Zeugnisse benutzt [1]). In diesem Nachtrage über den kurzen Brief Polykarp's sollte man aber eher die Sorgfalt des Eusebius in Betreff der Zeugnisse über den Kanon des NT. als seine Nachlässigkeit wahrnehmen. Es wäre zu viel verlangt, dass Eusebius bei jenem kurzen Briefe alle stillschweigend benutzten Schriften des NT., auch solche, deren kanonische Geltung unbestritten war, ausgezogen, die gar nichts fördernde Erwähnung des paulinischen Philipperbriefs bemerkt haben sollte. Der 1. Petrus- und der 1. Johannes-Brief waren die einzigen Homologumena unter den sonst durchweg streitigen katholischen Briefen [2]). Die Evangelien des Lucas und des Johannes waren dem Eusebius, welcher die thatsächliche Verwerfung des letztern in manchen Kreisen gar nicht erwähnt, freilich Homologumena, doch wahrlich nicht mehr, als die beiden Evangelien des Matthäus und des Marcus, deren Bezeugung durch Papias er sich nicht entgehen lässt. Worauf es dem Eusebius bei den Evangelien

[1]) K.-G. IV, 14, 9: *ὁ γέ τοι Πολύκαρπος ἐν τῇ δηλωθείσῃ πρὸς Φιλιππησίους αὐτοῦ ἐπιστολῇ φερομένῃ εἰς δεῦρο κέχρηταί τισι μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Πέτρου προτέρας ἐπιστολῆς.*

[2]) Steitz (Jahrbb. f. d. Theol. 1869. I. S. 149 f.) erinnert überdiess mit Verweisung auf Ewald (Joh. Schriften II. S. 398 f.) an Widerspruch in der syrischen Landeskirche.

vor allem ankommt, das ist die kânonische Vierzahl derselben, welche er von Anfang an bespricht (K-G. III, 24, 6 f.). Nachdem er noch bei Hegesippus den Gebrauch des Hebräer-Evangelium bemerkt hat (K-G. IV, 22, 8), begrüsst er noch nicht bei Tatianus [1]), wohl aber bei Irenäus, indem er auf sein ursprüngliches Versprechen ausdrücklich zurückweist, die gesuchte Vierzahl kanonischer Evangelien [2]). Dieselbe Vierzahl bemerkt er, nachdem er inzwischen bei Pantänus das hebräische Matthäus-Evangelium (K-G. V, 10, 3), bei Serapion das Petrus-Evangelium (K-G. VI, 12, 2—6) erwähnt hat, wieder bei dem alexandrinischen Clemens (K-G. VI, 14, 5—7), noch bestimmter bei Origenes (K-G. VI, 25, 3—6). Und bei Papias sollte Eusebius die Vierzahl der Evangelien, an welcher ihm so viel liegt [3]), sich haben entgehen lassen?

Wie verzweifelt es mit der Behauptung, Papias habe schon alle vier kanonischen Evangelien, insbesondere das Johannes-Evangelium gehabt, in Wirklichkeit steht, lehrt nichts besser, als dass man neuerdings gar das Argumentum secundum Iohannem aus einer vaticanischen Handschrift des 9. Jahrhunderts zur Rettung hervorgezogen hat. Der Finder war der katholische Dr. v. Aberle [4]). Diese Sache meinte ich gleich abgethan zu haben (Z. f. w. Th. 1865. I. S. 77 f.). Da ward

---

[1]) K.-G. IV, 29, 5: ὁ Τατιανὸς συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθεὶς τὸ διὰ τεσσάρων τοῦτο προσωνόμασεν ὃ καὶ παρά τισιν ἔτι νῦν φέρεται.

[2]) K.-G. V, 8, 1f.: ἐπεὶ δὲ ἀρχόμενοι τῆς πραγματείας ὑπόσχεσιν πεποιήμεθα παραθήσεσθαι κατὰ καιρὸν εἰπόντες τὰς τῶν ἀρχαίων ἐκκλησιαστικῶν πρεσβυτέρων τε καὶ συγγραφέων φωνάς, ἐν αἷς περὶ τῶν ἐνδιαθήκων γραφῶν παραδεδώκασι, τούτων δὲ καὶ ὁ Εἰρηναῖος ἦν, φέρε καὶ τὰς αὐτοῦ παραθώμεθα λέξεις.

[3]) Nicht sowohl, wie Steitz a. a. O. behauptet, um von dem Johannes-Evangelium besonders wichtige und bemerkenswerthe Nachrichten über Anlass und Zeit der Abfassung und über den Charakter desselben bei dem einen oder dem andern der Alten mitzutheilen, sondern um die kanonischen Evangelien nachzuweisen, führt Eusebius Zeugnisse über dieses Evangelium an. Schon K.-G. III, 24 bespricht er das Johannes-Evangelium nicht ohne die drei andern. So trennt er auch bei Clemens v. Alex. und Origenes das Johannes-Evangelium gar nicht von den drei frühern.

[4]) In der Tübinger Theol. Quartalschrift 1864. I. S. 1 f.

Tischendorf (im März 1866) zu Rom durch einen Cardinal auf jenen für ihn noch ganz neuen Fund aufmerksam gemacht und brachte denselben in der 4. Ausgabe seines Libells mit Triumph noch einmal vor[1]). Franz Overbeck musste ihm erst sagen, dass dieser „apokryphe Wisch" wohl ebenso, wie manches Andre[2]), aus einem unächten Papias, aus 5 exoterischen Büchern, welche man den 5 esoterischen oder ächten Büchern hinzufügte, geschöpft sein wird.

Von schriftlichen Evangelien wird Papias also lediglich das des Urapostels Matthäus und das des Petrus - Jüngers Marcus anerkannt haben. Zu der Apostelgeschichte nimmt Papias mindestens eine unabhängige Stellung ein, da er das Lebensende des Verräthers Judas ganz abweichend von Apg. 1, 18 mittheilt[3]) und den Philippus mit seinen prophetischen Töchtern nicht als Evangelisten, sondern als Apostel darstellt (s. o. S. 57, Anm. 3). Papias hat wohl auch Briefe, aber eben nicht die des Paulus, sondern nur urapostolische, 1 Petri

---

[1]) Das ganze Stück lautet: Incipit argumentum secundum Iohannem. Evangelium Iohannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Iohanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Hierapolitanus, discipulus Iohannis carus, in exotericis id est in extremis (externis emend. Overbeck) quinque libris retulit. descripsit vero evangelium dictante Iohanne recte. verum Martion haereticus, cum ab eo fuisset improbatus, eo quod contraria sentiebat, abiectus est a Iohanne. is vero scripta et epistolas ad eum pertulerat a fratribus, qui in Ponto fuerunt. Die Angabe Johannes habe sein Evangelium dem Papias dictirt, findet sich auch in der Catena Patrum graecorum in S. Iohannem ed. Corder. Antverp. 1630, die weitere Angabe, Marcion sei noch von Johannes verworfen worden, gleichfalls anderswo, bei Philastrius de haeres. c. 45. Alles ganz unglaubliche Dinge.

[2]) Hierher gehört nicht bloss das Bruchstück von den 4 Marien bei Grabe Spicileg. Patr. et haeret. II, 34 sq. Routh Reliqq. sacr. I. p. 16 ed. II, sondern auch wohl, was Georgios Hamartolos aus Papias mittheilt, s. meine Erörterung in d. Zeitschr. f. w. Th. 1865. I. S. 78 f.

[3]) Am ursprünglichsten liegt die Angabe des Papias vor in der Catena in Acta S. S. App. ed. Cramer p. 12 sq. und bei Theophylakt zu Apg. 1, 18 f. Die zweite Gestalt der Angabe des Papias liegt vor in der Catena in Evangg. S. Matthaei et S. Marci ed. Cramer p. 231, bei Oekumenius Comm. ed. Lutet. Paris. 1630. Tom. I, p. 11, Boissonnade Anecdota graeca, Paris. 1830, Tom. II. p. 464. Die dritte Gestalt findet sich in einem Scholion zu Apg. 1, 18 in Chr. Fr. Mat-

und 1 Johannis, gehabt[1]). Schliesslich hat er die Apokalypse des Johannes als eine ächte und inspirirte Schrift anerkannt[2]), freilich seinen Chiliasmus nicht bloss aus diesem Buche, sondern auch aus der mündlichen Ueberlieferung des Johannes geschöpft[3]). Das erinnert wieder an die „leben-

---

thäi's Ausgabe der Apostelgeschichte (Riga 1789) p. 304. Overbeck hat in der Z. f. w. Th. 1867. S. 38 f. die Angabe des Papias genügend erörtert und die Behauptung Zahn's widerlegt, Papias habe schon als Ur-Harmonist Apg. 1, 18 mit Matth. 27, 5 in Einklang gebracht.

[1]) Von Papias sagt Eusebius K.-G. III, 39, 17: *κέχρηται δ' αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ ἀπὸ τῆς Πέτρου ὁμοίως*. Mit 1 Petr. 5, 13 stimmt gut, was Papias über Marcus als den Hermeneuten des Petrus mittheilt.

[2]) Auf die Johannes-Apokalypse deutet schon Eusebius K.-G. III, 39, 12. 13 bei dem Chiliasmus des Papias hin: *ἐν οἷς καὶ χιλιάδα τινά φησιν ἐτῶν ἔσεσθαι μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, σωματικῶς τῆς Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησὶ τῆς γῆς συστησομένης. ἃ καὶ ἡγοῦμαι τὰς ἀποστολικὰς παρεκδεξάμενον διηγήσεις ὑπολαβεῖν, τὰ ἐν ὑποδείγμασι πρὸς αὐτῶν μυστικῶς εἰρημένα μὴ συνεωρακότα· σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν, ὡσὰν ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων τεκμηράμενον εἰπεῖν, φαίνεται· πλὴν καὶ τοῖς μετ' αὐτὸν πλείστοις ὅσοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν τῆς ὁμοίας αὐτῷ δόξης παραίτιος γέγονε, τὴν ἀρχαιότητα τἀνδρὸς προβεβλημένοις, ὥσπερ οὖν Εἰρηναίῳ, καὶ εἴ τις ἄλλος τὰ ὅμοια φρονῶν ἀναπέφηνεν.* Die apostolischen Diegesen wird man von schriftlichen Aufzeichnungen verstehen müssen, vgl. Euseb. K.-G. III, 24, 15 und schon Luc. 1, 1. Den Chiliasmus hat nun aber unter allen apostolischen Schriften nur die Offenb. Joh. 20, 1 f. bestimmt gelehrt. Dass Papias die Johannes-Apokalypse anerkannt hat, bezeugen zu Ende des 5. Jahrh. ausdrücklich die beiden kappadokischen Bischöfe Andreas und Arethas in den Vorreden ihrer Commentare zu der Apokalypse, am vollständigsten der Erstere: *περὶ μὲν οὖν τοῦ θεοπνεύστου τῆς βίβλου περιττὸν μηκύνειν τὸν λόγον ἡγούμεθα, τῶν μακαρίων Γρηγορίου τοῦ θεολόγου καὶ Κυρίλλου, προσέτι τε καὶ τῶν ἀρχαιοτέρων Παππίου, Εἰρηναίου, Μεθοδίου καὶ Ἱππολύτου ταύτῃ προσμαρτυρούντων τὸ ἀξιόπιστον.*

[3]) Aus dem 4. Buche der *ἐξηγήσεις* des Papias theilt Irenäus adv. haer. V, 33, 3. 4 das merkwürdige, durch Johannes überlieferte Christuswort über die Weinstöcke und die Weizenähren in dem Messias-Reiche mit. Es war die Ueberlieferung mehrerer Presbytern, welche sie von dem Apostel Johannes gehört haben wollten, Christus habe gesagt (quemadmodum presbyteri meminerunt, qui Ioannem discipulum domini viderunt, audisse se ab eo, quemadmodum de temporibus illis dicebat dominus et dicebat), es werden einst (d. h. nach seiner Wiederkunft) Tage kommen, in welchen Weinstöcke wachsen mit je 10000 Reben, deren

dige und bleibende Stimme", welcher Papias bei den Schriftworten überhaupt alle *βιβλία* unterordnete. Stellen wir also seine *βιβλία* N. T. zusammen, so erhalten wir 1) zwei Evangelien, das des Augenzeugen Matthäus, hebräisch geschrieben, wie denn Papias sich noch an das Hebräer-Evangelium selbst hielt, und das des Petrusjüngers Marcus, 2) zwei urapostolische Briefe: 1 Johannis und 1 Petri, 3) die Apokalypse des Johannes. Noch der wenig jüngere palästinische Judenchrist Hegesippus hat die mündliche jüdische Ueberlieferung und das Hebräer-Evangelium (nicht bloss in griechischer Uebersetzung, sondern auch in der syrischen oder aramäischen Urschrift) benutzt [1]), freilich, wie es scheint, auch schon das paulinische Lucas-Evangelium [2]), welches sich wenigstens nicht ausdrücklich für paulinisch erklärt. Den Paulus selbst mit seinen Schriften hat noch Hegesippus entschieden verworfen,

---

jede wieder 10000 Arme, an jedem Arme 10000 Zweige, an jedem Zweige 10000 Trauben, an jeder Traube 10000 Beeren haben, von denen jede Beere 25 metretas (d. h. 525 würtemb. Mass) Wein geben wird. Und sobald ein Heiliger eine Traube antasten wird, ruft eine andere: „ich bin eine bessere Traube, nimm mich und preise durch mich den Herrn"! So sollen auch aus Einem Weizenkorn je 10000 Aehren mit je 10000 Körnern wachsen, und jedes Korn wird zwei Pfund des feinsten Weizenmehls geben. Die andern Gewächse werden nach Verhältniss Frucht bringen. Das soll der Herr dem ungläubigen und zweifelnden Judas nachdrücklich versichert haben. Die Verheissung schliesst sich ganz an die jüdische Apokalyptik an. Vgl. Henoch 10, 19: „Alle Bäume der Lust wird man auf ihr (der Erde) pflanzen; der Weinstock, der darauf gepflanzt wird, wird Frucht bringen in Fülle, und von allem Samen, der darauf gesäet wird, wird Ein Mass 10000 tragen und Ein Mass Oliven wird 10 Pressen Oel geben." Noch näher steht die Apokalypse des Baruch c. 29, p. 80 ed. Ceriani: etiam terra dabit fructus suos, unum in X millia, et in vite una erunt M palmites, et unus acinus faciet corum vini. Aus dieser Apokalypse ist das durch Johannes überlieferte Christuswort bei Papias freilich nicht herzuleiten, wie man neuerdings versucht hat.

[1]) Eusebius K.-G. IV, 22, 8 sagt von Hegesippus: *ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι, καὶ ἄλλα δὲ ὡσὰν ἐξ ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει.*

[2]) Wenigstens legt Hegesippus (bei Euseb. K.-G. II, 23, 16) dem

und das A. T. als die eigentliche h. Schrift festgehalten [1]). Bei dem Märtyrer Justinus, dessen uns erhaltene Schriften in den Zeitraum 147—160 fallen [2]), finden wir wohl schon die mündliche Ueberlieferung beseitigt, die schriftlichen Evangelien als ausreichende Quelle der Kenntniss des Lebens Jesu bezeichnet [3]) und gottesdienstlich gebraucht [4]). Aber das A. T. bleibt auch hier noch die h. Schrift schlechthin, welcher die Evangelien und andre Schriften des Christenthums nachstehen [5]). Was in Justin's Evangelien, oder wie er (Dial. c. Tryph. c. 103 p. 331) sagt, *ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι*, stand, führt bereits über die beiden Evangelien des Matthäus und des Marcus hinaus. Es unterliegt keinem Zweifel, dass er auch das Lucas-Evangelium gebraucht hat [6]). Sogar der Gebrauch des Johannes-Evangelium wird

---

sterbenden Jakobus die Worte: *παρακαλῶ, κύριε θεὲ πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσιν* (vgl. Luc. 23, 34) in den Mund.

[1]) Der Monophysit Stephanos Gobaros aus dem 6. Jahrh. sagt bei Photius Bibl. cod. 232: *Ἡγήσιππος μέντοι, ἀρχαῖος ἀνὴρ καὶ ἀποστολικός, ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν Ὑπομνημάτων, οὐκ οἶδ' ὅ τι καὶ παθών, μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα* (1 Kor. 2, 9) *λέγει καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους τῶν τε θείων γραφῶν* (das A. T. immer noch die h. Schrift schlechthin) *καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος Μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν οἱ βλέποντες καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν τὰ ἀκούοντα καὶ τὰ ἑξῆς* (Matth. 13, 16).

[2]) Auch nachdem Volkmar's Untersuchung über die Zeit des Märtyrer Justinus (theol. Jahrbb. 1855. S. 227 f.) immer mehr anerkannt worden ist, will Tischendorf (a. a. O. 4. Ausg. S. 26 f.) sich die alte Ansicht nicht nehmen lassen, dass Justinus seine grössere Apologie schon 138 oder 139 geschrieben habe. Keim (Gesch. Jes. v. N. I, S. 138, die Zeit der Apologie Justin's des Märtyrers an Kaiser Antonin den Frommen, Prot. KZtg. 1873, Nr. 28, S. 618 f.) ist mit den Schriften Justin's gar in die Zeit 155—160 herabgegangen. Allein so weit mag auch Lipsius (der Märtyrertod Polykarp's, Z. f. w. Th. 1874. II, S. 207) nicht herabgehen.

[3]) Apol. I, 33. p. 75: *ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν.*

[4]) Apol. I, 67. p. 98: *καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται μέχρις ἐγχωρεῖ.*

[5]) Vgl. Credner, Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften, Bd. I, S. 125 f., meine krit. Untersuchungen u. s. w. S. 284 f.

schwer abzuweisen sein [1]). Hat nun aber Justinns schon die Vierzahl unsrer kanonischen Evangelien anerkannt, so hat er doch ausserdem nicht bloss die älteren Acta Pilati [2]), sondern noch ein ausserkanonisches Evangelium stark benutzt [3]). Und wenn er auch schon das Lucas-Evangelium

---

[1]) Die Möglichkeit einer Bekanntschaft Justin's mit dem Johannes-Evang. habe ich längst anerkannt in den Schriften über den Paschastreit (1860) S. 209, über Kanon und Kritik (1863) S. 25, dazu vgl. die Bemerkung in der Z. f. w. Th. 1865, S. 336. Es handelt sich hier nicht sowohl um die Stelle Apol. I, 61, p. 94: *καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν Ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστι.* Da fehlt gerade das Bezeichnende von Joh. 3, 3: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, 3, 5: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* Jenes Christuswort Justin's ist ungleich näher verwandt mit Mt. 18, 3: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* Nach allen Anzeichen haben wir ein dem Matthäus verwandtes Evangelium anzunehmen, aus welchem auch Clem. Hom. XI, 26 geschöpft ist: *ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρός, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* Man hat gar nicht nöthig, mit Volkmar (Ursprung unserer Evangg., Zürich 1866, S. 100 f.) umgekehrt den 4. Evangelisten von Justin abhängig sein zu lassen. Aber schwieriger ist es, die Abhängigkeit Justin's von Joh. 1, 20 (wo der Täufer ausdrücklich sagt: *ὅτι ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστὸς*) fern zu halten. Dial. c. Tr. Iud. c. 88, p. 316, wo der Täufer gleichfalls sagt: *οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός.* Untergeordnet ist der Gebrauch des Johannes-Evang. bei Justin auf alle Fälle.

[2]) Apol. I, 35, p. 76, c. 48, p. 84, vgl. meine Erörterungen in der Z. f. w. Th. 1865, S. 340 f., auch Volkmar, Urspr. uns. Evv., Zürich 1866, S. 340 f. Nach dem Vorgange von Scholten (de oudste Getuigenissen etc., Leiden 1866, p. 179 sq.) hat Lipsius (die Pilatusacten kritisch untersucht, Kiel 1871) wohl ältere christliche Acta Pilati geleugnet, unsere Gesta Pilati frühestens im 4. Jahrhundert geschrieben sein lassen, um heidnische Pilatus-Acten, welche K. Maximinus (305—313) verfertigen liess (vgl. Eusebius K.-G. IX, 5. 7, auch I, 9, 11), zu verdrängen. Allein mit guten Gründen meine ich das Dasein älterer Acta Pilati bei Justinus, Tertullianus (Apologet. c. 21) und Eusebius (K.-G. II, 2) behauptet zu haben (Z. f. w. Th. 1871. IV. S. 607 f.), womit Keim (Gesch. Jes. v. Naz. III, S. 387) übereinstimmt.

[3]) In dieser Hinsicht kann ich auf Credner's Beiträge zur Ein-

gebraucht, so thut er das doch keineswegs wegen des Paulinismus. Von der Anerkennung des Apostels Paulus hält sich auch Justinus fern. Darin stimmt er noch ganz mit Papias überein, dass er sic hgleichfalls ausschliesslich an die Zwölfapostel hält. Das Lucas - Evangelium mochte er, wenn auch mit falscher Auslegung seines Vorworts, als Schrift eines Apostelschülers annehmen. Aber den Paulus hat Justinus nicht bloss nirgends erwähnt, sondern geradezu ausgeschlossen. Die Heidenbekehrung, welcher doch Paulus die Bahn gebrochen hat, lässt Justinus lediglich das Werk der Zwölfapostel sein [1]. Briefe des Paulus hat er ohne Zweifel schon gekannt, auch stillschweigend benutzt. Der Hebräerbrief, aber auch der Brief des Barnabas hat auf Justin schon merklichen Einfluss ausgeübt [2]. Aber aus den Paulus-Briefen nimmt er doch nur das, was ihm gerade passt, nichts weniger als die Lehre von dem rechtfertigenden Glauben. Nirgends verräth er Geistesverwandtschaft mit Paulus. Tjeenk-Willink kommt daher zu dem Ergebniss, dass Justinus zu den-

---

leitung in die biblischen Schriften, Bd. I. die Evangelien der Petriner oder Judenchristen, Halle 1832, und nach der Gegenschrift von K. Semisch, die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justinus, Hamb. und Gotha 1848, auf mein oben (S. 50, 4. 66, 5) angeführtes Werk verweisen, dazu auf die Abhandlung über „das eigenthümliche Evangelium Justin's“ (theol. Jahrbb. 1850, S. 400 f.). Vgl. auch Volkmar's Programm über Justin den Märtyrer und sein Verhältniss zu unsern Evangelien, Zürich 1853. Den Gebrauch eines ausserkanonischen Evangelium bei Justin kann selbst Tischendorf (a. a. O. S. 29 f.) nicht ganz in Abrede stellen.

[1]) Apol. I, 39, p. 78: *ἀπὸ γὰρ Ἱερουσαλὴμ ἄνδρες δεκαδύο τὸν ἀριθμὸν ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, καὶ οὗτοι ἰδιῶται λαλεῖν μὴ δυνάμενοι, διὰ δὲ θεοῦ δυνάμεως ἐμήνυσαν παντὶ γένει ἀνθρώπων, ὡς ἀπεστάλησαν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ διδάξαι πάντας τὸν τοῦ Χριστοῦ λόγον*, vgl. c. 45 p. 83, c. 49 p. 85, Dial. c. Tr. Iud. c 109 p. 336, c. 110 q. 337.

[2]) Justin's Bekanntschaft mit den Paulus-Briefen habe ich schon in der Schrift über Kanon und Kritik S. 27, Anm. 4 bemerkt. Jetzt ist sie nebst dem ganzen Verhältniss Justin's zu Paulus gründlich erörtert worden durch Herm. Diedr. Tjeenk-Willink, Justinus Martyr in zijne Verhouding tot Paulus, Zwolle 1867. Ueber die Benutzung des Barnabasbriefs bei Justin vgl. meine Anmerkungen zu Barnab. epi. c. 7 p. 23, 15 sq., c. 12 p. 40, 14 sq.

jenigen gehörte, welche die Abwendung von Paulus immer noch nicht überwunden hatten, dass er den Paulus am Ende gar noch als einen falschen Apostel angesehen habe. In Justin's Bestreitung Marcion's und der gnostischen Häretiker nimmt der holländische Gelehrte mittelbar eine Bestreitung des Paulus selbst als des Stammvaters aller Ketzereien wahr. Die Erlaubtheit des Genusses von Götzenopferfleisch, deren Behauptung Justinus an falschen (häretischen) Christen, mit ausdrücklicher Erwähnung falscher Apostel, heftig tadelt [1]), hat allerdings niemand anders als Paulus zuerst gelehrt. Die weitere Anerkennung, welche Paulus schon ausserhalb häretischer Kreise gefunden hatte, mag den Justin von offener Bestreitung desselben noch zurückgehalten haben. Die Apostelgeschichte wird er wohl gekannt haben, hat sie aber auf keinen Fall schon als kanonisch anerkannt [2]). Dagegen hat Justinus, ganz wie Papias, die Apokalypse des Apostels Johannes vollkommen, wenn auch noch nicht als heilige Schrift im eigentlichen Sinne, anerkannt [3]). Tjeenk-Willink l. l. p. 79 sq. hat bei Papias auch 1 Petri benutzt gefunden. Ich mache dieselbe Wahrnehmung mit 1 Johannis [4]). Justinus steht also immer noch erst an der Schwelle eines eigenen Schrift-Kanons N. T. Von der papianischen Zurücksetzung aller *βιβλία* ist er schon frei, aber noch nicht von einer ge-

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 35 p. 253 sagt der Jude: *καὶ γὰρ πολλοὺς τῶν τὸν Ἰησοῦν λεγόντων ὁμολογεῖν καὶ λεγομένων χριστιανῶν πυνθάνομαι ἐσθίειν τὰ εἰδωλόθυτα καὶ μηδὲν ἐκ τούτου βλάπτεσθαι λέγειν.* Solche Lehren verwirft Justin als Teufelslehren und erwähnt dabei auch falsche Apostel, welche Christus vorhergesagt habe: *ἀναστήσονται πολλοὶ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοαπόστολοι καὶ πολλοὺς τῶν πιστῶν πλανήσουσιν.*

[2]) Vgl. F. Overbeck, über das Verhältniss Justin's des Märtyrers zur Apostelgeschichte, Z. f. w. Th. 1872. III. S. 305 f.

[3]) Dial. c. Tr. c. 81, p. 308: *καὶ ἐπειδὴ καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ πιστεύσαντας προεφήτευσε καὶ μετὰ ταῦτα τὴν καθολικὴν καί, συνελόντι φάναι, αἰωνίαν ὁμοθυμαδὸν ἅμα πάντων ἀνάστασιν γενήσεσθαι καὶ κρίσιν.*

[4]) Justin Dial. c. Tr. c. 123 p. 353: *καὶ θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθαι καὶ ἐσμέν, οἱ τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ φυλάσσοντες.* Vgl. 1 Joh. 3, 1 *ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν καὶ ἐσμέν.*

wissen Ausschliesslichkeit der h. Schrift A. T. Die kanonischen Evangelien kennt Justinus immerhin alle vier; aber ausschliesslich hat er sie noch nicht gebraucht. Paulus - Briefe nebst Hebräerbrief und Apostelgeschichte kennt er, aber durchaus noch nicht als kanonische Schriften und ohne alle wirkliche Anerkennung des Paulus. Eher hält er es mit urapostolischen Schriften, 1 Petri, 1 Johannis, namentlich mit der Johannes-Apokalypse.

Die judenchristliche Ausschliessung des Paulus und seiner Schriften hat sich also auch bei rechtgläubigen Christen lange genug erhalten. Am ersten fand noch das Lucas-Evangelium Eingang, welches seinen Paulinismus zwar keineswegs verhehlt, aber doch nicht ausdrücklich ausgesprochen hat. Und zuletzt musste man auch auf der nicht paulinischen Seite von den Paulus-Schriften mehr und mehr Kenntniss nehmen. Auf der paulinischen Seite war man von vorn herein im Allgemeinen nicht so ausschliesslich, dass man nicht auch urapostolische Schriften angenommen hätte. In dem fortschrittlich paulinischen Briefe des Barnabas (vom J. 97) finden wir das Matthäus-Evangelium häufig, sogar als h. Schrift (s. o. S. 38), einmal (c. 4 p. 8, 17 sq.) auch die Johannes - Apokalypse benutzt. Nur der extreme Paulinismus eines Marcion wollte von allem Urapostolischen nichts wissen. Andrerseits bleibt es Thatsache, dass unter M. Aurelius (161—180), wie die Homilien des römischen Clemens lehren, selbst das paulusfeindlichste Judenchristenthum die Evangelien des Lucas und des Johannes, schon anerkannte. Diese Thatsache weist darauf hin, dass der ursprüngliche Gegensatz gegen paulinische Schriften doch schon zu ermatten anfing.

Blicken wir zurück, so finden wir wohl von vorn herein den Anfang einer Uebertragung des Bibel-Begriffs auf christliche Schriften bei dem ersten Evangelium. Aber die christlichen βιβλία werden doch von Papias noch hinter die mündliche Ueberlieferung, bei Justinus noch ausserhalb der auf das A. T. beschränkten h. Schrift gestellt. In Hinsicht der Evangelien überschreitet Papias das einzige Evangelium der Judenchristen, den hebräischen Matthäus, welchem Marcion mit einem ebenso einzigen, paulinisch-gnostischen Evangelium gegenübertrat, noch lediglich durch das Marcus-Evangelium.

Justinus lässt von dem Zusammenhang mit dem hebräischen Matthäus nichts mehr merken und mag bereits die vier kanonischen Evangelien gebraucht haben, aber keineswegs ausschliesslich. Das paulinische Lucas-Evangelium lernte man immer mehr von der gnostischen Bearbeitung Marcion's unterscheiden, so dass es bei Justinus und Hegesippus Anerkennung erhielt, ehe die Apostelgeschichte Eingang fand. Auch die Paulus-Briefe sind ausserhalb paulinischer Kreise höchstens bekannt, keineswegs schon anerkannt[1]). Dagegen ward die Apokalypse des Urapostels Johannes, abgesehen von den Ebioniten, welche sie bei Seite stellten, und von dem paulinisch-gnostischen Marcion, überall anerkannt. Und Briefe mit urapostolischen Namen, wie 1 Petri und 1 Johannis, fanden bei Papias und Justinus Eingang.

II. Der NTliche Schrift - Kanon der altkatholischen Kirche.

Mit der ausdrücklichen Anerkennung des Paulus neben Petrus (und den übrigen Zwölfaposteln) betreten wir den Boden der katholischen Kirche. Dadurch, dass zu der Anerkennung der Urapostel und der urapostolischen Schriften die Anerkennung des Paulus und der Paulus-Schriften hinzukam, erhielt man einen gesammtapostolischen Schrift-Kanon, d. h. eben den neuen Schrift-Kanon der katholischen Kirche, in welcher der ursprüngliche Gegensatz des urapostolischen und des paulinischen Christenthums aufhörte. „Pe-

---

[1]) Nur eine paulinische Schrift, wie die schon dem Tertullian (adv. Marcion. V, 1. Scorp. c. 13) bekannten, von Origenes (Hom. in Ios. XV, 6) ausdrücklich bezeugten Testamente der 12 Patriarchen, über deren Richtung ich auf die Bemerkungen in der Z. f. w. Th. 1858. III. S. 395 f. 1871. II, S. 302 f. verweise, rechnet etwa am Ende dieses Zeitraumes die Paulus-Briefe nebst der Apostelgeschichte schon zu den heiligen Schriften Benjamin sagt hier c. 11 von seinem grossen Nachkommen Paulus: ἐν βίβλοις ταῖς ἁγίαις ἔσται ἀναγραφόμενος, καὶ τὸ ἔργον καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ.

trus und Paulus" ward das Losungswort der katholischen Einigung, zunächst in Rom, worauf der sog. (erste) Clemens-Brief (93—96 u. Z.) hinweist. Doch auch dieser gesammt-apostolische Schrift-Kanon hat die uns überlieferte Gestalt erst nach zwei Jahrhunderten allmälig erhalten und ist lange Zeit schwankend genug geblieben. Das älteste schriftliche Denkmal, welches den Namen und Begriff der katholischen Kirche darbietet, ist das Martyrium Polykarp's von Smyrna, welches bald nach dem 26. März 156 geschrieben sein wird [1]). In diesem von der Idee der katholischen Kirche durchdrungenen Schriftstücke (vergl. die Ueberschrift und c. 5. 8. 16. 19.) finden wir zwar neben dem synoptischen Evangelium (Matthäus) noch nicht das vierte, wohl aber neben der Johannes-Apokalypse schon Paulus-Briefe, auch den Hebräerbrief benutzt [2]). In den Ignatius-Briefen, welche schwerlich vor 166 geschrieben sind, werden Petrus und Paulus zusammengestellt (ad Rom. 4), wenn auch der innere Vorzug dem Paulus geblieben ist. Hier finden wir gleichfalls schon den Namen der katholischen Kirche (ad Smyrn. 8) und die beiden Grundbestandtheile des N. T. bezeichnet als das *εὐαγγέλιον* und die *ἀπόστολοι* [3]). Zu dem Evangelium gehört auch

---

[1]) Ueber das Martyrium Polykarp's kann ich nicht bloss auf ältere Ausführungen in meinem Buche über den Paschastreit (1860) S. 245 f. und in der Z. f. w. Th. 1861. III, S. 304 f. verweisen, sondern auch wegen des Todesjahres auf die Abhandlungen von Lipsius: der Märtyrertod Polykarp's, Z. f. w. T. 1874. II. S. 188 f., von mir: Polykarp von Smyrna, ebend. III. S. 305 f.

[2]) Die Beziehungen auf die Paulus-Briefe hat Steitz (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1861, S. 136) richtig hervorgehoben, vgl. Martyr. Polyc. c. 1 mit 1 Kor. 11, 1. 10, 33. Phil. 2, 4; c. 2 mit 1 Kor. 2, 9; c. 10 mit Röm. 13, 1. 7. Ich habe noch c. 15 (nach Euseb. K.-G. IV, 15, 35) eine Benutzung von Hebr. 6, 20 gefunden. Die Beziehung auf die Johannes-Apokalypse (1, 5. 17, 14. 19, 6, vgl. Matth. 25. 34. 40) liegt in der nachdrücklichen Hervorhebung des Königthums Christi (c. 9. 17. 21). Beziehungen auf das Johannes-Evang. sind nirgends zu finden, wie ich in Z. f. w. Th. 1861 S. 306 nachgewiesen zu haben meine.

[3]) Ad Magnesianos c. 5: *προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας. καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν.*

bereits das johanneische[1]). Nebenbei wird aber doch auch das Hebräer-Evangelium immer noch gebraucht[2]). In dem Apostolikon scheint der Ephesierbrief noch zu fehlen[3]). Das Schreiben der katholischen Gemeinden von Lugdunum und Vienna vom J. 177 (bei Euseb. K-G. V, 1. 2) zeigt uns vollends neben den Evangelien des Lucas und des Johannes die Apostelgeschichte, die Paulus-Briefe und die Johannes-Apokalypse, diese ausdrücklich als γραφή, schon im kirchlichen Gebrauche[4]). Eine christliche Schrift wird also schon ausdrücklich als „heilige Schrift" bezeichnet. Man darf jedoch auch die Berührung mit dem ausserkanonischen Protevangelium Iacobi nicht übersehen[5]). Zu derselben Zeit ward der erste Brief des römischen Clemens an die Korinthier in Korinth immer noch kirchlich verlesen[6]).

---

[1]) Vgl. Ignatius ad. Rom. c. 7 mit Joh. 6, 51 f., ad Philad. c. 7 mit Joh. 3, 8. Die ganze Theologie der Ignatiusbriefe fusst auf dem Johannes-Evang.

[2]) Vgl. Ignatius ad Smyrn. c. 3 und dazu o. S. 60, 2. Ganz grundlos ist die Leugnung dieser Thatsache bei Th. Zahn, Ignatius von Antioch. Gotha 1873, S. 601.

[3]) Vgl. meine apostol. Väter S. 279 f. Kann Pseudo-Ignatius schon einen eigenen Paulus-Brief an die Ephesier kennen, wenn er doch an die Ephesier c. 12 über Paulus schreibt: ὅς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ? Nach B. Weiss (theol. Stud. u. Krit. 1864. I. S. 148) wäre freilich der Eingang des Ignatiusbriefs ad. Ephes. dem paulinischen nachgebildet, was ich nicht finden kann, und bei Ignatius ad. Polycarp. c. 5. 6 soll die Nachbildung von Eph. 5, 26. 6, 13—17 kaum zu verkennen sein, was ich gleichfalls bezweifle.

[4]) Vgl. Euseb. K.-G. V, 1, 9. 10 mit Luc. 1, 6. 67 f.; 1, 22 mit Joh. 7, 38. 19, 34 f.; 1, 15 mit Joh. 16, 2; 2, 5 mit Apg. 7, 54 f.; 1, 6 mit Röm. 8, 18; 1, 17 mit 1 Tim. 3, 15; 1, 58: ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ Ὁ ἄνομος ἀνομησάτω ἔτι, καὶ ὁ δίκαιος δικαιωθήτω ἔτι mit Offenbarg. Joh. 22, 11.

[5]) A. a. O. 1, 9. 10 lesen wir von Vettius Epagathus: οὗ καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ἠκριβοῦτο ἡ πολιτεία, ὡς καίπερ ὄντα νέον συνεξισοῦσθαι τῇ τοῦ πρεσβυτέρου Ζαχαρίου μαρτυρίᾳ. Dass dieser Zacharias der Vater des Täufers sein soll, lehrt das gleich Folgende: πεπόρευτο γοῦν ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασι τοῦ κυρίου ἄμεμπτος, vgl. Luc. 1, 6.

[6]) Ueber den Brief des Dionysius von Korinth an Bischof Soter von Rom (167—175) bemerkt Eusebius K.-G. IV, 23, 11: ἐν αὐτῇ δὲ ταύτῃ (τῇ ἐπιστολῇ) καὶ τῆς Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους μέμνηται ἐπιστολῆς,

Mit dem gesammtapostolischen Schrift-Kanon der katholischen Kirche erhalten wir h. Schriften des N. T., welchen Theophilus von Antichiochien (um 180) schon göttliche Eingebung gleich denen des A. T. beilegt[1]). Allein Sarapion, des Theophilus zweiter Nachfolger als Bischof von Antiochien (um 190), zeigt uns doch noch die Allmäligkeit in der Beseitigung alter ausserkanonischer Evangelien durch die kanonischen [2]). Haben wir bei Papias die Presbytern als Träger der kirchlichen Ueberlieferung kennen gelernt, so sehen wir an Sarapion, dass die Bischöfe, diese Häupter der katholischen Kirche, auch die Hüter des NTlichen Schrift-Kanons waren. Wenn die Sammlung heiliger

---

δηλῶν ἀνέκαθεν ἐξ ἀρχαίου ἔθους ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας τὴν ἀνάγνωσιν αὐτῆς ποιεῖσθαι. λέγει γοῦν Τὴν σήμερον οὖν ἁγίαν κυριακὴν ἡμέραν διηγάγομεν, ἐν ᾗ ἀνέγνωμεν ὑμῶν τὴν ἐπιστολὴν, ἣν ἕξομεν ἀεί ποτε ἀναγινώσκοντες νουθετεῖσθαι, ὡς καὶ τὴν προτέραν ἡμῖν διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαν.

[1]) Ad Autolycum II, 22, p. 100: *ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει* (Joh. 1, 1) III, 12 p. 124 sq.: *ἀκόλουθα εὑρίσκεται καὶ τὰ τῶν προφητῶν καὶ τῶν εὐαγγελίων ἔχειν, διὰ τὸ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἑνὶ πνεύματι θεοῦ λελαληκέναι.* III, 14 p. 126 werden Paulus-Worte (1 Tim. 2, 2. Röm. 13, 7. 8) als *θεῖος λόγος* angeführt.

[2]) Sarapion hatte den Gemeinden von Rhossos in Kilikien die kirchliche Vorlesung des Petrus-Evangelium anfangs noch gestattet, bis er den Vorschub bemerkte, welchen dieses Evangelium der doketischen Häresie leistete, vgl. sein Schreiben bei Eusebius K.-G. VI, 12, 3—6; *ἡμεῖς γάρ, ἀδελφοί, καὶ Πέτρον καὶ τοὺς ἄλλους ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστόν, τὰ δὲ ὀνόματι αὐτῶν ψευδεπίγραφα ὡς ἔμπειροι παραιτούμεθα, γινώσκοντες ὅτι τὰ τοιαῦτα οὐ παρελάβομεν. ἐγὼ γὰρ γενόμενος παρ' ὑμῖν ὑπενόουν τοὺς πάντας ὀρθῇ πίστει προσφέρεσθαι καὶ μὴ διελθὼν τὸ ὑπ' αὐτῶν προφερόμενον ὀνόματι Πέτρου εὐαγγέλιον εἶπον ὅτι εἰ τοῦτό ἐστι μόνον τὸ δοκοῦν ὑμῖν παρέχειν μικροψυχίαν, ἀναγινωσκέσθω. νῦν δὲ μαθών, ὅτι αἱρέσει τινὶ ὁ νοῦς αὐτῶν ἐνεφώλευεν ἐκ τῶν λεχθέντων μοι σπουδάσω πάλιν γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς, ὥστε, ἀδελφοί, προσδοκᾶτέ με ἐν τάχει. ὑμεῖς* (*ἡμεῖς* codd.) *δέ, ἀδελφοί, καταλαβόμενοι, ὁποίας ἦν αἱρέσεως ὁ Μαρκιανὸς καὶ ἑαυτῷ ἠναντιοῦτο μὴ νοῶν ἃ ἐλάλει, μαθήσεσθε ἐξ ὧν ὑμῖν ἐγράφη. ἐδυνήθημεν γὰρ παρ' ἄλλων τῶν ἀσκησάντων αὐτὸ τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον, τουτέστι παρὰ τῶν διαδόχων τῶν καταρξαμένων αὐτοῦ, οὓς Δοκητὰς καλοῦμεν (τὰ γὰρ φρονήματα τὰ πλείονα ἐκείνων ἐστὶ τῆς διδασκαλίας), χρησάμενοι παρ' αὐτῶν, διελθεῖν καὶ εὑρεῖν τὰ μὲν πλείονα τοῦ ὀρθοῦ λόγου τοῦ σωτῆρος, τινὰ δὲ προσδιεσταλμένα, ἃ καὶ ὑπετάξαμεν ὑμῖν.*

Schriften des A. T. hauptsächlich durch die Schriftgelehrten zu Stande kam, so wird der NTliche Schrift-Kanon namentlich ein Werk der katholischen Bischöfe sein, welche freilich unter einander noch lange nicht durchaus einig wurden.

Den werdenden Schrift-Kanon des N. T. stellt uns noch der Assyrier Tatianus dar, ein Schüler Justin's[1]). Eusebius berichtet noch von blossem Hörensagen, dass Tatianus das Diatessaron, eine Art Harmonie von vier Evangelien, verfasst und bei dem Apostel (Paulus) manche Worte willkürlich umgeändert habe[2]). Auch Epiphanius scheint das Werk, von welchem er sagt, dass es bei einigen Hebräer-Evangelium genannt ward, nicht näher gekannt zu haben[3]). Ein Diatessaron Tatian's, welches mit Joh. 1, 1 begann, hat nun der Syrer Ephräm († um 378), welcher kein Griechisch verstand, also das Werk in syrischer Uebersetzung gehabt haben wird, einer eigenen Auslegung gewürdigt[4]). Theodoret von

---

[1]) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 28, 1 (griechisch bei Euseb. K.-G. IV, 29, 2. 3), den liber adv. omnes haereses (hinter Tertullian de praescr. haer.) c. 20 (52), Orig. Philosophum. VIII, 16, Epiphanius Haer. XLVI, 1, Theodoret haer. fab. I, 20.

[2]) K.-G. IV, 29, 6: *ὁ μέντοι γε πρότερος αὐτῶν (τῶν Σεουηριανῶν) ἀρχηγὸς ὁ Τατιανὸς συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθεὶς τὸ διὰ τεσσάρων τοῦτο προσωνόμασεν, ὃ καὶ παρά τισιν εἰσέτι νῦν φέρεται. τοῦ δὲ ἀποστόλου φασὶ τολμῆσαί τινας αὐτὸν μεταφράσαι φωνάς, ὡς ἐπιδιορθούμενον αὐτῶν τὴν τῆς φράσεως σύνταξιν.*

[3]) Haer. XLVI, 1: *λέγεται δὲ τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον ὑπ' αὐτοῦ γεγενῆσθαι, ὅπερ κατὰ Ἑβραίους τινὲς καλοῦσι.*

[4]) Der jakobitische Bischof Dionysius Bar-Salibi in Mesopotamien († 1171) sagt in der Vorrede zu Marc. c. 9 (Assemani Biblioth. orient. II. p. 159 sq.): Tatianus, discipulus Iustini philosophi et martyris, elegit e quatuor illis evangeliis et contexuit et confecit evangelium, quod Diatessaron nuncupavit (i. e. miscellanea). hoc scriptum interpretatus est Mar Ephraemus. exordium eius fuit: Ab initio erat verbum (Ioan. I. 1). Elias Salamensis, qui et Aphthonius, digessit evangelium instar [illius] Diatessaron, quod Ammonius confecerat, ab Eusebio commemoratus in prooemio canonum evangelio appositorum. hoc Diatessaron quaesivit iste Elias, sed non invenit. quapropter composuit aliud illi simile. reprehendit autem Elias identidem canones Eusebii et manifesta fecit eorum menda. id vero exemplar, quod Elias elaboravit, haud crebro reperitur.

Cyrus († 457) lernte Tatian's Diatessaron, welches in seiner Diöcese verbreitet war, näher kennen und fand, dass es die Genealogieen Jesu nicht enthielt, auch nichts, was die davidische Abstammung Jesu aussagt, wesshalb er das Werk unterdrückte[1]. Zu Mt. 27, 49 war der Lanzenstich aus Joh. 19, 34 eingeschaltet[2], und Lucas 7, 42 lautete etwas anders[3]. Alles dieses stellt uns eine Evangelien-Harmonie dar, welche mit Joh. 1, 1 begann, die Evangelien des Matthäus, Lucas und Johannes, ohne Zweifel auch das des Marcus, in sich aufgenommen, aber die Genealogieen Jesu (Mt. 1, 1—17, Luc. 3, 23—28) und alles, was sich auf die davidische Abstammung Jesu bezog, weggelassen hatte, dagegen vielleicht solche Zuthaten bot, dass sie auch das Hebräer-Evangelium genannt werden konnte. Das Diatessaron Tatian's ist jedoch in neuern Zeiten sehr streitig geworden. Anstatt einer fast ganz aus den kanonischen Evangelien geschöpften Harmonie fand Credner[4] hier, wie bei Justinus, das judenchristliche Petrus-Evangelium wieder, welches man erst seit dem von Theodoret bezeugten kirchlichen Anstoss durch eine andre, ganz unsern vier kanonischen Evangelien sich anschliessende Harmonie verdrängt habe. Die gewichtigen Gegengründe H. A. Da-

---

[1] Haer. fab. I, 20: *Τατιανὸς δὲ ὁ Σύρος σοφιστὴς ἐγεγόνει τὸ πρῶτον, ἔπειτα δὲ καὶ τοῦ θεσπεσίου Ἰουστίνου τοῦ μάρτυρος ἐγεγόνει φοιτητής. οὗτος καὶ τὸ διὰ τεσσάρων καλούμενον συντέθεικεν εὐαγγέλιον, τάς τε γενεαλογίας περικόψας καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα γεγεννημένον τὸν κύριον δείκνυσιν. ἐχρήσαντο δὲ τούτῳ οὐ μόνον οἱ τῆς ἐκείνου συμμορίας, ἀλλὰ καὶ οἱ τοῖς ἀποστολικοῖς ἑπόμενοι δόγμασι, τὴν τῆς συνθήκης κακουργίαν οὐκ ἐγνωκότες, ἀλλ' ἁπλούστερον ὡς συντόμῳ τῷ βιβλίῳ χρησάμενοι. εὗρον δὲ κἀγὼ πλείους ἢ διακοσίους βίβλους τοιαύτας ἐν ταῖς παρ' ἡμῖν ἐκκλησίαις τετιμημένας. καὶ πάσας ἀναγαγὼν ἀπεθέμην καὶ τὰ τῶν τεττάρων εὐαγγελιστῶν ἀντεισήγαγον εὐαγγέλια.*

[2] Ein Scholiast zu der Evangelien-Handschrift 72 (im Brit. Museum Harleian. 5647, aus dem 11. Jahrh.) bemerkt zu Matth. 27, 49, wo auch ansehnliche Hss. (ℵABCLUΓ. Gat. mm.) den johanneischen Lanzenstich einschalten: *ὅτι εἰς τὸ καθ' ἱστορίαν εὐαγγέλιον Διοδώρου καὶ Τατιανοῦ καὶ ἄλλων διαφόρων ἁγίων πατέρων τοῦτο προσκεῖται.*

[3] Scholz, Novum Testam. graec. I. p. 243: *τίνα αὐτῶν πλεῖον ἠγάπησεν*, Tatian.

[4] Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften I, S. 437—452, Geschichte des NTlichen Kanon S. 18 f.

niel's[1]) hat Credner schwerlich widerlegt mit den Worten: „Diesem in meinen Beiträgen aufgestellten Ergebniss trat zuerst Daniel mit unhaltbaren Einwürfen entgegen, die, je oberflächlicher sie waren, desto willigeren Beifall fanden". Andrerseits ist aber auch Semisch[2]) zu weit gegangen, indem er die Auslassungen Tatian's nur aus dem Streben nach möglichster Abkürzung erklärte[3]), die Benennung „Hebräer-Evangelium" gänzlich zurückwies[4]), dieses Diatessaron also für eine rein kanonische Evangelien-Harmonie ausgab. Ein untergeschobenes Diatessaron Tatian's kann Dionysius Bar-Salibi nicht im Auge gehabt haben, da er auch Ephräm's Auslegung desselben kennt. Auch unterscheidet er das Diatessaron Tatian's scharf genug von dem des Ammonius und dem diesem nachgemachten Werke des Elias Salamensis. Die beiden ersten Werke hat Dionysius in seinen Commentaren zum N. T. bestimmt angeführt[5]). Um so weniger ist ist bei ihm jene Verwechselung der beiden Evangelien-Harmonien des Tatianus und des Ammonius anzunehmen, welche sich bei Bar-Bahlul im 10. Jahrhundert[6]), dann bei Barhebräus († 1286), dem jakobitischen Bischofe von Tagrit[7]),

---

[1]) Tatianus der Apologet, Halle 1837, S. 87—111.

[2]) Tatiani Diatessaron, Vratislav. 1856.

[3]) A. a. O. p. 26 sq. Dass Tatianus die Genealogieen Jesu und seine Abstammung von David ausmerzte, wird wohl damit zusammenhängen, dass er die Ehe überhaupt verwarf, vgl. Irenäus a. a. O. und Clemens v. Alex. Strom. III, 12, 81 p. 547.

[4]) A. a. O. p. 28. Die Benennung sollte lediglich von der oberflächlichen Wahrnehmung herrühren, dass in Tatian's Diatessaron, wie in dem Hebräer-Evang. die Genealogieen Jesu fehlten.

[5]) Vgl. Assemani Bibl. or. II, p. 158.

[6]) In dem Lexicon syriacum bei Castelli Lexicon heptaglotton fol. 696, ed. Michaelis I, p. 192: Diatessaron, ita vocantur quatuor evangelia. haec in Alexandria a Tatiano episcopo scripta asservantur.

[7]) In dem Horreum mysteriorum bei Assemani Bibl. or. I, p. 57 sq.: Eusebius Caesariensis quum videret corruptelas, quas commiserat Ammonius Alexandrinus in evangelio Diatessaron (i. e. miscellanea) nuncupato, cuius exordium: Ab initio erat verbum (Ioan. I, 1), et quod Mar Ephraemus interpretatus est, tuitus est integrum quatuor evangeliorum corpus, sed consensionem verborum significavit ope canonum, argumento in capita distributo.

findet. Der nestorianische Ebed Jesu, Metropolit von Nisibis († 1318), hat vollends die Personen des Tatianus und des Ammonius mit einander verwechselt [1]). Spielarten und Nachbildungen scheint das Diatessaron Tatian's allerdings mehrere gehabt zu haben [2]). Auch nach dem Abendlande kam eine Evangelien-Harmonie, von welcher Victor von Capua (546), aber fälschlich, vermuthete, dass sie die des Tatianus sei [3]). Eine andere Evangelien-Harmonie unter dem Namen des Ammo-

---

[1]) Assemani Bibl. or. III 1, p. 12: Evangelium, quod collegit vir Alexandrinus Ammonius, qui etiam Tatianus, et quod nuncupavit Diatessaron. Es hat daher nichts auf sich, wenn Credner (Gesch. des NTlichen Kanon S. 20 f.) auf eine Stelle aus Ebed Jesu in A. Mai Scriptorum veterum nova collectio, Tom. X, Rom. 1838, p. 191 hinweist: Tatianus quidam philosophus cum evangelistarum loquentium sensum suo intellectu cepisset et scopum scriptionis illorum divinae in mente sua fixisset, unum ex quatuor illis admirabile collegit evangelium, quod et Diatessaron nominavit, in quo cum cautissime seriem rectam eorum, quae a salvatore dicta ac gesta fuere, servasset, ne unam quidem dictionem e suo addidit.

[2]) Vgl. Semisch l. l. p. 10 not. 1 über eine arabische Handschrift (bei A. Mai Scriptorum vett. nov. coll. IV, p. 14): sacrosanctum evangelium .... vulgo Diatessaron nuncupatum .... auctore Tatiano Syro, mit dem Anfang: Exordium primum evangelii ex Marco dixit: Initium praedicationis Iesu Christi, Iohannes: In principio erat verbum rel.

[3]) Victor sagt in der Vorrede zu seiner lateinischen Uebersetzung der Consonantia evangeliorum Folgendes: Ex historia quoque eius (Eusebii) comperi, quod Tatianus vir eruditissimus et orator illius temporis clarissimus unum ex quatuor compaginaverit evangelium, cui titulum Diapente imposuit. — — licet profanis implicitus erroribus, non inutile tamen exhibens studiosis exemplum, hoc evangelium, ut mihi videtur, solerti compaginatione disposuit. et forsitan adhuc beati Iustini adhaerens lateri, illius eruditionis merito hoc opus explicuit. arbitror enim propterea, non Ammonii, sed huius esse editionem memorati voluminis, quod Ammonius Matthaei fertur relationi evangelistarum reliquorum discretos annexuisse sermones. hic vero S. Lucae principia sunt assumpta, licet ex maxima parte evangelio S. Matthaei reliquorum tria coniunxerit, ut iure ambigi possit, utrum Ammonii an Tatiani inventio eiusdem operis debeat aestimari. Das Werk kann schon desshalb dem Tatianus nicht angehören, weil es die Genealogie und die davidische Abstammung Jesu enthält, auch mit Luc. 1, 1 Quoniam multi conati sunt beginnt. Dennoch blieb der Name Tatian's in der altdeutschen Uebersetzung, ed. Palthenius, Gryphisw. 1706, zuletzt herausgegeben von J. A. Schmeller, Vien. 1841 und von C. W. Grein, Heliand-Studien I, Cassel

nius [1]) beginnt wohl mit Johannes 1, 1: In principio erat verbum, lässt aber die Genealogie Jesu nur zur Abkürzung aus und kann ebenso wenig das Diatessaron Tatian's sein. Der ächte Tatianus hat in seinem Diatessaron mit dem Stoffe der kanonischen Evangelien jedenfalls noch ziemlich frei gewaltet. So hat er sich denn auch bei den Paulus-Briefen noch die Freiheit genommen, nicht bloss im Texte zu ändern (s. o. S. 75, Anm. 2), sondern auch einige, wahrscheinlich 1. 2 Timoth., wegen ihrer Bestreitung der asketischen Lebensweise ganz zu verwerfen [2]).

Clemens von Alexandrien († nach 211 u. Z.) hat das N. T. als das *εὐαγγέλιον* und die *ἀπόστολοι* zusammengefasst [3]). In seinen Hypotyposen hat er, wie Eusebius sagt, die ganze testamentische Schrift mit Einschluss des Hebräerbriefs, welchen er als Uebersetzung einer hebräischen Urschrift des Paulus ansah, auch Antilegomena, wie den Brief des Judas und die übrigen katholischen Briefe, ausserdem den Brief des Barnabas und die Apokalypse des Petrus erörtert [4]). Die Stromata des Clemens machen Gebrauch von

---

1869. Gedruckt ward das Werk zuerst als: Quatuor evangeliorum consonantia, ab Ammonio Alexandrino congesta ac a Victore Capuano episcopo translata, Mogunt. in aedibus Ioan. Schöffer. 1523, vgl. Biblioth. Patrum max. Tom. III, p. 265 sq. Victor's Angabe, dass Tatianus sein Werk Diapente nannte, wollten schon Grotius u. A. auf den Mitgebrauch des Hebräer-Evang. beziehen, wogegen man schon lange vor Semisch (l. l. p. 28) hier einen blossen lapsus calami erkannt hat, da Victor sich ja ganz an Eusebius hält.

[1]) Evangelicae historiae ex IV Evangelistis perpetuo tenore continuata narratio, ex Ammonii Alexandrini fragmentis quibusdam e graeco per Ott. Luscinium versa etc. Aug. Vind. 1523 u. ö.

[2]) Hieronymus Comm. in epi. ad Tit. prooem. (Opp. IV, 407): sed Tatianus, Encratitarum patriarches, qui et ipse nonnullas Pauli epistolas repudiavit, hanc vel maxime, hoc est ad Titum, apostoli pronunciandam credidit, parvi pendens Marcionis et aliorum, qui cum eo in hac parte consentiunt, assertionem.

[3]) Strom. V. 5, 31, p. 664: *τοῦ εὐαγγελίου καὶ τῶν ἀποστόλων ὁμοίως τοῖς προφήταις ἅπασι.* VII, 11, 88 p. 784: *νόμου καὶ προφητῶν ὁμοῦ καὶ ἀποστόλων σὺν καὶ τῷ εὐαγγελίῳ.*

[4]) Eusebius K.-G. VI, 14, 1. 2 sagt von Clemens: *ἐν δὲ ταῖς Ὑποτυπώσεσι, ξυνελόντι εἰπεῖν, πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς ἐπιτετμημένας πεποίηται τὰς διηγήσεις, μηδὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθών, τὴν Ἰούδα*

den Briefen an die Hebräer, des Barnabas, des Clemens und des Judas [1]). Ohne Bedenken führt Clemens auch sonst den Barnabas und den römischen Clemens in Hinsicht ihrer Briefe als Apostel an [2]), den Hirten des Hermas als eine göttliche Offenbarung [3]). Das N. T. des alexandrinischen Clemens enthält also mehr als den uns überlieferten Bestand, nämlich auch den Brief des Barnabas und die Apokalypse des Petrus, gewissermassen auch den (ersten) Brief des römischen Clemens, den Hirten des Hermas, ferner die Predigt des Petrus (und Paulus), welche Clemens häufig und mit Achtung anführt [4]), wohl auch

---

λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολάς, τήν τε Βαρνάβα καὶ τὴν Πέτρου λεγομένην ἀποκάλυψιν· καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους δὲ ἐπιστολὴν Παύλου μὲν εἶναί φησι, γεγράφθαι δὲ Ἑβραίοις ἑβραϊκῇ φωνῇ, Λουκᾶν δὲ φιλοτίμως αὐτὴν μεθερμηνεύσαντα ἐκδοῦναι τοῖς Ἕλλησιν. Cassiodorius institutio divinarum scripturarum c. 8: in epistolis autem canonicis Clemens Alexandrinus presbyter, qui et Stromatheus vocatur, id est in epistola sancti Petri prima, sancti Ioannis prima et secunda et Iacobi attico sermone declaravit. Photius Bibl. cod. 100 bezeichnet die Hypotyposen als Auslegungen *τοῦ θείου Παύλου τῶν ἐπιστολῶν καὶ τῶν καθολικῶν.*

[1]) Eusebius K.-G. VI, 13, 6: *κέχρηται δ' ἐν αὐτοῖς* (den *Στρωματεῖς*) *καὶ ταῖς ἀπὸ τῶν ἀντιλεγομένων γραφῶν μαρτυρίαις, τῆς τε λεγομένης Σολομῶντος σοφίας καὶ τῆς Ἰησοῦ τοῦ Σιρὰχ καὶ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς, τῆς τε Βαρνάβα καὶ Κλήμεντος καὶ Ἰούδα.*

[2]) Strom. II, 6, 31 p. 445: *εἰκότως οὖν ὁ ἀπόστολος Βαρνάβας* (c. 1 p. 2, 16 sq.) *Ἀφ' οὗ, φησίν, ἔλαβον μέρους κτλ*, ebend. II, 7, 35 p. 447: *καὶ Βαρνάβας ὁ ἀπόστολος* (c. 4, p. 10, 22 sq) *Οὐαὶ οἱ συνετοὶ παρ' ἑαυτοῖς κτλ.*, ebend. IV, 17, 107, p. 609 sq.: *καὶ μὴν ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ ὁ ἀπόστολος Κλήμης* (Clem. Rom. epi. I. p. 4, 5 sq.) — *λέγει κτλ.*

[3]) Strom. I, 29, 281 p. 426: *θείως τοίνυν ἡ δύναμις ἡ τῷ Ἑρμᾷ κατὰ ἀποκάλυψιν λαλοῦσα Τὰ ὁράματά φησι καὶ τὰ ἀποκαλύμματα κτλ.* (vgl. Pastor. Vis. III, 4, p. 18, 14 sq.). II, 1, 3 p. 430: *φησὶ γὰρ ἐν τῷ ὁράματι τῷ Ἑρμᾷ ἡ δύναμις ἡ φανεῖσα* (vgl. Pastor. Vis. III, 3 p. 17, 8. 9). VI, 15, 131 p. 806 (vgl. Pastor. Vis. II, 1 p. 9, 1 sq.) Weiteres s. in meinem Nov. Test. e. can. rec. fasc. III. Prolegg. p. XI.

[4]) Vgl. mein Nov. Test. e. can. rec. IV. p. 66 sq. Excerpta ex prophet. § 58 p. 1004: *ὡς Πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι.* Strom. I, 29, 182 p. 427: *ἐν δὲ τῷ Πέτρου κηρύγματι.* II, 15, 68 p. 465: *ὁ Πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι.* VI, 5, 39 p. 759: *Πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι λέγει.* 5, 40 p. 760: *αὐτὸς διασαφήσει Πέτρος ἐπιφέρων κτλ.* 5, 41 p. 760 (Petrus) *ἐποίσει πάλιν ὧδέ πως.* 5, 42. 43 p. 761 sq.: *δηλώσει πρὸς τῷ Πέτρου κηρύγματι ὁ ἀπόστολος λέγων Παῦλος.* 5, 43 p. 762: *διὰ τοῦτο φησὶν ὁ Πέτρος κτλ.* 6, 48, p. 764 sq.: *αὐτίκα ἐν τῷ Πέτρου κηρύγματι ὁ κύριός φησι πρὸς*

die Acta Pauli[1]), ohne Zweifel die Ueberlieferungen des Matthias[2]). Gebraucht Clemens doch selbst die in ihrer ersten Hälfte mit dem Barnabas-Briefe verwandte Schrift: *Δύο ὁδοὶ ἢ κρίμα Πέτρου* als heilige Schrift[3]). Auch die Evangelien nach den Hebräern[4]) und nach den Aegyptiern[5]) führt Clemens noch an, freilich bestimmt unterscheiden von den kirchlichen Evangelien[6]), aber doch auch so, dass die Grenzscheide des Kanonischen und des Apokryphischen wieder verwischt wird[7]).

Hier galt es also, das Schwanken aufzuheben, das Kanonische und das Unkanonische bestimmt abzugrenzen. Das war ein Hauptbestreben des Origenes († 254), welcher die gangbaren Schriften des N. T. in anerkannte (*ὁμολογούμενα*) und bezweifelte (*ἀμφιβαλλόμενα*) unterschied. Die Hauptstellen des Origenes über den Kanon des N. T. hat Eusebius K.-G. VI, 25, 3—14 zusammengestellt:

τοὺς μαθητὰς μετὰ τὴν ἀνάστασιν. 7, 58 p. 769: *ὁ Πέτρος γράφει.* 15, 128 p. 804: *ὅθεν καὶ ὁ Πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι περὶ τῶν ἀποστόλων λέγων φησίν.*

[1]) Strom. VII, 11, 63 p. 869, vgl. mein Nov. Test. e. can. rec. IV, p. 73.

[2]) Strom. II, 9, 45 p. 452: *καὶ Ματθίας ἐν ταῖς παραδόσεσι παραινῶν Θαύμασον τὰ παρόντα.* VII, 13, 82 p. 882: *λέγουσι δὲ ἐν ταῖς παραδόσεσι Ματθίου τὸν ἀπόστολον παρ' ἕκαστα εἰρηκέναι.* Vgl. mein Nov. Test. e. c. r. IV, 50 sq.

[3]) Strom. I, 20, 100 p. 377: *οὗτος κλέπτης ὑπὸ τῆς γραφῆς εἴρηται. φησὶ γοῦν Υἱέ, μὴ γίνου ψεύστης· ὁδηγεῖ γὰρ τὸ ψεῦσμα πρὸς τὴν κλοπήν.* Vgl. Lagarde, Reliquiae iuris eccles. antiq. Lips. 1856. praefat. p. XIX, mein Nov. Test. e. can. rec. p. 98, 23. 24.

[4]) Strom. II, 9, 45 p. 453: *ἢ κἂν τῷ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίῳ γέγραπται,* vgl. mein Nov. Test. e. c. r. IV, p. 16, 8. 9.

[5]) Strom. III, 9, 63 p. 539. 13, 93 p. 553, vgl. mein Nov. Test. e. c. r. IV, p. 43 sq.

[6]) Strom. III, 13, 95 p. 553: *πρῶτον μὲν οὖν ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέτταρσιν εὐαγγελίοις οὐκ ἔχουσιν τὸ ῥητόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους.*

[7]) Wenigstens das ausserkanonische Christuswort *Γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται,* welches wahrscheinlich in dem nazaräischen Hebräer-Evangelium (p. 17, 20 m. Ausgabe) stand (vgl. auch oben S. 44, Anm.), führt Clem. v. Alex. Strom. I, 28, 177 p. 425 als Schriftstelle (*γραφή*) an, vgl. II, 4, 15 p. 436. VI, 10, 8 p. 780.

ἐν δὲ τῷ πρώτῳ τῶν εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον (Opp. III, 440), *τὸν ἐκκλησιαστικὸν φυλάττων κανόνα, μόνα τέσσαρα εἰδέναι εὐαγγέλια μαρτύρεται, ὧδέ πως γράφων, ὡς ἐν παραδόσει μαθὼν περὶ τῶν τεσσάρων εὐαγγελίων, ἃ καὶ μόνα ἀναντίῤῥητά ἐστιν ἐν τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ·*

Ὅτι πρῶτον μὲν γέγραπται τὸ κατὰ τόν ποτε τελώνην, ὕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ Ματθαῖον, ἐκδεδωκότα αὐτὸ τοῖς ἀπὸ ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασι, γράμμασιν ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον· δεύτερον δὲ τὸ κατὰ Μάρκον, ὡς Πέτρος ὑφηγήσατο αὐτῷ, ὃν καὶ υἱὸν ἐν τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ διὰ τούτων ὡμολόγησε φάσκων Ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου (1 Petr. 5, 13). *καὶ τρίτον τὸ κατὰ Λουκᾶν, τὸ ὑπὸ Παύλου ἐπαινούμενον εὐαγγέλιον, τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πεποιηκότα· ἐπὶ πᾶσι τὸ κατὰ Ἰωάννην.*

An die vier kanonischen Evangelien wird sich auch bei Origenes zunächst die Apostelgeschichte angeschlossen haben, welche erst hinterher (s. u. S. 83) beiläufig erwähnt wird. Die zweite Stelle, welche Eusebius mittheilt, Tom. V, 3 in Ioan. (Opp. IV, 95) bezieht sich auf die Briefe:

καὶ ἐν τῷ πέμπτῳ δὲ τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην ἐξηγητικῶν ὁ αὐτὸς ταῦτα περὶ τῶν ἐπιστολῶν τῶν ἀποστόλων φησίν·

Ὁ δὲ ἱκανωθεὶς διάκονος γεγενῆσθαι τῆς καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος, ἀλλὰ πνεύματος, Παῦλος, ὁ πεπληρωκὼς τὸ εὐαγγέλιον ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ καὶ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ (Röm. 15, 19), *οὐδὲ πάσαις ἔγραψεν αἷς ἐδίδαξεν ἐκκλησίαις, ἀλλὰ καὶ αἷς ἔγραψεν, ὀλίγους στίχους ἐπέστειλε. Πέτρος δέ, ἐφ᾽ ᾧ οἰκοδομεῖται ἡ Χριστοῦ ἐκκλησία, ἧς πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσι, μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν, ἔστω δὲ καὶ δευτέραν· ἀμφιβάλλεται γάρ. τί δεῖ περὶ τοῦ ἀναπεσόντος ἐπὶ τὸ στῆθος λέγειν τοῦ Ἰησοῦ, Ἰωάννου, ὃς εὐαγγέλιον ἓν καταλέλοιπεν, ὁμολογῶν δύνασθαι τοσαῦτα ποιήσειν, ἃ οὐδὲ ὁ κόσμος χωρῆσαι ἐδύνατο* (Joh. 21, 25); *ἔγραψε δὲ καὶ τὴν ἀποκάλυψιν, κελευσθεὶς σιωπῆσαι καὶ μὴ γράψαι τὰς τῶν ἑπτὰ βροντῶν φωνάς* (Apocal. 10, 4). *καταλέλοιπε καὶ ἐπιστολὴν πάνυ ὀλίγων στίχων, ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην· ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι ταύτας· πλὴν οὐκ εἰσὶ στίχων ἀμφότεραι ἑκατόν.*

Da erhalten wir als anerkannte Schriften: die Paulus-Briefe ohne genauere Angabe, den 1. Petrus-, den 1. Johannes-Brief und die Johannes-Apokalypse, als bezweifelte 2 Petri,

2. 3 Johannis. Nehmen wir noch andere Stellen des Origenes hinzu, so erhalten wir die volle Siebenzahl der katholischen Briefe mit den ebenso bezweifelten Briefen des Jakobus und des Judas[1]). Unter den Paulus - Briefen fand Origenes aber den Brief an die Hebräer noch als bezweifelt vor, über welchen Eusebius noch folgende Aeusserung des Origenes mittheilt:

ἔτι πρὸς τούτοις περὶ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς ἐν ταῖς εἰς αὐτὸν ὁμιλίαις ταῦτα διαλαμβάνει·

Ὅτι ὁ χαρακτὴρ τῆς λέξεως τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιγεγραμμένης ἐπιστολῆς οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστόλου, ὁμολογήσαντος ἑαυτὸν ἰδιώτην εἶναι τῷ λόγῳ (2 Kor. 11, 6), τουτέστι τῇ φράσει, ἀλλά ἐστιν ἡ ἐπιστολὴ συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρα, πᾶς ὁ ἐπιστάμενος κρίνειν φράσεων διαφορὰς ὁμολογῆσαι ἄν. πάλιν τε αὖ ὅτι τὰ νοήματα τῆς ἐπιστολῆς θαυμάσιά ἐστι καὶ οὐ δεύτερα τῶν ἀποστολικῶν ὁμολογουμένων γραμμάτων, καὶ τοῦτο ἂν συμφῆσαι εἶναι ἀληθὲς πᾶς ὁ προσέχων τῇ ἀναγνώσει τῇ ἀποστολικῇ.

τούτοις μεθ' ἕτερα ἐπιφέρει λέγων·

ἐγὼ δὲ ἀποφαινόμενος εἴποιμ' ἄν, ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου ἐστίν, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος τὰ ἀποστολικὰ καὶ ὡσπερεὶ σχολιογραφήσαντός τινος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου. εἴ τις οὖν ἐκκλησία ἔχει ταύτην τὴν ἐπιστολὴν ὡς Παύλου, αὕτη εὐδοκιμείτω καὶ ἐπὶ τούτῳ. οὐ γὰρ εἰκῇ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασι. τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν, ἡ δὲ εἰς ἡμᾶς φθάσασα ἱστορία ὑπό τινων μὲν λεγόντων, ὅτι Κλήμης ὁ γενόμενος ἐπίσκοπος Ῥωμαίων ἔγραψε τὴν ἐπιστολήν, ὑπό τινων δέ, ὅτι Λουκᾶς ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὰς πράξεις.

---

[1]) Hom. VII, 1 in Ios. (Opp. II, 412): Petrus etiam duabus epistolarum suarum personat tubis, Iacobus quoque et Iudas. addit nihilominus atque et Ioannes tuba canere per epistolas suas et apocalypsim. Ueber den Jacobus-Brief vgl. in Ioan. Tom. XIX, 6 (Opp. IV, 306): ὡς ἐν τῇ φερομένῃ Ἰακώβου ἐπιστολῇ (Jac. 2, 20) ἀνέγνωμεν. Tom. XX, 10 (Opp. IV, 318): οὐ συγχωρηθὲν ἂν ὑπὸ τῶν παραδεχομένων τὸ Πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά ἐστιν (Jac. 2, 20). Ueber den Brief des Judas vgl. in Matth. Tom. XVII, 30 (Opp. III, 814): εἰ δὲ καὶ τὴν Ἰούδα πρόσοιτό τις ἐπιστολήν.

Der NTliche Kanon des Origenes besteht jedoch nicht bloss aus den vier kanonischen Evangelien, der Apostelgeschichte, den Paulus-Briefen, unter welchen der Hebräerbrief nicht allgemein anerkannt war, den 7 katholischen Briefen, unter welchen nur 1 Petri und 1 Johannis allgemein anerkannt waren, der Johannes-Apokalypse. Zu demselben gehörten noch andre *ἀμφιβαλλόμενα*. Auch ausserkanonische Evangelien hat Origenes erwähnt, das Hebräer-Evangelium noch mit fraglicher Anerkennung [1]), das Petrus-Evangelium nebst dem Buche (Protevangelium) des Jakobus wenigstens als Quelle einer gangbaren Ansicht [2]). Neben der kanonischen Apostelgeschichte kommen bei Origenes immer noch in Frage die Lehre (Predigt) des Petrus [3]) und die Acta des Paulus [4]). Ausser den genannten Briefen gebraucht Origenes immer noch mit Achtung den sog. 1. Clemens-Brief [5]), den

---

[1]) Tom. in Ioan. II, 6 (Opp. IV, 63 sq.): *ἐὰν δὲ προσίεταί τις τὸ καθ᾽ Ἑβραίους εὐαγγέλιον κτλ.*, Hom. XV, in Ierem. c. 4 (Opp. III, 224 sq.): *εἰ δέ τις παραδέχεται τό Ἄρτι ἔλαβέ με κτλ.* (vgl. das Hebräer-Evang. p. 16, 15—18 m. Ausg.). Tom. in Matth. XV, 14 vet. lat. interpr. (Opp. III, 671 sq.): scriptum est in evangelio quodam, quod dicitur secundum Hebraeos, si tamen placet alicui suscipere illud, non ad auctoritatem, sed ad manifestationem propositae quaestionis (vgl. das Hebräer-Evang. p. 16, 33 sq. m. Ausg.).

[2]) In Matth. Tom. X, 17 (Opp. III, 462): *τοὺς δὲ ἀδελφοὺς Ἰησοῦ φασί τινες εἶναι, ἐκ παραδόσεως ὁρμώμενοι τοῦ ἐπιγεγραμμένου κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου ἢ τῆς βίβλου Ἰακώβου, υἱοὺς Ἰωσὴφ ἐκ προτέρας γυναικὸς συνῳκηκυίας αὐτῷ πρὸ τῆς Μαρίας.*

[3]) De princ. praefat. c. 8. (Opp. I, 49): si vero quis velit nobis proferre ex eo libello, qui Petri doctrina appellatur, ubi salvator videtur ad discipulos dicere: „Non sum daemonium incorporeum", primo respondendum est ei, quoniam ille liber inter ecclesiasticos non habetur, et ostendendum, quia nec Petri est ipsa scriptura neque alterius cuiusdam, qui spiritu dei fuerit inspiratus. Dennoch äussert sich Origenes (in Ioan. Tom. XIII, 17, Opp. IV, 226) über das *Κήρυγμα Πέτρου* so, dass er nicht entscheiden will *περὶ τοῦ βιβλίου, πότερόν ποτε γνήσιόν ἐστιν ἢ νόθον ἢ μικτόν.*

[4]) De princ. I, 2, 3 (Opp. I, 54): unde et recte mihi dictus videtur sermo ille, qui in actibus Pauli scriptus est, quia „hic est verbum animal vivens". Auch Tom. XX, 12 in Ioan. (Opp. IV, 332) werden die *Παύλου πράξεις* nicht von der Hand gewiesen.

[5]) De princ. II, 3, 6 (Opp. I, 82 sq.): meminit sane Clemens apostolorum discipulus etiam eorum, quos *ἀντίχθονας* Graeci nominarunt (epi.

katholischen Brief des Barnabas sogar unter den h. Schriften [1]). Neben der Johannes-Apokalypse als einer unbestrittenen Schrift finden wir bei Origenes zwar nicht mehr die Petrus-Apokalypse, wohl aber immer noch den Hirten des Hermas als eine sehr nützliche, wie er meint, von Gott eingegebene Schrift, deren kanonische Geltung noch in Frage kommen könne [2]). Alles dieses bietet uns im christlichen Morgenlande noch keine scharfe Abgrenzung des NTlichen Schrift-Kanons dar.

In dem christlichen Abendlande stellt uns Irenäus, Bischof von Lugdunum seit 177 bis um 202, die vier kanonischen Evangelien bereits als eine abgeschlossene Viereinigkeit dar, als ein viergestaltiges, aber durch Einen Geist zusammengehaltenes Evangelium [3]). Irenäus kann es jedoch

---

I, 20 p. 24, 15 sq.). Select. in Ezech. VIII, 3 (Opp. III, 422): *φησὶ δὲ καὶ ὁ Κλήμης Ὠκέανος ἀπέραντος* (dieselbe Stelle). in Ioan. Tom. VI, 36 (Opp. IV, 153): *οὐκ ἀλόγως πιστεύσας ταῖς ἱστορίαις ὁ πιστὸς Κλήμης, ὑπὸ Παύλου* (Phil. 4, 3) *μαρτυρούμενος* (epi. I, 55 p. 57, 12 sq.).

[1]) c. Cels. I, 63 (Opp. I, 378): *γέγραπται δὲ ἐν τῇ Βαρνάβα καθολικῇ ἐπιστολῇ κτλ.* (vgl. Barnab. epi. c. 5 p. 14, 4. 5). de princ. III, 2, 4 (Opp. I, 140): eadem quoque Barnabas in epistola sua declarat (vgl. Barnab. epi. c. 18 p. 56, 2 sq.). Comm. in epi. ad Rom. (1, 24) lib. I. (Opp. IV, 473): sicut in multis scripturis invenimus etc. (vgl. Barnab. epi. l. l.).

[2]) Comm. in Rom. 16, 14 (Opp. IV, 683): puto autem, quod Hermas iste sit scriptor libelli illius, qui Pastor appellatur. quae scriptura valde mihi utilis videtur et ut puto divinitus inspirata. de princ. IV, 11 (Opp. I, 168 sq. Philocal. c. 11): *ἐν τῷ ὑπό τινων καταφρονουμένῳ βιβλίῳ, τῷ Ποιμένι* (vgl. Vis. II, 4 p. 12, 6—12). Hom. VIII in Num. (Opp. II, 294): in illo libello Pastoris, si cui tamen libellus ille recipiendus videtur (vgl. Sim. VI, 4 p. 97, 4—7). in Oseam (Opp. III, 439. Philocal. c. 8): *καὶ ἐν τῷ Ποιμένι δὲ τὴν οἰκοδομὴν τοῦ πύργου διὰ πολλῶν μὲν λίθων οἰκοδομουμένην, ἐξ ἑνὸς δὲ λίθου φαινομένην εἶναι τὴν οἰκοδομήν* (vgl. Vis. III, 2 p. 15, 20. 21. Sim. IX, 9, 13 p. 123, 1—3. 127, 1. 2) *τί ἄλλο ἢ τὴν ἐκ πολλῶν συμφωνίαν καὶ ἑνότητα σημαίνει ἡ γραφή;* Tom. in Matth. XIV, 21 (Opp. III, 644): *εἰ δὲ χρὴ τολμήσαντα καὶ ἀπό τινος φερομένης μὲν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* (var. l. *ἐν ταῖς ἐκκλησίαις*) *γραφῆς, οὐ παρὰ πᾶσι δὲ ὁμολογουμένης εἶναι θείας τὸ πρῶτον παραμυθήσασθαι, ληφθείη ἂν ἡ τοῦ Ποιμένος κτλ.* (vgl. Sim. VIII, 3 p. 104, 3—5). in Matth. 24, 32 (Opp. III, 872): sic et in aliqua parabola refertur Pastoris, si cui placeat etiam illum legere librum (vgl. Sim. III, p. 82, 18 sq.).

[3]) Adv. haer. III, 11, 8: neque autem plura numero neque rursus

selbst nicht verschweigen, dass das Johannes-Evangelium noch seine Gegner hatte [1]). An die Evangelien schliesst sich die Apostelgeschichte an. Aber unter den Paulus-Briefen fehlt noch der Hebräer-Brief, welchen Irenäus wohl gekannt, aber ebenso wenig anerkannt hat, wie sein Schüler Hippolytus und der römische Presbyter Cajus zu Anfang des 3. Jahrhunderts [2]). Ausserdem hat Irenäus wie wir aus seinem Hauptwerke sehen, 1. 2 (nicht auch 3?) Johannis, 1 Petri [3]) und die Apokalypse des Johannes anerkannt. Den Brief des Jakobus hat er wenigstens einmal benutzt [4]). Dagegen

---

pauciora capit esse evangelia, 'ἐπειδὴ τέσσαρα κλίματα τοῦ κόσμου, ἐν ᾧ ἐσμέν, εἰσι καὶ τέσσαρα καθολικὰ πνεύματα, κατέσπαρται δὲ ἡ ἐκκλησία ἐπὶ πάσης τῆς γῆς, στύλος δὲ καὶ στήριγμα ἐκκλησίας τὸ εὐαγγέλιον καὶ πνεῦμα ζωῆς· εἰκότως τέσσαρας ἔχειν αὐτὴν στύλους, πανταχόθεν πνέοντας τὴν ἀφθαρσίαν καὶ ἀναζωπυροῦντας τοὺς ἀνθρώπους. ἐξ ὧν φανερόν, ὅτι ὁ τῶν ἁπάντων τεχνίτης λόγος, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβὶμ καὶ κατέχων τὰ πάντα, φανερωθεὶς τοῖς ἀνθρώποις ἔδωκεν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον.

[1]) Adv. haer. III, 11, 9: alii vero, ut donum spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Ioannis evangelium, in qua Paracletum se missurum dominus promisit, sed simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum, infelices vere, qui pseudoprophetae quidem esse volunt, propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia.

[2]) Eusebius K.-G. V, 26 führt wohl von Irenäus an ein βιβλίον διαλέξεων διαφόρων, ἐν ᾧ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς καὶ τῆς λεγομένης Σοφίας Σολομῶντος μνημονεύει, ῥητά τινα ἐξ αὐτῶν παραθέμενος. Aber Stephanus Gobarus (bei Photius Biblioth. cod. 232) sagt ausdrücklich: ὅτι Ἱππόλυτος καὶ Εἰρηναῖος τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴν Παύλου οὐκ ἐκείνου εἶναί φασιν. Ueber Hippolytus vgl. auch Photius Bibl. cod. 121. Auch Cajus von Rom hat in seinem Dialog mit dem Montanisten Proklus nur 13 Paulus-Briefe anerkannt, wie Eusebius K.-G. VI, 20, 3 sagt, τὴν πρὸς Ἑβραίους μὴ συναριθμήσας ταῖς λοιπαῖς· ἐπεὶ καὶ εἰς δεῦρο παρὰ Ῥωμαίων τισὶν οὐ νομίζεται τοῦ ἀποστόλου τυγχάνειν. Dazu vgl. Photius Bibl. cod. 48.

[3]) Nur 1 Johannis und 1 Petri nach Kosmas Indikopleusta (um 540) Topogr. christ. VII. p. 292: εἰ μὴ γὰρ τὴν πρώτην Πέτρου καὶ τὴν πρώτην Ἰωάννου οὐ λέγει αὐτὸς (Eusebius) καὶ Εἰρηναῖος εἶναι τῶν ἀποστόλων.

[4]) Adv. haer. IV, 16, 2: (Abraham) credidit deo, et reputatum est illi ad iustitiam, et amicus dei vocatus est. Volkmar (in dem Anhange zu Credner's Gesch. des NTlichen Kanon S. 375) wollte diese

2 Petri und den Brief des Judas scheint Irenäus weder gekannt noch anerkannt zu haben. Wohl aber hat Irenäus den Hirten des Hermas ausdrücklich als h. Schrift (γραφὴ) angeführt [1]).

Das N. T. Tertullian's (gest. um 220), welches Rönsch zusammengestellt hat [2]), enthielt zuerst das evangelicum instrumentum, bestehend aus den vier kanonischen Evangelien, dann die apostolica instrumenta, d. h. das instrumentum actorum, oder die Apostelgeschichte, das instrumentum Pauli, bestehend aus 13 Paulus-Briefen, ohne den Hebräer-Brief, das instrumentum Ioannis, bestehend aus der Apokalypse und 1 Johannis. Dazu kam noch eine apostolicorum instrumentorum appendix, bestehend aus 1 Petri als epistula Petri ad Ponticos, dem Hebräer-Briefe als Barnabae titulus ad Hebraeos, welchen Tertullian zwar bei den Gemeinden zum Theil anerkannt fand, aber doch nicht recht zum N. T. rechnete [3]), dem Briefe des Apostels Judas. Rönsch fügt noch hinzu 2 Johannis als die epistula prebyteri, kann aber von diesem Briefe weder eine Erwähnung noch eine Benutzung bei Tertullian nachweisen (a. a. O. S. 572). Eher liesse sich hier der Brief des Jakobus anschliessen [4]). Wie wenig die Grenzen des

---

Stelle nicht auf Jak. 2, 23: ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη, sondern vielmehr auf Clem. Rom. epi. I, 10 p. 12, 9. 10 zurückführen. Allein bei Clemens findet man eben nicht die eigenthümliche Zusammenstellung von Gen. 15, 6 mit dem φίλος θεοῦ. So mag denn Irenäus auch adv. haer. V, 1, 1 mit: facti autem initium facturae auf Jak. 1, 18 anspielen.

[1]) Adv. haer. IV, 20, 2: καλῶς οὖν εἶπεν ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα, vgl. Herm. Past. Mand. I, p. 35, 15 sq.

[2]) Das Neue Testament Tertullian's. Aus den Schriften des Letztern möglichst vollständig reconstruirt, mit Einleitungen und Anmerkungen textkritischen und sprachlichen Inhalts, Leipz. 1871.

[3]) de pudicitia c. 20: exstat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos, a deo satis auctoritati viri, ut quem Paulus iuxta se constituerit in abstinentiae timore (1 Cor. 9, 6) .... et utique receptior epistula Barnabae illo apocrypho pastore moechorum.

[4]) Tertullian fragt adv. Iud. c. 2: unde Abraham amicus dei deputatus? So konnte er doch wohl nur mit Rücksicht auf Jak. 2, 23 fragen. Aus Scorp. c. Gnost. c. 12 ist nur so viel zu schliessen, dass Tertullianus wohl von dem Apostel Iacobus Zebedaei, aber nicht von Jakobus dem Bruder des Herrn keine Schriften kennt.

Kanonischen bei Tertullian schon scharf gezogen waren, erhellt schliesslich aus der Thatsache, dass derselbe auch den Hirten des Hermas anfangs benutzt [1]), dagegen nach seinem Uebertritt zum Montanismus entschieden verworfen hat [2]). Auf alle Fälle finden wir bei Tertullian den Hebräer-Brief noch nicht anerkannt und von 2 Petri, 2. 3 Johannis keine Spur. Es ist auch nicht zu übersehen, dass Tertullian Apologet. c. 21 noch ebenso, wie Justinus (s. o. S. 67, Anm. 2), die älteren Acta Pilati gebraucht.

Den NTlichen Schrift-Kanon des Abendlandes haben wir gar in einem eigenen Verzeichniss, welches der Zeit des Irenäus angehört. Es ist jenes Verzeichniss, von welchem L. Muratori ein grösseres, fast das ganze N. T. umfassendes Bruchstück herausgegeben hat [3]). Wir besitzen hier ein Bruchstück im vollen Sinne

---

[1]) de oratione c. 12 (16), vgl. Herm. Past. Vis. V, p. 34, 2. 3.

[2]) De pudicitia c. 10: sed cederem tibi, si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum, etiam vestrarum (der römisch-lateinischen), inter apocrypha et falsa iudicaretur, adultera et ipsa et inde patrona sociorum. c. 20 (s. o. S. 87 Anm. 3).

[3]) Antiquitates medii aevi T. III, Mediolan. 1740. f. 851 sq. Das Bruchstück steht in einer Handschrift, welche auf dem Titel den Namen des Chrysostomus führt, nach einem Auszuge aus Eucherius von Lugdunum (auf 9 Blättern) und füllt ohne Bezeichnung der Unvollständigkeit des Anfangs Blatt 10 und die erste Seite von Blatt 11 so, dass auf dieser Seite noch 8 Zeilen einer Abhandlung des Ambrosius stehen. Eine genauere Vergleichung der Handschrift (von F. Wieseler) veröffentlichte K. Wieseler (der Kanon des N. T. von Muratori, verglichen und im Zusammenhang erörtert, theol. Stud. u. Krit. 1847. IV, S. 815 f.), dann Credner (Gesch. d. NTlichen Kanon S. 146 f.), M. Hertz (bei Bunsen, Christianity and mankind, their beginnings and prospects Vol. V, oder: Analecta ante-Nicaena Vol. I, London 1854 p. 137 sq.) fand jedoch noch Manches zu berichtigen, was dann Volkmar (über eine neue Collation des Muratorischen Fragments, theol. Literaturblatt 1859, Nr. 39) veröffentlichte, ich in meine Ausgabe nebst lateinischer Herstellung und griechischer Rückübersetzung aufnahm (Kanon und Kritik S. 40 Beilage). Von C. E. Scharling (Muratoris Kanon. Den aeldste fortignelse over den Christelige Kirkes neutestam. Skrifter, Kjöbenhavn 1865) habe ich keine nähere Kenntniss. Von meiner Bearbeitung hat J. C. M. Laurent (NTliche Studien, Gotha 1866, S. 198 f.) keine Kenntniss genommen. Die genaueste Kenntniss des Thatbestandes haben wir erhalten durch Samuel Prideaux Tregelles,

des Worts, welches nicht bloss einem vollständigen Verzeichniss der h. Schriften angehört, auch auf das A. T. Rücksicht nimmt[1]), sondern auch über die Grundlehren des Paulus noch weitere Erörterungen ankündigt (Z. 46. 47). Verfasst ward die Schrift, deren Bruchstück uns erhalten ist, zu einer Zeit, als der römische Episkopat des Pius (etwa 139—155) noch mit nuperrime temporibus nostris bezeichnet werden konnte (Z. 74), freilich nur im Gegensatz gegen die Zeit der Apostel, so dass man ziemlich bis an das Ende des zweiten Jahrhunderts herabgehen darf[2]). Schon die Rechnung nach Pius als Bischof „der Stadt Rom" weist auf abendländischen Ursprung hin, womit jedoch noch keineswegs die lateinische Ursprünglichkeit erwiesen ist[3]). Wir erhalten hier also, immerhin mit einer provinziellen Begrenzung, den Schrift-Kanon der abendländischen Kirche etwa aus der Zeit des Irenäus.

Canon Muratorianus, the earliest Catalogue of the books of the N. T. edited with notes and a facsimile of the Ms. in the Ambrosian Library at Milan, Oxford 1867. Darauf folgten die Arbeiten von A. D. Loman: Een nieuwe Uitgave van den Canon Muratorius, in: Theologisch Tijdschrift II, (1866) p. 471 sq. und von mir: Das sogenannte Muratorische Bruchstück, neu bearbeitet, Z. f. w. Th. 1872. IV, S. 560—582, welche letztere Rönsch in dem Literarischen Centralblatt 1872. Nr. 32 besprochen hat; endlich von F. H. Hesse, Das Muratorische Fragment neu untersucht und erklärt, Giessen 1873, worauf ich „Noch einmal das Muratorische Bruchstück" (Z. für w. Th. 1874, II, S. 214 f.) behandelt habe.

[1]) Hier werden ja nicht bloss die Weisheit Salomons (Z. 69. 70), sondern auch die Propheten (Z. 79) und das häretische Psalmen-Buch (Z. 82 f.) erwähnt.

[2]) Vielleicht etwas zu früh lässt Hesse (a. a. O. S. 46) die Schrift noch unter dem römischen Bischofe Soter (168—176, genauer 166 oder 167—174 oder 175) verfasst sein.

[3]) Nach Hug und Bunsen habe ich die griechische Ursprache behauptet, dieselbe auch herzustellen versucht. Nach meiner Erörterung (Kanon und Kritik S. 28, Anm.) hat Volkmar (Ursprung unserer Evangelien, Zürich 1866, S. 28, Anm.) gesagt: „Ich gebe Hilgenfeld gern zu, dass der Tractat ursprünglich griechisch geschrieben war". Dennoch haben Scharling und Laurent die griechische Ursprache noch abgelehnt. Loman hat dieselbe wohl früher (Bijdragen ter Inleiding op de johanneische Schriften des N. T. 1ste Stuk. Het getuigenis aangaande Johannes in het Fragment van Muratori, Amsterdam 1865

Fol. 16 a. quibus tamen Interfuit et ita posuit.
Tertio evangelii librum secundo Lucan
Lucas Iste medicus post ascensum $\overline{XPI}$
Cum eo paulus quasi ut iuris studiosum
5 Secundum adsumsisset numeni suo
ex opinione concribset $\overline{dnm}$ tamen nec ipse
uidit in carne Et idē prout asequi potuit.
Ita et ad natiuitate Iohannis Incipet dicere
quarti Evangeliorum Johannis $\overline{ex}$ decipolis
10 Cohortantibus condescipulis et $\overline{eps}$ suis:
dixit conieiunate mihi odie triduo Et quid
cuique fuerit reuelatum alterutrum
nobis enarremus Eadem nocte reue
latum andreae ex apostolis ut recognis
15 Centibus cuntis iohannis suo nomine
cuncta describeret et ideo licit uaria sin
culis euangeliorum libris principia
doceantur Nihil tamen differt creden
tium fidei cum uno ac principali $\overline{spu}$ de
20 Clarata sint in omnibus omnia de natiui
tate de passione de resurrectione
de conuersatione cum decipulis suis
ac de gemino eius aduentu
Primo in humilitate dispectus quod (fo)

---

p. 9 sq.), aber nicht mehr in Theol. Tijdschr. (II p. 475 not. 1) abgelehnt. Eberhard Schrader (in der 8. Ausgabe von de Wette's Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung in die kanon. u. apokryph. Bücher des A. T., Berlin 1869, S. 41) beruft sich freilich „gegen Hilgenfeld's Annahme eines griechischen Originals, auch von Hug und Bunsen getheilt, vgl. Volkm. Urspr. 28", immer noch auf Reuss, Gesch. der heil. Schriften N. T., 4. Ausg., Braunschw. 1864. §. 310. Aber auch gegen Hesse, Vertheidigung der lateinischen Ursprünglichkeit (a. a. O. S. 251 f.) meine ich die griechische Urschrift aufrecht erhalten zu haben, worauf Lipsius in der Jen. LZtg. 1874, Nr. 18 freilich keine Rücksicht genommen hat.

Z. 2 roth geschrieben. — secundo berichtigt aus secando. — Z. 3. Ursprüngl. acensum. — 6. Ursprüngl. concriset. — 7. Ursprüngl. duidit, das d ist durchgestrichen. — 8. Ueber pro darüber geschrieben: ut. — 9. roth geschrieben. — 16. Ursprüngl. cunta describret. — 19. Ursprüngl. fedei. — 22. Ursprüngl. conuesatione. — 24. 25. fo und fu (tu?) halb ausgewischt. —

25 (fu) Secundum potestate regali pre
clarum quod foturum est. quid ergo
mirum si iohannes tam constanter
Sincula etiā In epistulis suis proferat
dicens in Semeipsu que uidimus oculis
30 nostris et auribus audiuimus et manus
nostrae palpauerunt haec scripsimus
(uob)i(s)

Fol. 10b. Sic enim non solum uisurem sed et auditorem
Sed et scriptorē omnium mirabiliū dn̄i per ordi
nem profetetur Acta autē omniū apostolorum
35 Sub uno libro scribta sunt Lucas obtime theofi
le conprindit quia sub praesentia eius Singula
gerebanter sicut et semote passionē petri
euidenter declarat Sed et profectionē pauli ab ur
be ad spaniā proficescentis Epistulae autem
40 pauli quae a quo loco uel qua ex causa directe
sint uolentatibus Intellegere Ipse de clarant?
Primū omnium Corintheis scysme heresis In
terdicens deInceps B callatis circumcisione
Romanis autē ordine scripturarum sed (et)
45 principium earum esse X̄P̄m intimans
prolexius scripsit de quibus sincolis neces
se est ad nobis desputari Cum ipse beatus
apostulus paulus sequens prodecessoris sui
Iohannis ordinē non nisi nomenatī semptāē
50 ecclesiis scribat ordine tali a corenthios
prima. ad efesios seconda ad philippinses ter
tia ad colosensis quarta ad calatas quin

---

25. Ursprüngl. potetate. — Nach regali ein Zwischenraum für etwa 4 Buchstaben. — 31. uobis noch ziemlich deutlich zu erkennen. — 32. Das & über dem Anfang von auditorem.—37. Ursprüngl. sicute.—39. be aus bem durch Auswischung gemacht. — 41. uolentatibus. Die Puncte erst von Andern daruntergesetzt. — Das Zeichen am Schluss möchte ich für ein Anführungszeichen (= :) halten. — 43. Was das B hier soll, ist schwer zu sagen. — 44. Aus ornidine ist das ni ausgewischt worden. — Das et undeutlich. — 45. Nach earum ist osd weggewischt. — Die Zeile ist nicht ganz vollgeschrieben. — 49. Ursprüngl. comenatī. — 50. Ursprüngl. ecclesės. —

ta ad tensaolenecinsis sexta. ad romanos
Septima Uerum corentheis et thesaolecen
55 sibus Licet pro correbtione Iteretur Una
tamen per omnem Orbem terrae ecclesia
deffusa esse denoscitur Et Iohannis enī In a
pocalebsy Licet septē eccleseis scribat
tamen omnibus dicit Uerū ad filemonem una
60 Et attitū una et ad tymotheū duas pro affec
to et dilectione In honore tamen eclesiae ca
tholice In ordinatione eclesiastice
Fol. 11a. descepline scīficate sunt fertur etiam ad
Laudecenses alia ad alexandrinos pauli no
65 mine fincte ad heresem marcionis et alia plu
ra quae in catholicam eclesiam recepi non
potest fel enim cum melle misceri non con
cruit epistola sane Iude et superscrictio
Iohannis duas In catholica habentur et sapi
70 entia ab amicis salomonis In honorē ipsius
scripta apocalapse etiam Iohanis et pe
tri tantum recipimus quam quidam ex nos
tris legi In eclesia nolunt pastorem uero
nuperrime temporibus nostris In urbe
75 roma herma conscripsit sedente cathe
tra urbis romae aeclesiae pio eps fratre
eius et ideo legi eum quidē Oportet se pu
plicare uero In eclesia populo Neque Inter
profetas conpletum numero Neque inter
80 apostolos In finē temporum potest.
arsinoi autem seu .ualentini. uel mitiadis
nihil In totum recipemus. qui etiam nouū
psalmorum librum marcioni conscripse
runt una cum basilide assianum catafry
85 cum Constitutorem. . . .

Z. 54. Ursprüngl. tesaolecen. — 65. Ursprüngl. hesem, das re darüber geschrieben. — 66. Ursprüngl. chatholicam. — 74. Ursprüngl. nuperrim et temporibus. — 76. Ursprüngl. frater. — 79. Ursprüngl. profettas. — 81. Ursprüngl. mitiades, nach Hertz m☰tia☰☰s, wenn nicht auch s durch Correctur hinzugethan ist, wahrscheinlich mitiadis correctum ex motiaces (motiace), nach Hesse: mitiadiis, ursprüngl. mitiades.

Das wird, von Schreibfehlern u. s. w. gereinigt, etwa folgender Text sein:

I,1. handelte offenbar von dem Matthäus-Evangelium,

I,2. von dem Marcus-Evangelium, nur zum Schluss noch erhalten.

[1]quibus tamen interfuit et ita posuit.

I,3. [2]Tertium euangelii librum secundum Lucan. [3]Lucas iste medicus post ascensum Christi, [4]cum eum paulus quasi ut iuris studiosum [5]secundum adsumsisset, nomine suo [6]ex opinione conscripsit, dominum tamen nec ipse [7]uidit in carne. et ideo prout assequi potuit, [8]ita et a natiuitate Iohannis incepit dicere.

I,4. [9]Quartum euangeliorum Iohannis ex discipulis. [10]cohortantibus condiscipulis et episcopis suis [11]dixit: „Conieiunate mihi odie triduo, et quid [12]cuique fuerit reuelatum alterutrum [13]nobis enarremus. eadem nocte reue-[14]latum Andreae ex apostolis, ut recognos-[15]centibus cunctis Iohannes suo nomine [16]cuncta describeret. et ideo licet uaria sin-[17]gulis euangeliorum libris principia [18]doceantur, nihil tamen differt creden-[19]tium fidei, cum uno ac principali spiritu de-[20]clarata sint in omnibus omnia de natiui-[21]tate, de passione, de ressurrectione, [22]de conuersatione cum discipulis suis [23]ac de gemino eius aduentu: [24]primo in humilitate dispectus quod fo-[25]it, secundum potestate regali prae-[26]clarum quod foturum est. quid ergo [27]mirum, si Iohannes tam constanter [28]singula etiam in epistulis suis proferat [29]dicens in semetipsum: „Quae uidimus oculis [30]nostris et auribus audiuimus, et manus [31]nostrae palpauerunt, haec scripsimus uobis“. [32]sic enim non solum uisorem se et auditorem, [33]sed et scriptorem omnium mirabilium domini per ordi-[34]nem profitetur.

II,1. Acta autem omnium apostolorum, [35]sub uno libro scripta sunt. Lucas optimo Theofi-[36]lo conprindit, quia sub praesentia eius singula [37]gerebantur, sicut et semota passione Petri [38]euidenter declarat, sed et profectione Pauli ab ur-[39]be ad Spaniam proficiscentis.

II,2. Epistulae autem [40]Pauli quae, a quo loco uel qua ex causa directae [41]sint, uolentibus intellegere ipsae declarant, [42]primum omnium Corinthiis scismae haereses in-[43]ter-

dicens, deinceps Galatis circumcisionem, [44]Romanis autem ordinem scripturarum, sed et [45]principium earum esse Christum intimans [46]prolixius scripsit, de quibus singulis neces-[47]se est a nobis disputari, cum ipse beatus [48]apostulus Paulus sequens prodecessoris sui [49]Iohannis ordinem non nisi nominatim septem [50]ecclesiis scribat ordine tali: ad Corinthios [51]prima, ad Efesios secunda, ad Philippinses ter-[52]tia, ad Colossenses quarta, ad Galatas quin-[53]ta, ad Thessalonicenses sexta, ad Romanos [54]septima. uerum Corinthiis et Thessalonicen-[55]sibus licet pro correptione iteretur, una [56]tamen per omnem orbem terrae ecclesia [57]diffusa esse dinoscitur. et Iohannes enim in A-[58]pocalypsi licet septem ecclesiis scribat, [59]tamen omnibus dicit. uerum ad Filemonem una [60]et ad Titum una et ad Timotheum duae pro affec-[61]to et dilectione in honore tamen ecclesiae ca-[62]tholicae in ordinatione ecclesiasticae [63]disciplinae sanctificatae sunt. fertur etiam ad [64]Laodicenses, alia ad Alexandrinos Pauli no-[65]mine finctae ad haeresem Marcionis et alia plu-[66]ra, quae in catholicam ecclesiam recipi non [67]potest. fel enim cum melle misceri non con-[68]gruit. epistola sane Iudae et superscriptae [69]Iohannis duae in catholica habentur, ut Sapi-[70]entia ab amicis Salomonis in honorem ipsius [71]scripta.

II,3. Apocalypses etiam Iohannis et Pe-[72]tri tantum recipimus, quam quidam ex nos-[73]tris legi in ecclesia nolunt. Pastorem uero [74]nuperrime temporibus nostris in urbe [75]Roma Herma conscripsit sedente cathe-[76]dra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre [77]eius. et ideo legi eum quidem oportet, se pu-[78]plicare uero in ecclesia populo neque inter [79]profetas, completo numero, neque inter [80]apostolos in finem temporum potest.

III. [81]Marcionis autem seu Ualentini uel Basilidis [82]nihil in totum recipimus, quia etiam nouum [83]psalmorum librum Marciani conscripse-[84]runt. una cum Basilide Asianum Catafru-gum constitutorem (reicimus).

Z. 7. et ideo emend. C. F. Schmid, Bunsen, Hesse, l. l. p. 82. — 32. uisorem se et auditorem emend. Loman. — 37. semota passione emend. Loman. — 42. schismae haereses emend. Hesse. — 69. ut emend. Credner al. — 83. Marciani emend. Credner al.

Sollte das eine lateinische Urschrift sein? Für diese Annahme beruft man sich wohl auf ein paar Wortspiele, Z. 67. 68: fel enim cum melle misceri non congruit oder Z. 17. 19 principia-principali. — Allein Wortspiele finden sich auch in lateinischen Uebersetzungen griechischer Schriften [1]). Wortspiele ergiebt uns auch die griechische Rückübersetzung, Z. 11 σήμερον τριήμερον, Z. 16. 18 διάφοροι — διαφέρει. In unserm Bruchstücke finden sich aber nicht bloss griechische Wörter, wie Z. 39 Spaniam, 42 scismae haereses, Z. 57. 58 apocalypsi, Z. 71 apocalypses, Z. 84. 85 Catafrygum. Es finden sich auch offenbare Uebersetzungsfehler. Z. 2 ist librum falsche Uebersetzung von βιβλίον (statt liber). Z. 4. 5 kann man es im Lateinischen schlechterdings nicht begreifen, wie Paulus den Lucas quasi ut iuris studiosum secundum angenommen haben kann, wenn man den iuris studiosus secundus nicht als ungeschickte Uebersetzung von δευτεραγωνιστής auffasst [2]). Z. 25. 26 praeclarum quod foturum est ist sichtlich falsche Uebersetzung von ἔνδοξον (Mascul.) γενήσεσθαι. Z. 65—67: et alia plura, quae in catholicam ecclesiam recipi non potest ist augenscheinlich eine ungeschickte Uebersetzung aus dem Griechischen. Z. 77. 78 kann das se puplicare bei dem Hirten des Hermas nur daraus erklärt werden, dass der Uebersetzer das Passivum δημοσιεύεσθαι als Medium fasste. Es ist etwas Andres, wenn Nero als Sänger non cessavit se

---

[1]) Clem. Recogn. IV, 12: (quo) per aquam mundus effectus mundum denuo repararet. V, 17: serpentis antiqui — qui — serpit per sensus nostros, wo die Parallelstelle Clem. Hom. X, 10 nur lautet: ὄφεως — ὃς ἕρπων κτλ.

[2]) Als Kämpfer (vor Gericht) wurde auch der Rechtsanwalt ἀγωνιστής genannt. Der Rechtskundige hiess aber iuris studiosus, vgl. Sueton. Nero 32. Daher mochte ein nicht allzu geschickter Uebersetzer den δευτεραγωνιστής wiedergeben: iuris studiosus secundus. Von Lucas als dem zweiten legis Mosaicae studiosus oder Heidenchristen, wie Hesse (a. a. O. S. 74 f.) erklärt (der erste soll Titus gewesen sein), ist nicht die Rede. Lucas war nach Irenäus adv. haer. III, 14, 1 inseparabilis a Paulo et cooperarius eius in evangelio, nach Hieronymus de vir. illustr. 7 individuus comes apostoli, worauf auch unser Verfasser Z. 36. 37 hinauskommt. Da konnte man ihn als Deuteragonisten des Paulus bezeichnen, ähnlich wie Demosthenes περὶ τ. παραπρ. p. 344 von Aeschines sagt: ἔχων Ἴσχανδρον τὸν Νεοπτολέμου δευτοραγωνιστήν.

publicare (Sueton. Nero 21). — Man findet auch sonst genug Spuren von Uebersetzung aus dem Griechischen. Z. 12. 13 alterutrum nobis ist Uebersetzung von ἀλλήλοις ἡμῖν[1]). Z. 32 wird das unlateinische visorem Uebersetzung von αὐτόπτην sein. Z. 34. 35. Acta autem omnium apostolorum sub uno libro scripta sunt, Z. 36. 37: quia sub praesentia eius singula gerebantur hat man nach Rönsch (Itala und Vulgata S. 397) für Uebersetzungen zu halten von: Πράξεις δὲ πάντων τῶν ἀποστόλων ἐφ' ἑνὸς βιβλίου (nicht, wie das Evangelium, ἐπὶ τεσσάρων βιβλίων) ἐγράφησαν und: ὅτι ἐπὶ τῆς παρουσίας αὐτοῦ ἕκαστα ἐπράσσετο. Z. 44 kann man es im Lateinischen gar nicht begreifen, wie Paulus den christlichen Römern ordinem scripturarum, „die Reihe der Schriften des A. T.", dargelegt haben soll, wohl aber im Griechischen τὸν κανόνα τῶν γραφῶν, die Richtschnur der h. Schriften, die Glaubensgerechtigkeit. Z. 48 wird man das unlateinische prodecessoris als Uebersetzung von τοῦ προηγεμόνος ansehen müssen. Z. 68. 69 ist superscriptae Iohannis duae augenscheinliche Uebersetzung von: αἱ ἐπιγεγραμμέναι Ἰωάννου δύο[2]). Gegen so viele Anzeichen griechischer Urschrift giebt es keine durchschlagenden Gegenbeweise. Denn Z. 40. 41 directae sint kann um so eher Wiedergabe von ἐπεστάλησαν sein, wenn es, wie Hesse (a. a. O. S. 38) sagt, bei Tertullian seine Analogien hat. Und Z. 74 nuperrime kann um so mehr Uebersetzung von νεωστὶ sein, da der Superlativ nicht bloss in der Itala-Sprache beliebt war (vgl. Rönsch a. a. O. S. 280), sondern auch

---

[1]) Vgl. 4 Ezr. 13, 33 ad alterutrum für πρὸς ἀλλήλους. Hermas Pastor lat. Vis. 3, 5 p. 19, 6 (meiner Ausgabe) alterutrum audierunt für ἀλλήλων ἤκουσαν. 3, 8 p. 24, 5 alterutrum für ἀλλήλων. 3, 9 p. 25, 12 26, 15 alterutrum für ἀλλήλους u. ö.

[2]) Origenes bei Eusebius K.-G. VI, 25, 11 τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιγεγραμμένης ἐπιστολῆς in Matth. Tom. X, 17 (Opp. III, 462) τοῦ ἐπιγεγραμμένου κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου. Dionysius v. Alex. bei Eusebius K.-G. VII, 25, 7 τὸ εὐαγγέλιον τὸ κατὰ Ἰωάννην ἐπιγεγραμμένον. Eusebius K.-G. V, 13, 3 ὁ ἐπιγεγραμμένος Κανὼν ἐκκλησιαστικός (des Clemens von Alexandrien). So ist auch in der von Hesse (a. a. O. S. 235) selbst angeführten Stelle des Origenes zu Mt. 27, 3 (Opp. III, 916): in libro secreto, qui suprascribitur Iannes et Iambres liber, Uebersetzung von ἐν βιβλίῳ ἀποκρύφῳ, ὃ ἐπιγράφεται κτλ.

durch jene griechische Wortform einem nicht allzu sprachkundigen Uebersetzer nahe gelegt ward. Man wird also auf etwa folgenden griechischen Urtext zurückgeführt:

I. über die Evangelien. 1) über das Evangelium des Augenzeugen Matthäus ist nichts erhalten.

2) über das Evangelium des Nichtautopten Marcus ist nur zum Schluss erhalten: ... *οἷς μέντοι παρῆν, καὶ οὕτως ἔθηκεν.*

I, 3. *Τρίτον εὐαγγελίου βιβλίον κατὰ Λουκᾶν. Λουκᾶς ἐκεῖνος ὁ ἰατρὸς μετὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ ἀνάληψιν, ἐπεὶ αὐτὸν ὁ Παῦλος ὡσεὶ δευτεραγωνιστὴν προσελάβετο, τῷ ὀνόματι αὐτοῦ καθὼς ἔδοξε συνέγραψε. τὸν μέντοι κύριον οὐδὲ αὐτὸς εἶδεν ἐν σαρκί. καὶ διὰ τοῦτο, καθὼς παρακολουθεῖν ἐδύνατο, οὕτως καὶ ἀπὸ τῆς Ἰωάννου γενέσεως ἤρξατο λέγειν.*

I, 4. *Τέταρτον τῶν εὐαγγελίων Ἰωάννου τοῦ ἐκ τῶν μαθητῶν. προτρεπόντων τῶν συμμαθητῶν καὶ τῶν ἐπισκόπων αὐτοῦ εἶπε Συννηστεύσατέ μοι σήμερον τριήμερον, καὶ ὃ ἂν ἑκάστῳ ἀποκαλυφθῇ ἀλλήλοις ἡμῖν ἐξηγησώμεθα. τῇ αὐτῇ νυκτὶ ἀπεκαλύφθη Ἀνδρέᾳ τῷ ἐκ τῶν ἀποστόλων, ἵνα ἀναγνωριζόντων πάντων Ἰωάννης τῷ ὀνόματι αὐτοῦ πάντα ἀναγράψαι. καὶ διὰ τοῦτο εἰ καὶ διάφοροι ἑκάστοις τοῖς τῶν εὐαγγελίων βιβλίοις ἀρχαὶ διδάσκονται, οὐδὲν μέντοι διαφέρει τῇ τῶν πιστευόντων πίστει, ἐπεὶ τῷ ἑνὶ καὶ ἡγεμονικῷ πνεύματι δεδήλωται ἐν πᾶσι πάντα περὶ τῆς γενέσεως, περὶ τοῦ πάθους, περὶ τῆς ἀναστάσεως, περὶ τῆς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀναστροφῆς καὶ περὶ τῆς δισσῆς αὐτοῦ παρουσίας, τὸ πρῶτον ἐν ταπεινότητι ἄδοξον γενέσθαι, τὸ δεύτερον δυνάμει βασιλικῇ ἔνδοξον γενήσεσθαι. τί ἄρα θαυμαστόν, εἰ Ἰωάννης οὕτω πεποιθότως ἕκαστα καὶ ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς αὐτοῦ προφέρει λέγων Ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκηκόαμεν, καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, ταῦτα ἐγράψαμεν ὑμῖν* (1 Joh. 1, 1—4); *οὕτω γὰρ οὐ μόνον αὐτόπτην ἑαυτὸν καὶ ἀκροατήν, ἀλλὰ καὶ συγγραφέα πάντων τῶν τοῦ κυρίου θαυμασίων καθεξῆς ὁμολογεῖ.*

II, 1. *Πράξεις δὲ πάντων τῶν ἀποστόλων ἐφ᾽ ἑνὸς βιβλίου ἐγράφησαν. Λουκᾶς τῷ κρατίστῳ Θεοφίλῳ συνετάξατο, ὅτι ἐπὶ τῆς παρουσίας αὐτοῦ ἕκαστα ἐπράσσετο, καθὼς καὶ ἀποχωρίσας τὸ Πέτρου πάθος σαφῶς ἐμφανίζει, ἀλλὰ καὶ τὴν Παύλου πορείαν ἀπὸ τῆς πόλεως εἰς Σπανίαν πορευομένου.*

II, 2. *Ἐπιστολαὶ δὲ Παύλου τίνες, πόθεν ἢ ἐκ τίνος αἰτίας ἐπεστάλησαν, τοῖς βουλομένοις συνιέναι αὐταὶ δηλοῦσι. πρῶτον*

πάντων τοῖς Κορινθίοις σχίσματος αἱρέσεις ἀπαγορεύων, ἔπειτα τοῖς Γαλάταις τὴν περιτομήν, τοῖς δὲ Ῥωμαίοις τὸν τῶν γραφῶν κανόνα, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀρχὴν αὐτῶν εἶναι τὸν Χριστὸν παρεγγυῶν ἐκτενέστερον ἔγραψε, περὶ ὧν ἑκάστων ἀναγκαῖόν ἐστιν ὑφ' ἡμῶν συνζητεῖσθαι, ἐπεὶ αὐτὸς ὁ μακάριος ἀπόστολος Παῦλος ἀκολουθῶν τῷ τοῦ προηγεμόνος αὐτοῖ Ἰωάννου κανόνι οὐκ εἰ μὴ κατ' ὄνομα ἑπτὰ ἐκκλησίαις γράφει κανόνι τοιούτῳ· πρὸς Κορινθίους α', πρὸς Ἐφεσίους β', πρὸς Φιλιππησίους γ', πρὸς Κολοσσαεῖς δ', πρός Γαλάτας ε', πρὸς Θεσσαλονικεῖς ς', πρὸς Ῥωμαίους ζ'. ἀλλὰ Κορινθίοις καὶ Θεσσαλονικεῦσιν εἰ καὶ ὑπὲρ νουθεσίας δευτεροῦται, μία ὅμως διὰ πάσης τῆς οἰκουμένης ἐκκλησία διεσπαρμένη διαγινώσκεται. καὶ γὰρ Ἰωάννης ἐν τῇ ἀποκαλύψει εἰ καὶ ἑπτὰ ἐκκλησίαις γράφει, ὅμως πᾶσι (πάσαις?) λέγει. ἀλλὰ πρὸς Φιλήμονα μία καὶ πρὸς Τίτον μία καὶ πρὸς Τιμόθεον δύο ὑπὲρ εὐνοίας καὶ ἀγάπης ὅμως εἰς τιμὴν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐν τῇ τῆς ἐκκλησιαστικῆς παιδείας διατάξει ἡγιάσθησαν. φέρεται καὶ πρὸς Λαοδικέας, ἄλλη πρὸς Ἀλεξανδρεῖς, Παύλου ὀνόματι πλασθεῖσαι πρὸς αἵρεσιν Μαρκίωνος, καὶ ἄλλα πλείονα, ἃ εἰς τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν ἀποδέχεσθαι οὐκ ἔνεστι. χολὴν γὰρ μετὰ μέλιτος μίγνυσθαι οὐχ ἁρμόζει. ἡ μέντοι Ἰούδα ἐπιστολὴ καὶ αἱ ἐπιγεγραμμέναι Ἰωάννου δύο ἐν τῇ καθολικῇ ἔχονται, ὡς ἡ Σοφία ἡ ὑπὸ φίλων Σολομῶντος εἰς τιμὴν αὐτοῦ γεγραμμένη.

II, 3. *Καὶ ἀποκαλύψεις Ἰωάννου καὶ Πέτρου μόνον ἀποδεχόμεθα, ἥν τινες ἐκ τῶν ἡμετέρων ἀναγινώσκεσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ οὐ θέλουσι. τὸν Ποιμένα δὲ νεωστὶ τοῖς ἡμετέροις χρόνοις ἐν τῇ πόλει Ῥώμῃ Ἑρμᾶς συνέγραψε, καθημένου ἐν τῇ τῆς πόλεως Ῥώμης καθέδρᾳ Πίου ἐπισκόπου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ. καὶ διὰ τοῦτο ἀναγινώσκεσθαι μὲν δεῖ, δημοσιεύεσθαι δὲ ἐν ἐκκλησίᾳ τῷ λαῷ οὔτε ἐν τοῖς προφήταις, πληρωθέντος τοῦ ἀριθμοῦ, οὔτε ἐν τοῖς ἀποστόλοις εἰς τὸ τέλος τῶν χρόνων ἔνεστι.*

III. *Μαρκίωνος δὲ ἢ Οὐαλεντίνου ἢ Βασιλείδου οὐδὲν ὅλως ἀποδεχόμεθα, ὅτι καὶ καινὸν ψαλμῶν βιβλίον οἱ Μαρκιανοὶ συνέγραψαν. ἅμα Βασιλείδῃ τὸν τῶν Ἀσιανῶν Καταφρύγων καταστάτην (ἀποβάλλομεν).*

Z. 6. *καθὼς ἔδοξε*, ex opinione, vgl. Luc. 1, 3. Dagegen bemerkte Rönsch (das N. T. Tertullian's S. 152): „Eine derartige blosse Redewendung des Evangelisten kann unmöglich dem Verfasser des Fragmentes

als so wichtig erschienen sein, dass er es für nöthig gehalten hätte, sie in einem nur 7zeiligen Berichte von dem 3. Evangelisten besonders zu erwähnen. Offenbar heisst ex opinione hier vom Hörensagen, nach dem im Volke lebenden Gerüchte, und bildet den Gegensatz zu dem sogleich folgenden videre in carne und zu der sodann weiter ersichtlichen Bezeichnung des Johannes als eines ex discipulis. Belege für den (schon aus Sueton bekannten) Gebrauch von opinio in der Bedeutung von fama, rumor, ἀκοή finden sich in meiner Schrift „Itala und Vulgata S. 318". Darüber sagt Hesse (a. a. O. S. 80): „Die Erklärung wäre vortrefflich, wenn der Verfasser die Rede mit enim statt mit tamen weiterführte; der Umstand, dass Lucas nicht den Herrn im Fleische gesehen habe, verhält sich ja nicht gegensätzlich oder einschränkend zu dem Schöpfen aus der mündlichen Ueberlieferung". Es wird also wohl dabei bleiben, dass der Verfasser sich aus dem Vorworte des Lucas ebensowohl das ἔδοξε κἀμοί, wie das folgende παρηκολουθηκότι (Z. 7), auch das κράτιστε Θεόφιλε (Z. 35. 36) angeeignet hat.

Z. 14. 15. ἀναγνωριζόντων πάντων, recognoscentibus cunctis, vgl. Herm. Past. Vis. I, 1 p. 3, 4 m. Ausg. ἀνεγνωρισάμην, recognovi. — 19 ἡγεμονικῷ πνεύματι, principali spiritu, vgl. Ps. 51 (50), 14 LXX πνεύματι ἡγεμονικῷ. — 27. πεποιθότως, constanter, vgl. Rönsch It. u. Vulg. S. 340. In dem Literar. Centralblatt 1872, Nr. 32, zieht derselbe jedoch vor παρρησιαζόμενος, vgl die Vulg. Apg. 13, 46. 26, 26.

Z. 38. σαφῶς ἐμφανίζει, euidenter declarat. Vgl. Dionysius v. Alex. bei Euseb. K.-G. VII, 25, 13: σαφῶς ἑαυτὸν ἐμφανίσαι βουλόμενος.

Z. 55—57. μία ὅμως διὰ πάσης τῆς οἰκουμένης ἐκκλησία διεσπαρμένη διαγινώσκεται; una tamen per omnem orbem terrae ecclesia diffusa esse dinoscitur. Vgl. Irenäus adv. haer. III, 11, 8: διέσπαρται δὲ ἡ ἐκκλησία ἐπὶ πάσης τῆς γῆς — 67. 68. χολὴν γὰρ μετὰ μέλιτος μίγνυσθαι οὐκ ἔνεστι, fel enim cum melle misceri non congruit. Vgl. Ignatius ad Trall. 6: ὥσπερ θανάσιμον φάρμακον διδόντες μετὰ οἰνομέλιτος. Ephräm. Hymn. LIII p. 553 von Bardesanes: „Er schenkte den Einfältigen Gift in Süssigheit verhüllt".

Der Begriff h. Schriften des N. T. erscheint hier schon vollständig ausgebildet. In diesem Begriffe vereinigt sich bereits Inneres und Aeusseres, der rechte Glaube und seine Lehre auf der einen, die Abfassung durch Apostel und apostolische Männer auf der andern Seite. Schriften welche unter dem Namen eines Apostels zu Gunsten einer Ketzerei erdichtet sind (Z. 64. 65), werden in dieser doppelten Hinsicht ausgeschlossen. In letzterer Hinsicht findet jedoch noch keine scharfe Abgrenzung statt. Der Brief des Judas und 2. 3 Johannis werden unter den Schriften der katholischen Kirche noch geduldet, wenn sie auch nur von Freunden zu

ihrer Ehre geschrieben sein sollen (Z. 68—71). Als eine junge, nachapostolische Scrift wird der Hirt des Hermas von dem öffentlichen Gebrauche ausgeschlossen und darf unter den Schriften der Propheten und der Apostel nimmer eine Stelle finden; aber er soll noch gelesen werden (Z. 74—80). Der Bestand der h. Schrift ist noch nicht ganz abgeschlossen.

Der erste Theil des ganzen N. T. ist unserm Verfasser das Evangelium in vier Büchern (vgl. Z. 2. 9. 16. 17). Das erste Buch ist offenbar das Evangelium des Augenzeugen und Apostels Matthäus. Das zweite Evangelium rührt nicht von einem Augenzeugen her (vgl. Z. 6. 7), aber doch, wie wir ergänzen dürfen, von einem Aposteljünger, von Marcus als Schüler des Petrus. Mag man auch aus Z. 3 schliessen, dass Marcus schon vor der Himmelfahrt Christi Jünger des Petrus ward, und soll derselbe sein Evangelium auch gewiss ex traditione Petri geschrieben haben: so folgt doch aus Z. 5 noch nicht, dass Marcus sein Evangelium gar nicht im eigenen Namen, sondern bloss als Petri dictatum geschrieben habe. Der allein erhaltene Schluss (Z. 1) berechtigt auch nicht zu der Ergänzung Hesse's (a. a. O. S. 63): Marcus habe nicht den Herrn im Fleische gesehen, also von dem Leben des Herrn bis zu dessen Auferstehung nicht als Augenzeuge, sondern nur auf Grund von Mittheilungen und Erkundigungen berichten können. Nun habe er aber doch [in dem Anhange Marc. 16, 9—20] mehr berichtet, nämlich was nicht in das irdische Leben des Herrn gehört. Dabei sei er zugegen gewesen und habe es demgemäss in einen Anhang gestellt. Ein solcher Gegensatz der Erscheinungen des Auferstandenen und seiner Himmelfahrt gegen das Leben des Herrn im Fleische ist schwer denkbar. Wir wissen nicht einmal, ob zu *παρῆν*, interfuit, Marcus Subject ist. Es kann auch vorhergegangen sein, dass Marcus als Nichtautopt sich an die Aussagen des Petrus hielt, desshalb wegliess, wobei Petrus nicht zugegen gewesen war, wie bei der Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu, *οἷς δὲ παρῆν (ὁ Πέτρος), καὶ οὕτως ἔθηκεν*. Das dritte Evangelium ist gleichfalls nicht die Schrift eines Augenzeugen, sondern des Arztes Lucas (vgl. Kol. 4, 14), welchen Paulus als Deuteragonisten annahm. Derselbe schrieb in seinem Namen, worin er vor Marcus nichts voraus

hat, aber nicht, wie dieser, nach eines Apostels Ueberlieferung, sondern nach freiem, schriftstellerischem Entschluss[1]). Während der Nichtautopt Marcus die Geburts- und Kindheitsgeschichte, bei welcher sein Gewährsmann Petrus nicht zugegen war, ausliess, holte der Nichtautopt Lucas in Folge seines schriftstellerischen Entschlusses so weit aus, dass er mit der Geburt des Johannes begann. Das vierte Evangelium ist dagegen wieder das Werk eines Augenzeugen und Apostels, ja in gewisser Hinsicht gesammtapostolisch. Johannes ward aufgefordert durch seine Mitjünger und Bischöfe[2]). Nach dreitägigem Fasten erhält Andreas die Offenbarung, Johannes möge alles aufschreiben, nur so, dass Alle es lesen. Johannes soll also seinen Mitjüngern und Bischöfen das Evangelium zur Durchsicht vorgelegt haben, und Joh. 21, 24. 25 wird bereits als Unterschrift derselben aufgefasst. Man erhält hier schon, wie bei Irenäus adv. haer. III, 11, 8, *τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον.* Verschieden sind die Anfänge der einzelnen Evangelien, aber gemeinsam ist der Eine herrschende Geist. In diesem Geiste sollen die vier Evangelien auch die doppelte Erscheinung des Herrn, die niedrige in der Vergangenheit, die herrliche in der Zukunft, gleichmässig gelehrt haben, womit der Verfasser eine Lehre des gewöhnlichen Christenthums in das widerstrebende Johannesevang. hineingetragen hat[3]). Dass der

---

[1]) Selbst im Lateinischen darf man nicht mit Hesse (a. a. O. S. 78 f.) Z. 5. 6 nomine suo ex opinione so verbinden: „Das ist die Meinung der Leute (aber hominum steht nicht da), dass er (Lucas) selbständiger Verfasser seines Buches sei und nicht bloss (wie Marcus) die Dictate Anderer niedergeschrieben habe". Dass Lucas „in seinem Namen geschrieben", war nicht bloss Meinung der Leute, sondern galt als Thatsache. Wir lesen hier auch nicht etwas Aehnliches, wie Luc. 3, 23: sicut (ut) putabatur.

[2]) Nach Aufforderung lässt auch die Ueberlieferung des Clemens von Alex. in den Hypotyposen (bei Eusebius K.-G. VI, 14, 7) den Johannes sein Evangelium schreiben: *τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον.* Dazu vgl. Eusebius K.-G. III, 24, 11, Victorinus Petabion. Comm. in Apocal. (bei Routh, reliq. sacr. I, 408. III, 453 sq. ed. II), Epiphanius Haer. LI, 12, Hieronymus de vir. illustr. 9, Comm. in Matth. Prooem.

[3]) Die Lehre des gewöhnlichen Christenthums finden wir in Clem.

Apostel Johannes nun aber wirklich das vierte Evangelium verfasst hat, stand zu jener Zeit, wie wir auch aus Irenäus wissen (s. S. 86, 1. 109, 3), keineswegs schon so fest, dass unser Verfasser nicht noch weitere Beglaubigung hätte suchen müssen. Dieselbe findet er (Z. 28 f.) in den epistulis des Johannes, womit doch wohl schon mehr als Ein Johannes-Brief bezeichnet wird [1]). Da soll sich Johannes nicht bloss als Augenzeugen, sondern auch als scriptorem omnium mirabilium domini bekannt haben. An der grossen Abweichung des vierten Evang. von den drei ersten, an seinem ganz verschiedenen Anfange soll man sich also nicht stossen. Dieses Evang. ist geschrieben auf Anregung, unter den Augen andrer Apostel und Bischöfe, ja mit ihrer ausdrücklichen Beglaubigung versehen (21, 24. 25). Und Johannes beglaubigt sich als den vierten Evangelisten selbst in den Briefen, wo er nicht bloss von der evangelischen Geschichte seine Augenzeugenschaft versichert, sondern sich auch als Verfasser des vierten Evang. bekennt. So strengt sich der Verfasser noch an für dieses Evangelium [2]). Die h. Vierzahl kanonischer Evangelien kann eben erst in der Gründung begriffen gewesen sein.

Recogn. I, 49: ipse (Moyses) ergo indicavit eum (Christum venturum) primo quidem adventu humilem, secundo vero gloriosum etc. Justin. Apol. I, 52 p. 87 A: *δύο γὰρ αὐτοῦ παρουσίας προεκήρυξαν οἱ προφῆται, μίαν μέν, τὴν ἤδη γενομένην ὡς ἀτίμου καὶ παθητοῦ ἀνθρώπου, τὴν δὲ δευτέραν, ὅταν μετὰ δόξης ἐξ οὐρανῶν μετὰ τῆς ἀγγελικῆς αὐτοῦ στρατιᾶς παραγενήσεσθαι κεκήρυκται.* Dial. c. Tr. Iud. c. 14 p. 232 D, c. 32 p. 249 D, c. 40 p. 259 D, c. 49 p. 268 B. C, c. 52 p. 271 C. D, c. 110 p. 336 E. Weiteres s. bei Hesse a. a. O. S. 112 f. Dass das Johannes-Evang. dagegen eben den Unterschied einer niedrigen Erscheinung Jesu in der Vergangenheit, einer herrlichen in der Zukunft leugnet, meine ich nachgewiesen zu haben in der Z. f. w. Th. 1859, S. 421 f. 447 f.; 1863, S. 224 f.

[1]) Credner (Gesch. d. NTlichen Kanon S. 155, Loman (Bijdragen I. p. 60) u. A. wollten die epistolae freilich von 1 Johannis allein verstehen. Diese Fassung wäre auch für die griechische Urschrift nicht unmöglich, vgl. Polykarp ad Philipp. c. 3. 11. Allein unser Verfasser kennt ja auch 2. 3 Johannis (Z. 68. 69).

[2]) Auch nach Hesse (a. a. O. S. 97 f.) sucht der Verfasser einen Widerspruch gegen das Johannes-Evang. zu entkräften.

Für das Uebrige des N. T. kann man aus Z. 80 die allgemeine Bezeichnung der ἀπόστολοι entnehmen. Dieser zweite Theil zerfällt aber wieder in die drei Unterabtheilungen: der Apostelgeschichte, der Briefe und der Apokalypsen.

Die Apostelgeschichte soll Lucas als Augenzeuge geschrieben haben, wesshalb er denn auch dasjenige, was er nicht mit erlebt hatte, das Todesleiden des Petrus und die Reise des Paulus nach Spanien, weggelassen habe.

Die Briefe sind zunächst und vor allem die des Paulus. Zuerst erwähnt unser Verfasser die vier Hauptbriefe: an die Korinthier zur Untersagung von Schismen, an die Galater zur Untersagung der Beschneidung, an die Römer zu ausführlicher Unterweisung über den Kanon der h. Schriften (die Glaubensgerechtigkeit) und Christus als Princip derselben. Wenn der Verfasser sich über die genannten Grundlehren dieser vier Briefe: schismatische Häresie, Beschneidung, Altes Test., Christus in demselben, noch weitere Erörterungen vorbehält, so lässt er nicht sowohl die alleinige Aechtheit dieser vier Paulusbriefe, sondern vielmehr das gesunde Urtheil erkennen, dass es eben die Hauptbriefe sind. Jene Grundlehren sind aber desshalb für die Christenheit noch weiter zu erörtern, weil Paulus selbst nach dem Vorgange des Johannes (Offbg. 2. 3) nur an 7 einzelne Gemeinden geschrieben hat: Korinth, Ephesus, Philippi, Kolossä, Galatien, Thessalonich, Rom. Wenn er nun auch an die Gemeinden von Korinth und Thessalonich doppelt geschrieben hat, so gilt doch alles der Einen, über den ganzen Weltkreis ausgebreiteten Kirche, wie auch Johannes, was er in der Apokalypse an 7 Gemeinden schreibt, allen sagt. Sind doch auch die Briefe des Paulus an einzelne Männer: Philemon, Titus, 1. 2 Timoth., zu Ehren der katholischen Kirche geheiligt worden. Man sieht, der Verfasser giebt sich noch Mühe, die allgemeine Geltung dieser 13 Paulusbriefe an 7 Gemeinden und an 3 einzelne Männer zu rechtfertigen.

Dagegen schliesst unser Verfasser unbedingt aus zwei dem Paulus zu Gunsten der Häresie Marcion's untergeschobene Briefe: einen an die Laodicenser und einen an die Alexandriner. Bei dem Laodicenser-Briefe kann auch Hesse (a. a. O. S. 222 f.) der Ansicht Wieseler's (theol. Stud. und Krit.

1847, S. 839 f.) und Credner's (Gesch. d. NTlichen Kan. S. 161) nur mit einiger Zaghaftigkeit beitreten, es sei schon der auf uns gekommene apokryphische Brief dieses Namens gemeint. Dieser Brief ist gar zu dürftig und erst seit dem 4. Jahrhundert bezeugt. Näher liegt es, an den im 2. Jahrhundert bezeugten Laodicenser-Brief zu denken, nämlich an den Ephesierbrief im Kanon Marcion's. Selbst bei Marcion wird neben dem Ephesier-Briefe noch ein Laodicenser-Brief genannt (s. o. S. 51, 1). Den Paulus-Brief an die Alexandriner aber hat man seit Semler's Zeiten in dem, von dem Abendlande überwiegend verworfenen, Hebräerbriefe wiedergefunden [1]). Alle Gegengründe haben diese Ansicht nicht umgestossen [2]). Schon von vorn herein müsste man sich wundern, wenn der Hebräerbrief ganz übergangen sein sollte. Als unter dem Namen des Paulus erdichtet mochte man einen Brief wohl bezeichnen, welcher ganz in der Weise des Paulus den Timotheus erwähnt (Hebr. 13, 23) und im

---

[1]) So zuerst J. S. Semler (zu Oeder's christlich freier Untersuchung über die sog. Offenb. Joh., Halle 1769, S. 29), dann seine Gegner C. F. Schmid (Krit. Untersuchung, ob die Offenb. Joh. ein göttliches Buch sei, Leipz. 1771, S. 103. 112, Historia antiqua et vindicatio Canonis sacri Veteris Novique Testamenti, Lips. 1775, p. 306 sq.) und G. C. Storr (Introductio in epi. ad Hebr. p. XLII sq.), ferner Wr. K. L. Ziegler (Vollst. Einl. in den Brief an d. Hebr., Göttingen 1791, S. 102), Eichhorn (Einl. IV, S. 35), Hug (Einl. II, S. 485), Credner (Einl. I, 2, S. 414 f. 492. 494 f., Gesch. d. NTlichen Kanon, S. 157 f.), Guericke (NTliche Isagogik, 3. A. S. 397. 571), K. Wieseler (theol. Stud. und Krit. 1847, S. 840 f.), Volkmar (in Credner's Gesch. d. NTlichen Kanon, S. 356), K. R. Köstlin (theol. Jahrbb. 1854, S. 416 f.), ich (seit Kan. und Krit. d. N. T. S. 42, Anm., Z. f. w. Th. 1872. I, S. 4. 1874. II, S. 228 f.), Loman (Theol. Tijdschr. II. p. 471 sq.).

[2]) Zuerst Frid. Theoph. Zimmermann, Diss. hist.-crit. scriptoris incerti de canone librorum sacrorum fragmentum a Muratorio repertum exhibens, Ien. 1805, p. 17 sq., dann wollten an einen unächten Paulusbrief ad Alexandrinos denken Fr. Bleek (der Brief an die Hebräer, Abth. I, Berlin 1828, S. 44 f. 121 f., auch in der von K. R. Windrath herausgegebenen Erklärung des Hebräerbriefs, Elberfeld 1869, S. 228 f.), Frz. Delitzsch, Comm. z. Brief an d. Hebräer, Leipz. 1857, S. XIII f.), J. H. Kurtz (der Brief an d. Hebr. erklärt, Mitau 1869, S. 5. 12 f.), Wilib. Grimm (Z. f. w. Th. 1870. I, S. 55 f.), F. H. Hesse (a. a. O. S. 201 f.), Lipsius a. a. O.

Morgenlande als ein ächter Paulusbrief galt. Als zu Gunsten der Häresie Marcion's erdichtet mochte er erscheinen wegen seiner fortschrittlich paulinischen Richtung. Und dass man den Paulusbrief ad Alexandrinos nur für den Hebräerbrief halten darf, lehrt vollends die Zusammenstellung mit dem Briefe ad Laodicenses. Die Zusammenstellung des Hebräerbriefes mit einem Paulusbriefe ad Laodicenses kehrt ja wieder bei Philastrius de haer. 89 und Hieronymus de vir. illustr. 5. Einen ganz obscuren Paulusbrief ad Alexandrinos würde der Verfasser auch schwerlich besonders genannt, sondern unter die alia plura gestellt haben.

Wohl aber erkennt der Verfasser noch andre Briefe, als von Paulus, im N. T. an. Briefe des Johannes hatte er schon Z. 26 f. erwähnt und hier den Anfang von 1 Johannis unbedenklich angeführt. Nun lässt er in der katholischen Kirche den Brief des Judas nebst 2. 3 Johannis noch allenfalls gelten, doch nur so, wie im A. T. die von Freunden Salomo's verfasste Weisheit geduldet wird[1]). Der Verfasser glaubt also nicht, dass diese Briefe von Judas und Johannes selbst herrühren, sondern leitet sie nur von Freunden derselben her, spricht ihnen aber doch nicht, wie Hesse (a. a. O. S. 248 f.) meint, die kanonische Geltung ab.

Von Apokalypsen erkennt der Verfasser an: die des Johannes und des Petrus, letztere jedoch mit der Bemerkung, dass Einige deren öffentliche Vorlesung in der Gemeinde, also ihren gottesdienstlichen Gebrauch nicht wollen. Der Verfasser erwähnt hier auch noch den „Hirten“, aber mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass derselbe nicht aus der apostolischen Zeit herrühre, sondern erst unter Bischof Pius von Rom durch dessen Bruder verfasst sei, also wohl gelesen werden soll, aber vom gottesdienstlichen Gebrauche auszu-

[1]) Schon desshalb, weil der Verfasser Apostelgeschichte, Briefe und Apokalypse scharf auseinander hält, kann ich nicht mit Niermeyer und Scholten (Oudste Getuig. p. 141 sq.) annehmen, dass er (bei der unveränderten Lesart: et sapientia) die Weisheit Salomo's unter die Schriften des N. T. gestellt haben sollte. Zu solcher Annahme geben uns auch Athanasius (Epi. fest. 39), Epiphanius (Haer. LXXVI. p. 941) und Rufinus (Expositio in symb. apost. c. 38) kein Recht, vgl. Loman (Theol. Tijdschr. II. p. 492 sq.).

schliessen ist und weder unter die prophetischen noch unter die apostolischen Schriften aufgenommen werden darf.

So weit der Schriftkanon unsers abendländischen Verfassers, bestehend aus dem Evangelium in 4 Büchern, dem Johannesevang., wie es scheint, mit dem Anhange des 1. Johannesbriefs, der Apostelgeschichte, 13 Briefen des Paulus, ausserdem Judä nebst 2. 3 Johannis, aber nur von Freunden dieser beiden Männer verfasst, der Apokalypse des Johannes, auch des Petrus, als Lesebuch noch dem Hirten des Hermas. Unbedingt ausgeschlossen hatte der Verfasser als Fälschungen zu Gunsten der Häresie Marcion's die Paulus-Briefe an die Laodicenser (den Ephesierbrief bei Marcion) und an die Alexandriner (d. h. den Hebräer-Brief). Schliesslich erklärt er noch ausdrücklich, dass man (in der katholischen Kirche) von Marcion[1]), Valentinus, Basilides[2]) überhaupt nichts annimmt. Dass man da nur Fälschungen zu erwarten habe, lehrt ja das von Markianern (Anhängern des Marcion oder Marcus) geschmiedete neue Psalmen-Buch[3]). Mit einer Ver-

---

[1]) Mit dem handschriftlichen Arsinous, von welchem, auch nach den Erörterungen Credner's und Volkmar's (Gesch. d. NTlichen Kanon S. 166 f. 353), jede Spur fehlt, ist nichts anzufangen. Es muss doch ein namhafter Häretiker gemeint sein. Hesse (a. a. O. S. 275 f.) wollte den Arsinous auf Valentinus selbst deuten: von dem Arsinoër oder Valentinus. Aber wie würde Valentinus gar doppelt bezeichnet worden sein? Und wie würde Valentinus Arsinous genannt worden sein, weil er „vielleicht" in Arsinoë auf Kypros gestorben ist?

[2]) Einen wenig bekannten Miltiades nennt Eusebius K.-G. V, 16, 3, nach welchem Apollinaris von Hierapolis in seiner Schrift gegen die Kataphryger bestritt *τὴν τῶν κατὰ Μιλτιάδην λεγομένην αἵρεσιν*. Ado. Harnack (Tatian's Diatessaron im Muratorischen Fragment, in der Zeitschrift für luther. Kirche und Theol. 1874. II, S. 276 f.) hat die Entdeckung gemacht, dass der räthselhafte Mann niemand anders sei, als Tatianus. Als sicher ist uns nur m.tia..s überliefert. Das T in Z. 28 proferat ist allerdings dem M sehr ähnlich. So kommt Harnack auf die ursprüngliche Lesart tatia[n]e. Und eben weil im Abendlande seit Victor von Capua ein angebliches Diatessaron Tatian's in Geltung gewesen, habe der Abschreiber des 9. Jahrh. den Namen Tatian's fortzuschaffen versucht. Wie kam er aber dann gerade auf Mitiades? Die ganze Vermuthung ist nicht wahrscheinlich. Weit näher liegt es, nach Marcion und Valentinus an Basilides zu denken sein, dessen Verwerfung Z. 84 schon vorausgesetzt wird, dessen Name an erster Stelle von dem unwissenden Abschreiber entstellt sein wird.

werfung des Begründers der asianischen Kataphryger, d. h. des Montanus, schliesst das Bruchstück ab.

In diesem Verzeichniss der Schriften des NT. finden wir also, wenn auch zum Theil schon bestritten, noch die Apokalypse des Petrus, welche der alexandrinische Clemens unbedenklich gebraucht, als eine Art von Anhang den Hirten des Hermas, welchen Irenäus geradezu als heilige Schrift bezeichnet hat. Dagegen wird hier von den h. Schriften noch bestimmt ausgeschlossen als häretische Fälschung der Brief an die Hebräer (Alexandriner), welchen auch Irenäus, Hippolytus, der römische Cajus wohl gekannt, aber verworfen haben, Tertullian als eine Schrift des Barnabas von der eigentlichen h. Schrift unterscheidet. Ohne alle Erwähnung fehlen in diesem Verzeichniss: der Brief des Jakobus, welchen Irenäus und Tertullianus wenigstens nicht ausdrücklich erwähnen, und die beiden Briefe des Petrus, von welchen Irenäus und Tertullianus nur den ersten kennen und anerkennen. Die Vierzahl der kanonischen Evangelien war noch neu, wie die geflissentliche Beglaubigung des Johannesevang. beweist. Neu war auch noch die allgemeine Geltung der Paulusbriefe, welche der Verfasser eingehend begründet. Nehmen wir noch hinzu die Getheiltheit der katholischen Kirche des Abendlandes in der Stellung zu der Apokalypse des Petrus, auch zu dem Hirten Hermas, so erkennen wir, dass wir uns hier immer noch in der Werdezeit des NTlichen Schriftkanons befinden.

Einen verwandten Schriftkanon bietet noch die lateinische Stichometrie hinter dem Codex Claromontanus (D) der Paulusbriefe, welche nach Credner (Gesch. d. NTlichen Kan. S. 175 f.) den Kanon der afrikanischen Kirche des 3. Jahrhunderts enthält [1]). Diese versus scripturarum sanctarum lauten, so weit sie das N. T. betreffen:

---

[8]) Psalmen Valentin's erwähnt Tertullian de carne Chr. 17. 20. Auch die *Μαρκιανοὶ* bei Justin Dial. c. Tr. 35 p. 253 c. 5 (schwerlich auch der *Μαρκιανὸς* o. S. 74, 2) werden Marcioniten sein, vgl. Tertullian l. l. Marco = Marcioni.

[1]) Die genaueste Ausgabe dieses Verzeichnisses findet man bei Tischendorf, Codex Claromontanus, Lips. 1852, p. 468 sq., wogegen die Ausgabe Credner's (Gesch. des NTlichen Kanon S. 175 f.) kleine

evangelia IIII.

mattheum ver. $\overline{\text{II}}$DC [2600].
johannes ver. $\overline{\text{II}}$ [2000].
marcus ver. $\overline{\text{I}}$DC [1600].
lucam ver. $\overline{\text{II}}$DCCCC [2900].

epistulas pauli.

ad romanos ver. $\overline{\text{I}}$XL [1040].
ad chorintios I. ver. $\overline{\text{I}}$LX [1060].
ad chorintios II. ver. LXX [wohl $\overline{\text{I}}$XX, 1020].
ad galatas ver. CCCL [350].
ad efesios ver. CCCLXXV [375].
ad timotheum I. ver. CCVIII [208].
ad timotheum II. ver. CCLXXXVIIII [289].
ad titum ver. CXL [140].
ad colosenses ver. CCLI [251]
ad filimonem ver. L [50].
ad petrum prima CC [200].
ad petrum II. ver. CXL [140].
iacobi ver. CCXX [220].
pr. iohanni epist. CCXX [220].
iohanni epistula II. XX [20].
iohanni epistula III. XX [20].
iudae epistula ver. LX [60].
barnabae epist. ver. DCCCL [850].
iohannis revelatio $\overline{\text{I}}$CC [1200].
actus apostolorum $\overline{\text{II}}$DC [2600].
pastoris versi $\overline{\text{IIII}}$ [4000].
actus pauli ver. $\overline{\text{III}}$DLX [3560].
revelatio petri CCLXX [270].

Voran stehen die vier Evangelien, zuerst der beiden Apostel Matthäus und Johannes, dann der beiden Apostelschüler Marcus und Lucas. Hierauf folgen als Paulus-Briefe: Röm., 1. 2 Korinth., Gal., Eph., 1. 2 Tim., Tit., Kol., Philem.,

---

Ungenauigkeiten bietet. Fehlerhafter steht dieses Verzeichniss hinter dem codex Sangermanensis (E) der Paulus-Briefe, vgl. Patres apostolici ed. Coteler. — Cleric. I. f. 7 sq. Da wird die Vers- oder Stichen-Zahl der Actus Pauli auf 4560, der Revelatio Petri auf 2070 angegeben.

wobei die Briefe an die Philipper und an die Thessalonicher wohl nur aus Versehen ausgelassen sind, so dass wir auch hier 13 Paulus-Briefe erhalten. Darauf folgen schon die 7 katholischen Briefe: 1. 2 Petri (ad Petrum I. II), Jacobi, 1. 2. 3 Johannis, Judä, ferner Barnabae epist., d. h., wie man aus der Zahl der Stichen (850) wohl schliessen darf, der Hebräer-Brief[1]), nicht der sog. Brief des Barnabas[2]), dessen Stichen die Stichometrie des Nikephoros auf 1360 angiebt, sodann die Apokalypse des Johannes, die Apostelgeschichte, aber auch noch der „Hirt", die Actus Pauli und die Apokalypse des Petrus.

In diesem Verzeichniss finden wir also immer noch die drei Apokalypsen, welche das Muratorische Bruchstück anführt, hier sogar ohne Bedenken. Inzwischen hatte jedoch der römische Presbyter Cajus (zu Anfang des 3. Jahrhunderts) bereits mit dem ganzen corpus apocalypticum aufgeräumt, im Streite gegen die Montanisten selbst die Johannes-Apokalypse gänzlich verworfen, dieselbe als Fälschung des Gnostikers Kerinth unter dem Namen eines grossen Apostels zur Einführung seines sinnlichen Chiliasmus dargestellt[3]). Dieser

---

[1]) Vgl. Credner, Gesch. d. NTlichen Kanon S. 177, m. Kan. und Krit. S. 44, Novum Test. e. c. r. II. p. XI, Grimm in der Z. f. w. Th. 1870. S. 73, Anm. 1, auch meine weitere Erörterung in der Z. f. w. Th. 1872, S. 6 f. Auch eine Handschrift bei Blanchini Evangeliarum quadruplex, Rom. 1748. Tom. II. f. DCIII rev. n. XXI bemerkt: explicit ad Hebraeos, scripta a Roma, abens versus DCCCC, also ziemlich dieselbe Zahl, wie in dem claromontanischen Verzeichniss.

[2]) So Tischendorf Novum Testam. Sinaiticum, Lips. 1863. Prolegg. p. XXXII, not. 4.

[3]) Bei Eusebius K.-G. III, 38, 2: *ἀλλὰ καὶ Κήρινθος ὁ δι᾽ ἀποκαλύψεων* (als eine Mehrheit von Apokalypsen bezeichnet auch Dionysius von Alex. bei Euseb. K.-G. VII, 25, 13 den Inhalt der Offenbarung Joh.) *ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ἡμῖν ὡς δι᾽ ἀγγέλων αὐτῷ δεδειγμένας ψευδόμενος ἐπεισάγει λέγων μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ καὶ πάλιν ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν, καὶ ἐχθρὸς ὑπάρχων ταῖς γραφαῖς τοῦ θεοῦ ἀριθμὸν χιλιονταετίας ἐν γάμῳ ἑορτῆς θέλων πλανᾶν λέγει γίνεσθαι*, vgl. Offenbarung Joh. 21, 4 f. Dazu vgl. Dionysius von Alex. bei Eusebius K.-G. VII, 25, 1—3. Durch den Angriff des Cajus auf die Johannes-Apokalypse wie durch eine noch fortwährende Verwerfung des Johannes-Evang. (s. o. S. 86, 1. S. 102)

Sturmlauf gegen die bis dahin unbestrittene Johannes-Apokalypse ist nicht erfolglos gewesen. Zwar im Abendlande selbst blieb die Geltung derselben so gut wie unerschüttert. Aber im Morgenlande schlug Dionysius von Alexandrien († 265) doch schon einen Mittelweg ein zwischen der unbedingten Anerkennung der Apokalypse als einer Schrift des Apostels Johannes bei den Chiliasten und der ebenso unbedingten Verwerfung derselben, welche Cajus in Gang gebracht hatte. Das Buch sollte wohl eine Offenbarung, auch nicht von dem Gnostiker Kerinth, sondern wirklich von einem Johannes geschrieben sein, nur nicht von dem Apostel dieses Namens, welchem das Evangelium und der katholische Brief (1 Johannis) angehören. Es habe ja noch andre Männer dieses Namens gegeben, jenen Johannes (Marcus) Apg. 13, 5 und einen andern in Ephesus, wo zwei Johannes-Gräber gezeigt werden[1]. Der Letztere sei, weil er in Asien gewesen, der wahrscheinlichere Verfasser. Der alexandrinische Dionysius kennt noch keine andre Nichtanerkennung der Johannes-Apokalypse, als die masslose Ansicht des Cajus von einer häretischen Fälschung durch Kerinth und bezeugt noch die kirchliche Geltung des Buchs, welche er durchaus nicht antasten will. Die kirchliche Geltung der Johannes-Apokalypse bis zur Zeit des alexandrinischen Dionysius würde freilich zweifelhaft werden, wenn die altsyrische Uebersetzung, die sog. Peschito schon zu jener Zeit ihre ge-

---

wird Hippolytus veranlasst sein zu der Schrift *ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάνην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως*, welche auf seiner Kathedra verzeichnet ist, wie denn auch Hieronymus de vir. illustr. c. 61 eine Schrift von ihm de Apocalypsi anführt. Ebend. Jesu Catal. c. 7 (Assemani Bibl. orient. III, 1, 15) eine Apologia pro Apocalypsi et evangelio Ioannis.

[1]) Bei Eusebius K.-G. VII, 25, 4 f. Im Gegensatze gegen die Ansicht des Cajus beginnt Dionysius: *ἐγὼ δὲ ἀθετῆσαι μὲν οὐκ ἂν τολμήσαιμι τὸ βιβλίον, πολλῶν αὐτὸ διὰ σπουδῆς ἐχόντων ἀδελφῶν, μείζονα δὲ τῆς ἐμαυτοῦ φρονήσεως τὴν ὑπόληψιν τὴν περὶ αὐτοῦ λαμβάνων, κεκρυμμένην εἶναί τινα καὶ θαυμασιωτέραν τὴν καθ᾽ ἕκαστον ἐκδοχὴν ὑπολαμβάνω· καὶ γὰρ εἰ μὴ συνίημι, ἀλλ᾽ ὑπονοῶ γε νοῦν τινὰ βαθύτερον ἐγκεῖσθαι τοῖς ῥήμασιν. οὐκ ἰδίῳ ταῦτα μετρῶν καὶ κρίνων λογισμῷ, πίστει δὲ τ᾽ πλέον νέμων, ὑψηλότερα ἢ ὑπ᾽ ἐμοῦ καταληφθῆναι νενόμικα, καὶ οὐκ ἀποδοκιμάζω ταῦτα, ἃ μὴ συνεώρακα, θαυμάζω δὲ μᾶλλον ὅτι μὴ καὶ εἶδον.*

genwärtige Gestalt gehabt hätte. Dieselbe enthält nämlich nach den Handschriften nur folgende Schriften des N. T.: 1) die 4 Evangelien, 2) die Apostelgeschichte und drei katholische Briefe: des Jakobus, 1 Petri, 1 Johannis, 3) 14 Briefe des Paulus, zuletzt den Hebräerbrief[1]). Da fehlen nicht bloss 2 Petri, 2. 3 Johannis, Judä, sondern auch die Johannes-Apokalypse. Nach Walton's Vorgang hat Wichelhaus (l. l. p. 63) das Fehlen dieser Schriften daraus erklären wollen, dass die Peschito noch im ersten Jahrhundert verfasst worden sei, ehe diese Schriften, namentlich die Apokalypse, in Umlauf gesetzt waren und Anerkennung gefunden hatten. Diese Behauptung konnte freilich so gut wie keinen Glauben finden. Gewöhnlich lässt man die Peschito zu Ende des zweiten oder zu Anfang des dritten Jahrhunderts entstanden sein. Bei dieser, von Hug und Eichhorn begründeten, Ansicht kann Lücke[2]) mit Schein das Zeugniss der Peschito gegen eine anfangs allgemeine Geltung der Johannes-Apokalypse benutzen. Allein zu dieser Zeit müsste das Fehlen der Johannes-Apokalypse um so mehr befremden, da sie gerade von dem antiochenischen Bischofe Theophilus († gegen 190) vollkommen anerkannt worden war (vgl. Euseb. K.-G. IV, 24.) Auch nur eine so frühe Entstehung der Peschito beruht auf keinen äussern Zeugnissen. Hengstenberg bemerkt mit Recht, dass die Peschito keinen ältern Zeugen hat als Ephräm († um 378), auch nicht allzulange vor demselben verfasst sein wird[3]). Die Peschito braucht allerdings nicht vor der

---

[1]) Vgl. Joan. Wichelhaus, De novi testamenti antiqua quam Peschitho vocant libri IV, Hal. 1850, p. 84. 211.

[2]) Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Joh. 2. Aufl., Bonn 1852, S. 599 f.

[3]) Die Offenbarung des h. Johannes sc. Bd. II, 2 der 1. Ausg. (Berlin 1851) S. 150 f., Bd. II der 2. Aufl. (Berlin 1862) S. 416 f.: „Es ist nicht wahrscheinlich, dass zwischen einer Uebersetzung dieser Art, die bereits eine Frucht bedeutender Förderung der literarischen Bildung war, in ungleich höherem Grade, als die schon der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angehörenden syrischen Hymnen des Bardesanes, und den andern Erzeugnissen derselben ein Zeitraum von einigen Jahrhunderten liege". Ich füge noch hinzu, dass Bardesanes erst 154 geboren und um 225 gestorben ist, vgl. meine Schrift: Bardesanes, der letzte Gnostiker, Leipz. 1864, S. 19 f.

Mitte des 3. Jahrhunderts angefertigt, vollends vollendet worden zu sein. Dass sie die Johannes-Apokalypse nicht enthält, lässt sich freilich nicht mit Hengstenberg daraus erklären, dass der Widerspruch des alexandrinischen Dionysius gegen ihre apostolische Abfassung schon eingewirkt habe. Denn die kirchliche Geltung derselben hat Dionysius noch nicht angefochten. Aber hat die Johannes-Apokalypse denn auch von Anfang an in der Peschito gefehlt? Ephräm bezeugt ja noch eine altsyrische Uebersetzung von jenen 4 katholischen Briefen und der Johannes-Apokalypse [1]). Die Ausschliessung derselben oder der Kanon der auf uns gekommenen Peschito ist, wie sich zeigen wird, erst durch Amphilochius von Ikonion († um 395) und Chrysostomus († 407) bezeugt. Hug (Einl. I, § 65) und H. Thiersch [2]) haben desshalb geurtheilt, die jetzt fehlenden Schriften seien erst später weggelassen worden. Dass nun aber die Apokalypse, wie der Letztere meint, einem Theile der syrischen Kirche durch den Einfluss der antiochenischen Schule zur Zeit des Theodor von Mopsurstia und der Schule von Nisibis entzogen worden sei, findet Lücke höchst unwahrscheinlich, da Ephräms Auctorität unter den Syrern so bedeutend war, dass, wenn dieser die Apokalypse in seiner Peschito wirklich las, weder Antiochien noch Nisibis im Stande war, die Auslassung des Buches zu bewirken. Allein Lücke sagt selbst, dass Ephräm jene 4 katholischen Briefe und die Apokalypse schon in einer kirchlich gewordenen Uebersetzung vorfand. In dieser Uebersetzung müssen die genannten Schriften denn doch durch die theologische Schule Antiochiens schon seit Chrysostomus unterdrückt worden sein [3]). Die auf uns gekommene Peschito

---

[1]) Vgl. J. D. Michaelis, Einl. in die göttl. Schriften des N. B. 4. Aufl. I, S. 413 f., C. v. Lengerke, de Ephraemi Syri arte hermeneutica, Regim. Pr. 1831, p. 4 sq., Wichelhaus l. l. p. 68.

[2]) Versuch zur Herstellung des histor. Standpunkts für die Kritik des N. T., Erlangen 1845, S. 428 f.

[3]) Hengstenberg sagt: „Das christliche Volk lässt sich nicht so leicht rauben, was ihm einmal übergeben worden ist". Aber das christliche Volk des Abendlandes hat sich den Hirten des Hermas, welcher ihm anfangs als heilige Schrift galt, allmälig rauben lassen, so dass derselbe zur Zeit des Hieronymus (de vir. illustr. 10) den Lateinern

kann recht gut aus einer umfassenden syrischen Uebersetzung durch die Theologie von Antiochien erst zurecht gemacht worden sein. Und wie es sich auch hiermit verhalten möge, Ephräm und seine syrische Bibelübersetzung verwehren es uns, der syrischen Kirche die Johannes-Apokalypse von vorn herein abzusprechen.

Im Morgenlande hat Methodius von Tyrus († 311), wie es scheint, gar noch die Apokalypse des Petrus als h. Schrift benutzt [1]), wie andrerseits Lactantius († um 330) noch die ausserkanonische Predigt des Petrus (und des Paulus) unbedenklich benutzt hat (div. institt. IV, 21).

Die altkatholische Kirche hat also den Grund unsers NTlichen Schriftkanons dadurch gelegt, dass sie urapostolische und paulinische Schriften als h. Schriften des Christenthums zusammenfasste, also eine gesammtapostolische Sammlung bildete. Der erste Theil dieser Sammlung war das viergestaltige Evangelium, welches zwar in Hinsicht des vierten Evang. ursprünglich nicht ganz fest war, aber sich mehr und mehr festsetzte und sich bei aller Benutzung ausserkanonischer Evangelien behauptete. Der zweite Theil waren die *Ἀπόστολοι*. Die erste Abtheilung bildete die Apostelgeschichte, welche nur in der claromontanischen Stichometrie hintangesetzt wird. Die zweite Abtheilung bildeten die Briefe von Aposteln. In den Vordergrund traten die Paulusbriefe, im Abendlande ohne den Hebräerbrief. Man hatte aber auch urapostolische Briefe. Schon Papias hatte ja 1 Joh. und 1 Petri. Im Morgenlande finden wir deren schon bei Clemens von Alexandrien und Origenes eine h. Siebenzahl, wenn auch nicht alle unbezweifelt. Dagegen im Abendlande fanden wir bei Irenäus nur 1 Petri, 1. 2 Johannis ausdrücklich anerkannt, den Brief des Jakobus bloss stillschweigend benutzt. Das muratorische Bruchstück erkennt nur 1 Johannis voll-

---

fast unbekannt geworden war. Aehnlich ging es der Petrus-Apokalypse. Und das christliche Volk des Morgenlandes hat sich die Johannes-Apokalypse, welche anfangs auch dort in Geltung war, grossentheils rauben lassen.

1) Sympos. II, 6 p. 16 ed. Jahn.: *ὅθεν δὴ καὶ τημελιούχοις ἀγγέλοις, κἂν ἐκ μοιχείας ὦσι, τὰ ἀποτικτόμενα δίδοσθαι παρειλήφαμεν ἐν θεοπνεύστοις γραφαῖς*, vgl. mein Nov. Test. extra can. rec. IV. p. 75, 2—5.

ständig, nebenbei auch Judä und 2 Johannis an. Erst in der claromontanischen Stichometrie erhalten wir die vollständige Siebenzahl. Drei von diesen Briefen (1 Petri, 1 Joh. und Judä) nennt Origenes schon katholisch, wie er übrigens auch den Brief des Barnabas bezeichnet[1]). Die Allgemeinheit der kirchlichen Anerkennung und Geltung kann der Name gerade bei diesen, grossentheils streitigen, Briefen nicht wohl ausdrücken. Der Sinn wird sein, dass diese Briefe nicht für einzelne Gemeinden, sondern für die ganze Christenheit bestimmt sein sollten[2]). Die dritte Abtheilung bildeten Apokalypsen. Wenn wir schon bei den Evangelien, der Apostelgeschichte und den katholischen Briefen, namentlich im Morgenlande, allerlei Zugaben fanden, so steht auch die

---

[1]) In Matth. Tom. I. (bei Eusebius K.-G. VI, 25, 5): *Πέτρος — ἐν τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ* (1 Petr. 5, 13). in Ioan. Tom. VI, 18 (Opp. IV, 135): *παρὰ τῷ Πέτρῳ ἐν τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ* (vgl. 1 Petr. 3, 18—20). in Matth. Tom. XVII, 19 (Opp. III, 797): *ἀπὸ τῆς Πέτρου καθολικῆς ἐπιστολῆς* (1 Joh. 3, 2). in Ioan. Tom. II, 18 (Opp. IV, 76): *ἐν δὲ τῇ καθολικῇ τοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου ἐπιστολῇ λέγεται* (vgl. 1 Joh. 1, 5). de oratione (Opp. I, 233): *ὥς φησιν ἐν τῇ καθολικῇ ὁ Ἰωάννης* (vgl. 1 Joh. 3, 8). Comm. in epi. ad Rom. V, 1 (Opp. IV, 549): Iudas apostolus in epistola catholica dicit (vgl. Jud. V. 6). c. Cels. I, 63 (s. o. S. 79 Anm. 3). Ueber den Brief des Barnabas s. o. S. 85, 1.

[2]) Schon im zweiten Jahrhundert sagt Apollonius (bei Euseb. K.-G. V, 18, 5) von dem Montanisten Themison: *ὡς μάρτυς καυχώμενος, μιμούμενος τὸν ἀπόστολον* (wohl 1 Johannis), *καθολικήν τινα συνταξάμενος ἐπιστολὴν κατηχεῖν κτλ.* Clemens von Alex. Strom. IV, 15, 99 p. 606 nennt den Brief der Urgemeinde Apg. C. 15 eine *ἐπιστολὴ καθολικὴ τῶν ἀποστόλων ἁπάντων.* Origenes nennt ausser 1 Petri den 1. Johannes-Brief, welcher an keine bestimmte Gemeinde gerichtet ist, katholisch (vgl. auch Dionysius von Alex. bei Euseb. K.-G. VII, 25, 7: *ἡ ἐπιστολὴ ἡ καθολική*). Dann mag die Bezeichnung auf 2. 3 Johannis, ungeachtet ihrer scheinbar bestimmten Zuschrift, übertragen sein. Die Briefe des Jakobus, 2 Petri und Judä hatten eine ganz allgemeine Zuschrift, nur 1 Petri eine bestimmte. Die Briefe des Dionysius von Korinth nennt Eusebius K.-G. IV, 23, 1 desshalb „katholisch", weil sie nicht bloss für die untergebenen Gemeinden, sondern für alle bestimmt seien. Macht nun auch 1 Petri eine Ausnahme, und kann von hier aus die Bezeichnung auch nicht ausgegangen sein: so wird doch die Erklärung der *καθολικαὶ ἐπιστολαὶ* durch *οἱονεὶ ἐγκύκλιοι* bei Oekumenius Prolegg. in epi. Iac. (vgl. Leontius de sectis II, s. u. S. 142) wohl wesentlich richtig sein.

Johannes-Apokalypse noch zusammen mit der Petrus-Apokalypse und dem Hirten des Hermas bei Clemens von Alexandrien, im muratorischen Bruchstück und in der claromontanischen Stichometrie, zusammen mit dem Hirten des Hermas bei Irenäus und Origenes (anfangs auch bei Tertullianus). Das corpus apocalypticum wurde aber nicht bloss beschränkt auf die Johannes-Apokalypse seit Origenes, sondern Cajus von Rom begann auch schon die völlige Tilgung durch Verwerfung der Johannes-Apokalypse.

III. Der NTliche Schrift-Kanon der römischen Reichskirche.

Den schwankenden Bestand des NTlichen Schriftkanons hat auch die römische Reichskirche nicht sofort zum Abschluss gebracht. Eusebius von Cäsarea († 340) stellt uns den Bestand dieses Kanons bei dem Beginne der Reichskirche dar. Nach dem Vorgange des Origenes wollte Eusebius unter den gangbaren Schriften die allgemein anerkannten (*ὁμολογούμενα*) von den streitigen und zweifelhaften (*ἀντιλεγόμενα*), vollends von den entschieden unächten und verwerflichen (*νόθα*) bestimmt unterscheiden. Allein schon aus der Hauptstelle K.-G. III, 25 sieht man, wie schwankend der ganze Kanon noch war.

[1] *Εὔλογον δ' ἐνταῦθα γενομένους ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰς δηλωθείσας τῆς καινῆς διαθήκης γραφάς. καὶ δὴ τακτέον ἐν πρώτοις τὴν ἁγίαν τῶν εὐαγγελίων τετρακτύν, οἷς ἕπεται ἡ τῶν πράξεων τῶν ἀποστόλων γραφή.* [2] *μετὰ δὲ ταύτην τὰς Παύλου καταλεκτέον ἐπιστολάς, αἷς ἑξῆς τὴν φερομένην Ἰωάννου προτέραν καὶ ὁμοίως τὴν Πέτρου κυρωτέον ἐπιστολήν. ἐπὶ τούτοις τακτέον, εἴ γε φανείη, τὴν ἀποκάλυψιν Ἰωάννου, περὶ ἧς τὰ δόξαντα κατὰ καιρὸν ἐκθησόμεθα.* [3] *καὶ ταῦτα μὲν ἐν ὁμολογουμένοις. τῶν δ' ἀντιλεγομένων, γνωρίμων δ' οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς ἡ λεγομένη Ἰακώβου φέρεται καὶ ἡ Ἰούδα ἥ τε Πέτρου δευτέρα ἐπιστολὴ καὶ ἡ ὀνομαζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου, εἴτε τοῦ εὐαγγελιστοῦ τυγχάνουσιν,*

εἴτε καὶ ἑτέρου ὁμωνύμου ἐκείνῳ. [4] *ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω καὶ τῶν Παύλου πράξεων ἡ γραφή, ὅ τε λεγόμενος Ποιμὴν καὶ ἡ ἀποκάλυψις Πέτρου, καὶ πρὸς τούτοις ἡ φερομένη Βαρνάβα ἐπιστολὴ καὶ τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί· ἔτι τε, ὡς ἔφην, ἡ Ἰωάννου ἀποκάλυψις, εἰ φανείη, ἥν τινες, ὡς ἔφην, ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις.* [5] *ἤδη δ' ἐν τούτοις τινὲς καὶ τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον κατέλεξαν, ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσι. ταῦτα μὲν πάντα τῶν ἀντιλεγομένων ἂν εἴη.* [6] *ἀναγκαίως δὲ καὶ τούτων ὅμως τὸν κατάλογον πεποιήμεθα, διακρίναντες τάς τε κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν ἀληθεῖς καὶ ἀπλάστους καὶ ἀνωμολογημένας γραφὰς καὶ τὰς ἄλλας παρὰ ταύτας, οὐκ ἐνδιαθήκους μέν, ἀλλὰ καὶ ἀντιλεγομένας, ὅμως δὲ παρὰ πλείστοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν γιγνωσκομένας, ἵν' εἰδέναι ἔχοιμεν αὐτάς τε ταύτας καὶ τὰς ὀνόματι τῶν ἀποστόλων πρὸς τῶν αἱρετικῶν προφερομένας, ἤτοι ὡς Πέτρου καὶ Θωμᾶ καὶ Ματθίου ἢ καί τινων παρὰ τούτους ἄλλων εὐαγγέλια περιεχούσας, ἢ ὡς Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων πράξεις, ὧν οὐδὲν οὐδαμῶς ἐν συγγράμματι τῶν κατὰ τὰς διαδοχὰς ἐκκλησιαστικῶν τις ἀνὴρ εἰς μνήμην ἀγαγεῖν ἠξίωσεν.* [7] *πόρρω δέ που καὶ ὁ τῆς φράσεως παρὰ τὸ ἦθος τὸ ἀποστολικὸν ἐναλλάττει χαρακτήρ, ἥ τε γνώμη καὶ ἡ τῶν ἐν αὐτοῖς φερομένων προαίρεσις, πλεῖστον ὅσον τῆς ἀληθοῦς ὀρθοδοξίας ἀπᾴδουσα, ὅτι δὴ αἱρετικῶν ἀνδρῶν ἀναπλάσματα τυγχάνει, σαφῶς παρίστησιν· ὅθεν οὐδ' ἐν νόθοις αὐτὰ κατατακτέον, ἀλλ' ὡς ἄτοπα πάντῃ καὶ δυσσεβῆ παραιτητέον.*

Als Homologumena nennt Eusebius die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die Paulusbriefe (ohne sich hier über den Hebräerbrief auszusprechen), 1 Petri und 1 Johannis, wenn es beliebt, auch die Apokalypse des Johannes. Dagegen führt er als Antilegomena auf: den Brief des Jakobus, des Judas, 2 Petri, 2. 3 Johannis. Eine weitere Abtheilung der Antilegomena erhält schon ausdrücklich den Namen der *νόθα*, nämlich die Acta Pauli, der Hirt (des Hermas), die Apokalypse des Petrus [1]), der Brief des Barnabas, die Apostel-

---

[1]) Ueber diese Apokalypse und andere unter dem Namen des Petrus verfasste Schriften vgl. Eusebius K.-G. III, 3, 2: *τό γε μὴν τῶν ἐπικεκλημένων αὐτοῦ πράξεων καὶ τὸ κατ' αὐτὸν ὠνομασμένον εὐαγγέλιον, τό τε*

Lehren, ferner wieder, „wenn es beliebt", die von Einigen verworfene Apokalypse des Johannes, endlich das Hebräer-Evang., welches er selbst mitunter gebraucht hat (s. o. S. 39 Anm. 1). Also wieder keine Erwähnung des Hebräerbriefs, welchen Eusebius doch anderswo mit den Briefen des Barnabas, des Clemens und des Judas unter die Antilegomena stellt (s. o. S. 80, 1). Und ganz ohne Bürgerrecht irrt die Apokalypse des Johannes unter den Homologumenen und den Antilegomenen umher. Unter denjenigen Antilegomenen, welche hier als *νόθα*, als Schriften häretischer Erdichtung, von den Kirchenlehrern nirgends berücksichtigt, bezeichnet werden, findet man auch das Petrus-Evang., welches doch am Ende des zweiten Jahrhunderts hier und da kirchlich gebraucht ward (s. o. S. 74, 2), und die Ueberlieferung des Matthias, welche der alexandrinische Clemens wohl benutzt hat (s. o. S. 81, 2). Man erhält für die Antilegomena überhaupt keine scharfe Grenze, wenn doch auch *νόθα*, wie die Acta Pauli, der Hirt des Hermas, die Apokalypse des Petrus, der Brief des Barnabas, die apostolischen *διδαχαί*, hierher gerechnet worden, und wenn doch Eusebius selbst die Briefe des Jakobus und des Judas anderswo als *νόθα* bezeichnet[1]. Der kirchliche Gebrauch gab also zur Zeit des Eusebius noch keine feste Entscheidung über den Hebräerbrief, die Apokalypse des Johannes, die Briefe des Jakobus und des Judas, 2 Petri, 2. 3 Johannis. Und die Grenze zwischen dem Kanonischen und dem Apokryphischen war noch so fliessend, dass selbst das Hebräerevang., die Briefe des Barnabas und des römischen Clemens, der Hirt des Hermas, die Apokalypse des Petrus und die „Apostel-Lehren" wegen theilweiser Anerkennung immer noch in Frage kommen konnten. Von dem

---

λεγόμενον αὐτοῦ κήρυγμα καὶ τὴν καλουμένην ἀποκάλυψιν οὐδ' ὅλως ἐν καθολικαῖς ἴσμεν παραδεδομένα, ὅτι μήτε ἀρχαίων μήτε τῶν καθ' ἡμᾶς τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς ταῖς ἐξ αὐτῶν συνεχρήσατο μαρτυρίαις.

[1]) K.-G. II, 23, 24. 25: *τοιαῦτα τὰ κατὰ Ἰάκωβον, οὗ ἡ πρώτη τῶν ὀνομαζομένων καθολικῶν ἐπιστολῶν εἶναι λέγεται. ἰστέον δέ, ὡς νοθεύεται μέν (οὐ πολλοὶ γοῦν τῶν παλαιῶν αὐτῆς ἐμνημόνευσαν, ὡς οὐδὲ τῆς λεγομένης Ἰούδα, μιᾶς καὶ αὐτῆς οὔσης τῶν ἑπτὰ λεγομένων καθολικῶν), ὅμως δὲ ἴσμεν καὶ ταύτας μετὰ τῶν λοιπῶν ἐν πλείσταις δεδημοσιευμένας ἐκκλησίαις.*

ersten Briefe des römischen Clemens und dem Hirten des Hermas bezeugt Eusebius ausdrücklich, dass sie mehr oder weniger auch kirchlich gebraucht wurden[1]). Streng genommen, enthält das N. T. des Eusebius nur folgende Homologumena: die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, 13 Paulus-Briefe, 1 Petri, 1 Johannis. Dazu kommen als Antilegomena besserer Art nicht bloss: die Briefe an die Hebräer, des Jakobus, des Judas, 2 Petri, 2. 3 Johannis, sondern die Johannes-Apokalypse bildet schon den Uebergang zu einer zweiten Classe: Hebräerevang., *πράξεις Παύλου*, Briefe des Barnabas und (erster) des römischen Clemens, Apostel-Lehren. Ohne Anstoss hat Eusebius (K.-G. II, 2) auch die älteren Acta Pilati gebraucht (s, o. S. 67, 2. S. 88). Reine *νόθα* sind: die Evangelien des Petrus, Matthias, Thomas, das *κήρυγμα* und die *πράξεις Πέτρου, Ἀνδρέου, Ἰωάννου*, die *ἀποκάλυψις Πέτρου*.

Eusebius erhielt nun im J. 332 (oder 331) von K. Constantinus den Auftrag, die h. Schriften in 50 Exemplaren abschreiben zu lassen, führte diesen Auftrag sofort aus, und sein Werk fand Aufnahme in der neuen Kaiserstadt Constantinopel[2]). Welche Schriften des N. T. Eusebius aufnahm, er-

---

[1]) K.-G. III, 16: *τούτου δὴ οὖν τοῦ Κλήμεντος ὁμολογουμένη μία ἐπιστολὴ φέρεται, μεγάλη τε καὶ θαυμασία, ἣν ὡς ἀπὸ τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας τῇ Κορινθίων διετυπώσατο, στάσεως τηνικάδε κατὰ τὴν Κόρινθον γενομένης. ταύτην δὲ καὶ ἐν πλείσταις ἐκκλησίαις ἐπὶ τοῦ κοινοῦ δεδημοσιευμένην πάλαι τε καὶ καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς ἔγνωμεν*. 38, 1: *καὶ τοῦ Κλήμεντος ἐν τῇ ἀνωμολογημένῃ παρὰ πᾶσιν (ἐπιστολῇ), ἣν ἐκ προσώπου τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας τῇ Κορινθίων διετυπώσατο*. Vgl. auch oben S. 73 Anm. 6. K.-G. III, 3, 6: *ἐπεὶ δὲ ὁ αὐτὸς ἀπόστολος ἐν ταῖς ἐπὶ τέλει προσρήσεσι τῆς πρὸς Ῥωμαίους* (16, 14) *μνήμην πεποίηται μετὰ τῶν ἄλλων καὶ Ἑρμᾶ, οὗ φασὶν ὑπάρχειν τὸ τοῦ Ποιμένος βιβλίον, ἰστέον ὡς καὶ τοῦτο πρὸς μέν τινων ἀντιλέλεκται, δι' οὓς οὐκ ἂν ἐν ὁμολογουμένοις τεθείη, ὑφ' ἑτέρων δὲ ἀναγκαιότατον οἷς μάλιστα δεῖ στοιχειώσεως εἰσαγωγικῆς κέκριται. ὅθεν ἤδη καὶ ἐν ἐκκλησίαις ἴσμεν αὐτὸ δεδημοσιευμένον, καὶ τῶν παλαιοτάτων δὲ συγγραφέων κεχρημένους τινὰς αὐτῷ κατείληφα.*

[2]) Eusebius de vita Constantini IV, 36 theilt einen von dem Kaiser Constantinus erhaltenen Brief mit, welcher folgenden Auftrag enthält: *πρέπον γὰρ κατεφάνη τὸ δηλῶσαι τῇ σῇ συνέσει, ὅπως ἂν πεντήκοντα σωμάτια ἐν διφθέραις ἐγκατασκεύοις, εὐανάγνωστά τε καὶ πρὸς τὴν χρῆσιν εὐμετακόμιστα ὑπὸ τεχνιτῶν καλλιγράφων καὶ ἀκριβῶς τὴν τέχνην ἐπισταμένων γραφῆναι κελεύσειας, τῶν θείων δηλαδὴ γραφῶν, ὧν μάλιστα*

fahren wir nicht näher. Aber einen Theil der Antilegomena musste er aufnehmen. Credner (Gesch. d. NTlichen Kan. S. 211) wird wohl richtig behauptet haben, dass die von Eusebius durchgeführte Sammlung h. Schriften in Bezug auf das N. T. alle noch jetzt in demselben enthaltenen Schriften mit Ausnahme der Apokalypse enthält. Als den Kanon des Eusebius oder besser: den byzantinischen wird man wohl bezeichnen dürfen: die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, vierzehn Paulusbriefe (mit Einschluss des Hebräerbriefs), 7 katholische Briefe. Die volle Siebenzahl der katholischen Briefe wurde äusserlich aufgenommen, obwohl die starken Bedenken gegen 5 derselben in keiner Weise entkräftet waren.

Eben diesen Kanon bietet Cyrill von Jerusalem († 386), nur mit der äussern Voranstellung der katholischen Briefe vor die Paulusbriefe. Derselbe giebt Catech. IV, 20 *περὶ τῶν θείων γραφῶν* von dem N. T. folgendes Verzeichniss: *τῆς δὲ καινῆς διαθήκης τὰ τέσσαρα εὐαγγέλια· τὰ δὲ λοιπὰ ψευδεπίγραφα καὶ βλαβερὰ τυγχάνει. ἔγραψαν καὶ Μανιχαῖοι κατὰ Θωμᾶν εὐαγγέλιον, ὅπερ ὥσπερ εὐωδίᾳ τῆς εὐαγγελικῆς προσωνυμίας διαφθείρει τὰς ψυχὰς τῶν ἁπλουστέρων. δέχου δὲ καὶ τὰς πράξεις τῶν δώδεκα ἀποστόλων, πρὸς τούτοις δὲ καὶ τὰς ἑπτὰ Ἰακώβου καὶ Πέτρου καὶ Ἰωάννου καὶ Ἰούδα καθολικὰς ἐπιστολάς, ἐπισφράγισμα δὲ τῶν πάντων καὶ μαθητῶν τὸ τελευταῖον Παύλου δεκατέσσαρας ἐπιστολάς. τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἔξω κείσθω ἐν δευτέρῳ.* Als letzter von allen Aposteln soll Paulus zuletzt stehen, aber auch kraft seiner innern Bedeutung das Ganze besiegeln.

Ebenso die Synode von Laodicea um 360, welche alle nicht kanonischen Bücher von dem kirchlichen Gebrauche ausdrücklich ausschliesst (can. 59: *ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς*

τήν τ' ἐπισκευὴν καὶ τὴν χρῆσιν τῷ τῆς ἐκκλησίας λόγῳ ἀναγκαίαν εἶναι γινώσκεις. Die Ausführung erfolgte sofort, vgl. c. 37: *ταῦτα μὲν οὖν βασιλεὺς διεκελεύετο· αὐτίκα δ' ἔργον ἐπηκολούθει τῷ λόγῳ, ἐν πολυτελῶς ἠσκημένοις τεύχεσι τρισσὰ καὶ τετρασσὰ* (Ternionen und Quaternionen) *διαπεμψάντων ἡμῶν· ὃ δὴ καὶ αὐτὸ βασιλέως ἑτέρα ἀντιφώνησις παραστήσει, δι' ἧς πυθόμενος ὡς ἡ παρ' ἡμῖν Κωνστάντεια πόλις, ἀνδρῶν ἐκτόπως δεισιδαιμόνων οὖσα πρότερον, ὁρμητήριον θεοσεβείας τῆς ἔμπροσθεν μεταβεβληκυῖα εἰδωλικῆς πλάνης ἐγένετο, χαίρειν ἐδήλου καὶ τὴν πρᾶξιν ἀποδέχεσθαι.*

ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ· οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης). Da werden in dem, nach Credner a. a. O. S. 219 freilich mehr als verdächtigen, Kanon 60 die Bücher des N. T. so aufgezählt: *τὰ δὲ τῆς καινῆς διαθήκης ταῦτα· Εὐαγγέλια τέσσαρα· κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον, κατὰ Λουκᾶν, κατὰ Ἰωάννην· πράξεις ἀποστόλων· ἐπιστολαὶ καθολικαὶ ἑπτά, οὕτως· Ἰακώβου μία, Πέτρου δύο, Ἰωάννου τρεῖς, Ἰούδα μία· ἐπιστολαὶ Παύλου δεκατέσσαρες· πρὸς Ῥωμαίους μία, πρὸς Κορινθίους δύο, πρὸς Γαλάτας μία, πρὸς Ἐφεσίους μία, πρὸς Φιλιππησίους μία, πρὸς Κολοσσαεῖς μία, πρὸς Θεσσαλονικεῖς δύο, πρὸς Ἑβραίους μία, πρὸς Τιμόθεον δύο, πρὸς Τίτον μία, πρὸς Φιλήμονα μία.* Also die 7 katholischen Briefe vor den 14 Paulusbriefen, unter diesen der Hebräerbrief als vollberechtigt gar vor den Hirtenbriefen.

Noch treuer hält sich an Eusebius Gregor von Nazianz († 389), da er nicht bloss die Johannes-Apokalypse weglässt, sondern auch den Paulusbriefen den Vortritt vor den katholischen lässt. Im Carmen 33 zählt er die NTlichen Schriften auf:

Ματθαῖος μὲν ἔγραψεν Ἑβραίοις θαύματα Χριστοῦ,
Μάρκος δ' Ἰταλίῃ, Λουκᾶς Ἀχαΐδι,
πᾶσι δ' Ἰωάννης κήρυξ μέγας, οὐρανοφοίτης.
ἔπειτα πράξεις τῶν σοφῶν ἀποστόλων,
δέκα δὲ Παύλου τέσσαρές τε ἐπιστολαί.
ἑπτὰ δὲ καθολικαί, ὧν Ἰακώβου μία,
δύο δὲ Πέτρου, τρεῖς δὲ Ἰωάννου πάλιν,
Ἰούδα δ' ἐστὶν ἑβδόμη· πάσας ἔχεις·
εἴ τι τούτων ἐκτός, οὐκ ἐν γνησίοις.

Und doch hat Gregor von Nazianz die Johannes-Apokalypse wohl gekannt [1]), selbst das alte *Κήρυγμα Πέτρου* (*καὶ Παύλου*) noch fast wie eine kanonische Schrift gebraucht [2]).

---

[1]) Vgl. Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes, 2. A. Gött. 1852, S. 632. Der kappadokische Andreas konnte dem Gregor von Nazianz gar die volle Anerkennung der Johannes-Apokalypse zuschreiben, s. o. S. 62, 4.

[2]) Orat. XVI (Opp. I, 254): *ἵνα μὴ ἀκούσωμεν Πέτρου λέγοντος Αἰσχύνθητε οἱ κατέχοντες τὰ ἀλλότρια καὶ μιμήσασθε ἰσότητα θεοῦ, καὶ οὐδεὶς ἔσται πένης* (vgl. mein Nov. Test. e. c. r. IV. p. 59, 35. 36). Epi.

Dem Kanon des Eusebius, so zu sagen, bleibt auch **Amphilochios von Ikonion** († um 395) noch treu in den Iambis ad Seleucum (Galland. Bibl. Patr. VI, f. 490 sq.):

Καινῆς διαθήκης ὥρα μοι βίβλους λέγειν.
290 *εὐαγγελιστὰς τέσσαρας δέχου μόνους·*
Ματθαῖον, εἶτα Μάρκον, οἷς Λουκᾶν τρίτον
προσθεὶς ἀρίθμει τὸν Ἰωάννην, χρόνῳ
τέταρτον, ἀλλὰ πρῶτον ὕψει δογμάτων.
βροντῆς γὰρ υἱὸν τοῦτον εἰκότως καλῶ,
295 *μέγιστον ἠχήσαντα τῷ θεοῦ λόγῳ.*
δέχου δὲ βίβλον Λουκᾶ καὶ τὴν δευτέραν,
τὴν τῶν καθολικῶν πράξεων ἀποστόλων.
τὸ σκεῦος ἑξῆς προστίθει τῆς ἐκλογῆς,
τὸν τῶν ἐθνῶν κήρυκα τὸν ἀπόστολον
300 *Παῦλον, σοφῶς γράψαντα ταῖς ἐκκλησίαις*
ἐπιστολὰς δὶς ἑπτά· Ῥωμαίοις μίαν,
ᾗ χρὴ συνάπτειν πρὸς Κορινθίους δύο,
τὴν πρὸς Γαλάτας, τήν τε πρὸς Ἐφεσίους, μεθ᾽ ἣν
καὶ τὴν ἐν Φιλίπποις, εἶτα τὴν γεγραμμένην
305 *Κολοσσαεῦσι, Θεσσαλονικεῦσι δύο,*
δύο Τιμοθέῳ, Τίτῳ τε καὶ Φιλήμονι
μίαν ἑκατέρῳ καὶ πρὸς Ἑβραίους μίαν.
τινὲς δέ φασι τὴν πρὸς Ἑβραίους νόθον,
οὐκ εὖ λέγοντες· γνησία γὰρ ἡ χάρις.
310 *εἶεν τί λοιπόν; καθολικὰς ἐπιστολὰς*
τινὲς μὲν ἑπτά φασιν, οἱ δὲ τρεῖς μόνας
χρῆναι δέχεσθαι, τὴν Ἰακώβου μίαν,
μίαν δὲ Πέτρου τήν τε Ἰωάννου μίαν,
τινὲς δὲ τὰς τρεῖς καὶ πρὸς αὐταῖς τὰς δύο
315 *Πέτρου δέχονται, τὴν Ἰούδα δ᾽ ἑβδόμην.*
τὴν δ᾽ Ἀποκάλυψιν τὴν Ἰωάννου πάλιν
τινὲς μὲν ἐγκρίνουσιν, οἱ πλείους δέ γε
νόθον λέγουσιν. οὗτος ἀψευδέστατος
κανὼν ἂν εἴη τῶν θεοπνεύστων γραφῶν.

Hier werden also die Paulus-Briefe, einschliesslich des Hebräerbriefs, aber an letzter Stelle, noch vor die katholischen

---

XVI (Opp. I, 778): *Κάμνουσα ψυχὴ ἐγγύς ἐστι θεοῦ, φησί που θαυμασιώτατα λέγων ὁ Πέτρος* (vgl. ebend. p. 59, 21).

gestellt, die Johannes-Apokalypse wird als überwiegend verworfen bezeichnet. Bei den katholischen Briefen wird aber schon Rücksicht genommen auf einen abweichenden Schriftkanon, welcher nur drei derselben anerkannte.

Die altsyrische Ueberseszung, wie sie auf uns gekommen ist, oder die Peschito erkennt von den katholischen Briefen eben nur die drei: Jakobi, 1 Petri, 1 Johannis, an und lässt die Johannes-Apokalypse aus (s. o. S. 111) Freilich hat Ephräm († um 378) diese Schriften noch in einer ältern syrischen Uebersetzung gebraucht[1]. Aber schon Johannes Chrysostomus († 407) aus Antiochien stimmt ganz überein mit dem Schriftkanon der uns erhaltenen Peschito[2]. Theodor von Mopsuestia († 429) scheint auch den Jakobusbrief angezweifelt zu haben[3]. Kosmas Indikopleustes hat um 535 nicht bloss die Johannes-Apokalypse, sondern auch die katholischen Briefe ganz ausgelassen, dann diese Briefe für durchaus zweifelhaft erklärt[4]. Die Ansicht der syrischen Schule

---

[1]) Vgl. oben S. 111. Photius Biblioth. cod. 228 p. 248 ed. Bekker sagt über Ephräm: *αἱ δὲ γραφαί εἰσιν αὐτῷ ἥ τε παλαιὰ διαθήκη καὶ τὰ κυριακὰ λόγια καὶ τὰ ἀποστολικὰ κηρύγματα.*

[2]) Vgl. Montfaucon, Chrysostomi opp. Tom. VI, 363 sq., Credner a. a. O. S. 228 f. Chrysostomus sagt in der Synopsis veteris et novi testamenti (Opp. VI, 372 sq.): *τῆς καινῆς βιβλία· αἱ ἐπιστολαὶ αἱ δεκατέσσαρες Παύλου, τὰ εὐαγγέλια τὰ τέσσαρα, — — καὶ τὸ τῶν πράξεων δὲ βιβλίον, καὶ αὐτὸ Λουκᾶ ἱστορήσαντος τὰ γενόμενα, καὶ τῶν καθολικῶν ἐπιστολαὶ τρεῖς.* Gekannt hat Chrysostomus wohl die Johannes-Apokalypse, aber geradezu angenommen, wie Suidas s. v. *Ἰωάννης* sagt, nicht, vgl. Lücke a. a. O. S. 633.

[3]) Von Theodor sagt Leontius von Byzanz (um 610) contra Nestorianos et Eutychianos lib. III (Galland. Biblioth. XII, 686 sq.): ob quam causam, ut arbitror, ipsam epistolam Iacobi et alias deinceps aliorum catholicas abrogat et antiquat.

[4]) Das Verzeichniss der heiligen Schriften in der Topographia christiana B. V (bei Montfaucon, collectio nova patrum Tom. II, 242) liess die katholischen Briefe und die Johannes-Apokalyse stillschweigend aus. Wegen der Auslassung der katholischen Briefe angegriffen, hat Kosmas sich dann in B. VII (p. 292) vertheidigt: *Σιωπῶμεν δέ, ὅτι τὰς καθολικὰς ἀνέκαθεν ἡ ἐκκλησία ἀμφιβαλλομένας ἔχει· καὶ πάντες δὲ οἱ ὑπομνηματίσαντες τὰς θείας γραφὰς οὔτε εἰς αὐτῶν λόγον ἐποιήσατο τῶν καθολικῶν· ἀλλὰ καὶ οἱ κανονίσαντες τὰς ἐνδιαθήκους βίβλους τῆς θείας γραφῆς πάντες ὡς ἀμφιβόλους αὐτὰς ἔθηκαν, λέγω δέ· Εἰρηναῖος ὁ*

zu Nisibis, welche von den katholischen Briefen nur 1 Petri und 1 Johannis anerkannte, auch die Johannes - Apokalypse wegliess, lernen wir kennen durch die Schrift des Afrikaners Junilius (um 550) de partibus legis divinae [1]). Der herrschende Schriftkanon des N. T. in der syrischen Kirche enthält also noch 4 katholische Briefe weniger, als der byzantinische. Derselbe hat sich bei den Nestorianern bleibend erhalten [2]). Dagegen enthielt der alexandrinische Schrift-

---

Λουγδούνων ἐπίσκοπος, ἀνὴρ ἐπίσημος καὶ λαμπροῦ βίου, μετ' οὐ πολὺ τῶν ἀποστόλων γενόμενος· καὶ Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου· καὶ Ἀθανάσιος ὁ Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπος [Leo Allatius de libris eccles. Graecorum dissertt. duae, Paris. 1645 p. 50 scheint, wie Credner a. a. O. S. 191 sagt, den Athanasius in seiner Handschrift gar nicht gehabt zu haben]· *καὶ Ἀμφιλόχιος ἐπίσκοπος γενόμενος τοῦ Ἰκονίου, φίλος καὶ κοινωνικὸς τοῦ μακαρίου Βασιλείου, καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς πρὸς Σέλευκον αὐτῷ γραφεῖσιν ἰάμβοις ἀμφιβαλλομένας αὐτὰς ἐξεῖπεν· ὁμοίως καὶ Σεουηριανὸς ὁ Γαβάλων εἰς τὸν κατὰ Ἰουδαίων λόγον αὐτὰς ἀπεκήρυξεν. οὐ γὰρ τῶν ἀποστόλων φασὶν αὐτὰς οἱ πλείους, ἀλλ' ἑτέρων τινῶν πρεσβυτέρων ἀφελεστέρων. ὅθεν ὁ Παμφίλου εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν αὐτοῦ ἱστορίαν* (Eusebius K.-G. III. 39, 6) *λέγει ὅτι ἐν Ἐφέσῳ δύο μνήματά εἰσιν, ἓν Ἰωάννου τοῦ εὐαγγελιστοῦ καὶ ἓν ἑτέρου Ἰωάννου πρεσβυτέρου τοῦ γράψαντος τὰς δύο ἐπιστολὰς τῶν καθολικῶν, τὴν δευτέραν καὶ τὴν τρίτην, ἔνθα ἐπιγέγραπται Ὁ πρεσβύτερος τῇ ἐκλεκτῇ κυρίᾳ* (2 Joh. 1). *εἰ μὴ γὰρ τὴν πρώτην Πέτρου καὶ τὴν πρώτην Ἰωάννου οὐ λέγει αὐτὸς καὶ Εἰρηναῖος εἶναι τῶν ἀποστόλων. ἕτεροι δὲ οὔτε αὐτὰς λέγουσιν εἶναι τῶν ἀποστόλων, ἀλλὰ τῶν πρεσβυτέρων. πρώτη γὰρ καὶ δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου γέγραπται, ὡς δῆλον ἑνὸς προσώπου εἶναι τὰς τρεῖς. ἕτεροι δὲ καὶ τὴν Ἰακώβου σὺν ταῖς δυσὶ ταύταις δέχονται· ἕτεροι δὲ πάσας δέχονται παρὰ Σύροις δὲ εἰ μὴ αἱ τρεῖς μόναι αἱ προγεγραμμέναι οὐχ εὑρίσκονται, λέγω δὴ Ἰακώβου καὶ Πέτρου καὶ Ἰωάννου· αἱ ἄλλαι γὰρ οὔτε κεῖνται αὐτοῖς.*

[1]) S. o. S. 2 Anm. 2. Da handelt I, 10 de ordine scripturarum. A.: Quae ad N. T. pertinent? M. Evangelia, ut supra dictum est, quatuor, apostolicae epistolae et actus. c. IV. de prophetia: de Ioannis apocalypsi apud orientales admodum dubitatur. Als apostolische Briefe werden c. VI aufgezählt: epistolae Pauli apostoli ad Rom. 1, ad Corinth. 2, ad Galat. 1, ad Ephesios 1, ad Philipp. 1, ad Coloss. 1, ad Thessalon. 2, ad Timoth. 2, ad Titum 1, ad Philem. 1, ad Hebraeos 1, beati Petri ad gentes 1 et beati Ioannis prima. Darauf fragt A. Nulli alii libri ad simplicem doctrinam pertinent? M. Adiungunt quamplurimi quinque alias, quae apostolorum canonicae nuncupantur, i. e. Iacobi 1, Petri secundam, Iudae 1, Ioannis duas.

[2]) Vgl. Wichelhaus l. l. p. 147 sq., Lücke a. a. O. S. 644 f., Hengstenberg a. a. O. II, S. 417 s. 2. A.

kanon in der römischen Reichskirche nicht bloss alle 7 katholischen Briefe, und zwar vor den Paulusbriefen, sondern auch die Joh.-Apokalypse. Diesen Schriftkanon vertrat zuerst Athanasius († 373), welcher überdiess den Hebräer-Brief als vollgültigen Paulusbrief vor die Hirtenbriefe stellte. Erst Athanasius hat den Kanon des NT. so festgestellt, wie er auf uns gekommen ist, aber doch von jenen vielen Antilegomenen bei dem N. T. noch zwei Lesebücher stehen lassen.

In dem 39. Festbriefe vom J. 365 (Opp. I, 961 sq.) hat er das Eindringen apokryphischer Schriften abzuwehren gesucht und *τὰ κανονιζόμενα πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία* dargelegt. Nach dem A. T. kommt das N. T. an die Reihe: *Τὰ δὲ τῆς καινῆς (διαθήκης) πάλιν οὐκ ὀκνητέον εἰπεῖν. ἔστι δὲ ταῦτα· Εὐαγγέλια τέσσαρα· κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον, κατὰ Λουκᾶν καὶ κατὰ Ἰωάννην. εἶτα καὶ μετὰ ταῦτα πράξεις ἀποστόλων καὶ ἐπιστολαὶ καθολικαὶ καλούμεναι τῶν ἀποστόλων ἑπτὰ οὕτως· Ἰακώβου μία, Πέτρου δὲ δύο, εἶτα Ἰωάννου τρεῖς καὶ μετὰ ταῦτα Ἰούδα μία. πρὸς τούτοις Παύλου ἀποστόλου εἰσὶν ἐπιστολαὶ δεκατέσσαρες, τῇ τάξει γραφόμεναι οὕτως· πρώτη πρὸς Ῥωμαίους, εἶτα πρὸς Κορινθίους δύο, εἶτα καὶ μετὰ ταῦτα πρὸς Γαλάτας καὶ ἑξῆς πρὸς Ἐφεσίους· εἶτα πρὸς Φιλιππησίους καὶ πρὸς Κολοσσαεῖς καὶ πρὸς Θεσσαλονικεῖς δύο καὶ ἡ πρὸς Ἑβραίους καὶ ἑξῆς πρὸς μὲν Τιμόθεον δύο πρὸς δὲ Τίτον μία καὶ τελευταία ἡ πρὸς Φιλήμονα μία· καὶ πάλιν Ἰωάννου ἀποκάλυψις.* Das sollen die Quellen des Heils sein, in welchen allein die Schule der Frömmigkeit zu finden ist: *ἀλλ᾽ ἕνεκά γε πλείονος ἀκριβείας προστίθημι καὶ τοῦτο, γράφων ἀναγκαίως, ὡς ἔστι καὶ ἕτερα βιβλία τούτων ἔξωθεν, οὐ κανονιζόμενα μέν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς θεοσεβείας λόγον· Σοφία Σολομῶντος καὶ Σοφία Σειρὰχ καὶ Ἐσθὴρ καὶ Ἰουδὶθ καὶ Τωβίας καὶ Διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων καὶ ὁ Ποιμήν, καὶ ὅμως, ἀγαπητοί, κἀκείνων ἀναγινωσκομένων καὶ τούτων κανονιζομένων, οὐδαμοῦ τῶν ἀποκρύφων μνήμη· ἀλλὰ αἱρετικῶν ἐστιν ἐπίνοια, γραφόντων μέν, ὅτε θέλουσιν, αὐτά, χαριζομένων δὲ καὶ προστιθέντων αὐτοῖς χρόνους, ἵνα ὡς παλαιὰ προφέροντες πρόφασιν ἔχωσιν ἀπατᾶν ἐκ τούτων τοὺς ἀκεραίους.*

Bei Epiphanius († 403), Bischof von Constantia

auf Kypros, finden wir wohl, selbst in der Ordnung der Schriften, den Kanon des Athanasius wieder, nur die beiden Lesebücher des N. T. schon weggelassen [1]). Gleichwohl konnte es auch Epiphanius nicht verschweigen, dass die Briefe des römischen Clemens immer noch kirchlich vorgelesen wurden [2]), und dass gerade in Kleinasien Manche, welchen er desshalb den Ketzernamen *Ἄλογοι* giebt, nicht bloss die Apokalypse, sondern auch das Evangelium und die Briefe, also alle Schriften des Johannes verwarfen und für Unterschiebungen des Gnostikers Kerinth erklärten [3]).

Im Morgenlande kam also wohl ein herrschender Schriftkanon zu Stande; aber neben diesem byzantinischen Schriftkanon erhielten sich der syrische, welcher noch vier katholische Briefe weniger, und der alexandrinische Schriftkanon, welcher auch die Johannes-Apokalypse enthielt. Einige wollten auch den Brief an Philemon des Kanons nicht für würdig halten [4]), und es fehlte noch nicht die alte Bestrittenheit der Johannes-Schriften. Alte Antilegomena blieben

---

[1]) Haer. LXXVI (Opp. I, 941): *τέτταρσι δὲ ἁγίοις εὐαγγελίοις καὶ ἐν τεσσαρεσκαίδεκα ἐπιστολαῖς τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου καὶ ἐν ταῖς πρὸ τούτων καὶ σὺν ταῖς ἐν τοῖς αὐτῶν χρόνοις Πράξεσι τῶν ἀποστόλων καθολικαῖς ἐπιστολαῖς Ἰακώβου καὶ Πέτρου καὶ Ἰωάννου καὶ Ἰούδα καὶ ἐν τῇ τοῦ Ἰωάννου ἀποκαλύψει.*

[2]) Haer. XXX, 15: *ὡς αὐτὸς Κλήμης αὐτοὺς* (die Ebionäer) *κατὰ πάντα ἐλέγχει ἀφ᾽ ὧν ἔγραψεν ἐπιστολῶν ἐγκυκλίων τῶν ἐν ταῖς ἁγίαις ἐκκλησίαις ἀναγινωσκομένων.*

[3]) Haer. XL, 3: *καὶ οὕτως, ἀγαπητοί, ἐπιθῶμεν αὐτοῖς ὄνομα, τουτέστιν Ἀλόγων. εἶχον μὲν γὰρ τὴν αἵρεσιν καλουμένην, ἀποβάλλουσαν Ἰωάννου τὰς βίβλους. ἐπεὶ οὖν τὸν λόγον οὐ δέχονται τὸν παρὰ Ἰωάννου κεκηρυγμένον, Ἄλογοι κληθήσονται. ἀλλότριοι τοίνυν ὑπάρχοντες τοῦ κηρύγματος τῆς ἀληθείας ἀρνοῦνται τὸ καθαρὸν τοῦ κηρύγματος καὶ οὔτε τὸ τοῦ Ἰωάννου εὐαγγέλιον δέχονται οὔτε τὴν αὐτοῦ ἀποκάλυψιν, — λέγουσι γὰρ μὴ εἶναι αὐτὰ Ἰωάννου, ἀλλὰ Κηρίνθου καὶ οὐκ ἄξια αὐτὰ εἶναί φασιν ἐν ἐκκλησίᾳ.* Gegen Offenbarung Johannis 2, 18 wandten diese Aloger c. 33 ein, dass es in Thyatira ja gar keine *ἐκκλησία χριστιανῶν* gebe, woraus ich schliesse, dass sie in diesen Gegenden, also gerade in Kleinasien einheimisch waren.

[4]) Chrysostomus Comm. in epi. ad Philem. (Opp. XI, 772) sagt über diesen Brief: *ἀλλ᾽ ἐπειδή τινές φασιν περιττὸν εἶναι τὸ καὶ ταύτην προσκεῖσθαι τὴν ἐπιστολήν, εἴγε ὑπὲρ πράγματος μικροῦ ἠξίωσεν, ὑπὲρ ἑνὸς ἀνδρός.* Vgl. unten S. 128, 3.

noch mehr oder weniger selbst in kirchlichem Gebrauche. Nicht bloss die Briefe des römischen Clemens wurden, wie Epiphanius berichtet, Hieronymus (de vir. illustr. 15) von dem ersten bestätigt, noch kirchlich verlesen. Auch der Brief Polykarp's an die Philipper ward in dem eigentlichen Asien öffentlich vorgelesen [1]). Von der Apokalypse des Petrus berichtet Sozomenos (um 440), dass sie in einigen Gemeinden Palästina's immer noch am Charfreitage vorgelesen ward [2]). Auch der Hirt des Hermas ward in einigen Gemeinden Griechenlands noch kirchlich verlesen [3]). Gar nicht zu reden davon, dass Eusebius noch das Hebräerevang., Gregor von Nazianz die alte Predigt des Petrus unbedenklich gebraucht haben.

Auch im Abendlande erwähnt Philastrius von Brixen († um 397), und zwar unabhängig von Epiphanius [4]), Gegner des Evangelium und der Apokalypse des Johannes [5]). Hauptsächlich nahm man hier jedoch immer noch an dem Hebräerbriefe Anstoss [6]). Allein wie im Morgenlande zu Gun-

---

[1]) Hieronymus de vir. illustr. 17: (Polycarpus) scripsit ad Philippenses valde utilem epistolam, quae usque hodie in Asiae conventu legitur.

[2]) K.-G. VII, 19: *οὕτω γοῦν τὴν καλουμένην ἀποκάλυψιν Πέτρου ἐν τισιν ἐκκλησίαις τῆς Παλαιστίνης εἰσέτι νῦν ἅπαξ ἑκάστου ἔτους ἀναγινωσκομένην ἔγνωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ παρασκευῆς, ἣν εὐλαβῶς ἄγαν ὁ λαὸς νηστεύει ἐπὶ ἀναμνήσει τοῦ σωτηρίου πάθους.*

[3]) Hieronymus de vir. illustr. 10 (s. u. S. 129).

[4]) Vgl. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien 1865, S. 23 f.

[5]) de haeres. c. 60: post hos sunt haeretici, qui evangelium *κατὰ Ἰωάννην* et apocalysim eius non accipiunt, et cum non intelligunt virtutem scripturae nec desiderant discere, in haeresi permanent pereuntes, ut etiam Cerinthi illius haeretici esse audeant dicere apocalypsim ipsius itidem, non beati Ioannis evangelistae et apostoli, sed Cerinthi haeretici, qui tunc ab apostolis beatis haereticus manifestatus abiectus est ab ecclesia.

[6]) de haeres. c. 88: propter quod statutum est ab apostolis et eorum successoribus, non aliud legi debere in ecclesia catholica nisi legem et prophetas et evangelia et actus apostolorum et Pauli tredecim epistolas et septem alias, Petri duas, Ioannis tres, Iudae unam et unam Iacobi, quae septem actibus apostolorum coniunctae sunt (also die katholischen Briefe vor den Paulus-Briefen; immer noch fehlt die Johannes-

sten des Johannes-Apokalypse, so machte sich im Abenlande zu Gunsten des Hebräerbriefs, welchen man überdiess im Kampfe gegen die Arianer schätzen lernte, das Ansehen des Athanasius geltend. Rufinus von Aquileja († 410) behält wohl die abendländische Voranstellung der Paulusbriefe vor die katholischen bei und stellt unter diesen die Petrusbriefe voran; aber er zählt doch schon 14 Paulusbriefe mit Einschluss des Hebräer-Briefs und erkennt ausser den kanonischen Büchern wesentlich dieselben beiden Lesebücher an, wie Athanasius. In der Expositio in symbolum apostolorum schreibt er c. 37: Novi vero (testamenti) quatuor evangelia, Matthaei, Marci, Lucae, Ioannis, actus apostolorum, quos descripsit Lucas, Pauli apostoli epistolae quatuordecim, Petri apostoli epistolas duas, Iacobi fratris domini et apostoli unam, Iudae unam, Ioannis tres, apocalypsin Ioannis. haec sunt, quae patres intra canonem concluserunt, ex quibus fidei nostrae assertiones constare voluerunt. Dann fährt er c. 38 fort: sciendum tamen est, quod et alii libri sunt, qui non canonici, sed ecclesiastici a maioribus appellati sunt, ut est Sapientia Salomonis et alia Sapientia, quae dicitur filii Syrachi — eiusdem ordinis est libellus Tobiae et Iudith et Maccabaeorum libri; in novo vero testamento libellus, qui dicitur Pastoris sive Hermatis, qui appellatur Duae viae vel Iudicium Petri. quae omnia legi quidem in ecclesiis voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam. Die Ausdrucksweise, welcher man durch Einschaltung eines et vor qui appellatur nachzuhelfen versucht hat, ist etwas unklar. Aber das Buch Duae viae vel Iudicium Petri (s. o. S. 81, 3) ist sachlich verwandt der Διδαχὴ ἀποστόλων bei Athanasius.

Auch Hieronymus († 420) hat im Abendlande den Hebräerbrief und die Johannes-Apokalypse schon gleichmässig anerkannt, wenngleich mit vollem Bewusstsein der Getheilt-

---

Apokalypse). c. 89: sunt alii quoque, qui epistolam Pauli ad Hebraeos non adserunt esse ipsius, sed dicunt aut Barnabae esse apostoli aut Clementis de urbe Roma episcopi, alii autem Lucae evangelistae. aiunt epistolam etiam ad Laodicenses scriptam. et quia addiderunt in ea quaedam, non bene sentientes, inde non legitur in ecclesia, et si legitur a quibusdam, non tamen in ecclesia legitur populo nisi tredecim epistolae ipsius et ad Hebraeos interdum.

heit des Gebrauchs in der lateinischen und in der griechischen Kirche [1]). In dem liber interpretationis hebraicorum nominum [2]) stimmt Hieronymus sogar ganz mit Athanasius überein, indem er auf die vier Evangelien sofort die Apostelgeschichte, die katholischen Briefe (Iacobi, 1. 2 Petri, 1. 2. 3 Iohannis, Iudae), dann erst die Paulusbriefe, den ad Hebraeos vor den Hirtenbriefen, ferner die Johannes-Apokalypse folgen lässt. Nur das ist eigenthümlich, dass er schliesslich noch die epistola Barnabae apostoli hinzufügt. Wie Chrysostomus berichtet auch Hieronymus, dass der Brief an Philemon von Manchen des Kanons nicht für würdig gehalten ward [3]). Und ganz im Einklange mit Eusebius erklärt Hieronymus von den 7 katholischen Briefen nur 1 Petri und 1 Johannis für unzweifelhaft ächt, 2. 3 Johannis für Schriften eines Nichtapostels, des Presbyters Johannes [4]). Auch die

---

[1]) Epi. 129 ad Dardanum (Opp. I, 971): quodsi eam (epistolam ad Hebraeos) Latinorum consuetudo non recipit inter scripturas canonicas, nec Graecorum quidem ecclesiae apocalypsin Ioannis eadem libertate suscipiunt, et tamen nos utraque suscipimus, nequaquam huius temporis consuetudinem, sed veterum scriptorum auctoritatem sequentes, qui plerumque utriusque abutuntur testimoniis, non ut interdum de apocryphis facere solent (quippe qui et gentilium litterarum raro utantur exemplis), sed quasi canonicis.

[2]) Onomastica sacra. Paulus de Lagarde edidit. I. Gotting. 1870. p. 60 sq.

[3]) Der Brief an Philemon ward noch als reines Privatschreiben von Manchen ausgeschlossen, vgl. Hieronymus Praefat. comm. in epi. ad Philem. (Opp. VII, 1, 743): Qui nolunt inter epistolas Pauli eam recipere, quae ad Philemonem inscribitur, aiunt, non semper apostolum nec omnia Christo in se loquente dixisse. — — his et ceteris istiusmodi volunt, aut epistolam non esse Pauli, aut etiam, si Pauli sit, nihil habere, quod aedificare nos possit, et a quibusdam veteribus repudiatam, dum commendandi tantum scribatur officio, non docendi.

[4]) de vir. illustr. c. 1: (Petrus) scripsit duas epistolas, quae catholicae nominantur, quarum secunda a plerisque eius esse negatur propter stili cum priore differentiam. c. 2 (Iacobus) unam scripsit epistolam, quae de VII catholicis est, quae et ipsa ab alio quodam sub nomine eius edita asseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit auctoritatem. c. 4 Iudas frater Iacobi parvam quidem, quae de VII catholicis est, epistolam reliquit. et quia de libro Enoch, qui apocryphus est, in ea assumit testimonium, a plerisque reiicitur. tamen auctoritatem vetustate iam et usu meruit et inter sanctas scripturas computatur. c. 9

nicht in unsern Kanon aufgenommenen Antilegomena hat Hieronymus noch nicht vergessen, die Briefe des römischen Clemens, von deren erstem er die kirchliche Vorlesung in manchen Gemeinden berichtet [1]), den Hirten des Hermas, welcher, den Lateinern fast unbekannt geworden, bei den Griechen hier und da kirchlich vorgelesen ward [2]), den Brief des Barnabas, welchen er einmal noch zu der h. Schrift rechnet. Besondre Aufmerksamkeit hat Hieronymus dem Hebräer-Evang. gewidmet, in welchem er immer noch die hebräische Urschrift des Matthäus fand [3]), so dass ihm Theodor von Mopsuestia den Vorwurf machen konnte, ein fünftes Evangelium eingeführt zu haben [4]). Aber bei alledem ist Hieronymus doch im Grunde abendländisch geblieben, und wir werden noch an das muratorische Bruchstück mit seinen Paulusbriefen an 7 Gemeinden, an die claromontanische Stichometrie mit

---

(Ioannes) scripsit autem et unam epistolam — —, quae ab universis ecclesiasticis et eruditis viris probatur. reliquae autem duae — — Ioannis presbyteri asseruntur, cuius et hodie alterum sepulchrum apud Ephesum ostenditur (vgl. auch c. 18). Epi. 120 ad Hedibiam c. 11 Ioannes scripsit unam epistolam — — reliquae duae Ioannis presbyteri asseruntur.

[1]) de vir. illustr. c. 15: (Clemens) scripsit ex persona Romanae ecclesiae ad ecclesiam Corinthiorum valde utilem epistolam, quae et in nonnullis locis publice legitur. — — fertur et secunda eius nomine epistola, quae a veteribus reprobatur.

[2]) de vir. illustr. c. 10: Herman — asserunt autorem esse libri, qui appellatur Pastor et apud quasdam Graeciae ecclesias publice legitur. revera utilis liber, multique de eo scriptorum veterum usurpaverunt testimonia, sed apud Latinos paene ignotus est.

[3]) de vir. illustr. c. 3: porro ipsum hebraicum (Matthaei) habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus martyr studiosissime confecit. mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroea urbe Syriae hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit. Dazu vgl. die oben (S. 40, 3) angeführten Stellen ad Matth. XII, 13, adv. Pelag. III, 2.

[4]) Photius (Biblioth. cod. 177 p. 127. Bekker.) macht aus Theodor's Schrift *πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους* folgende Mittheilung: *Ἀρὰμ δὲ τὸν ἀρχηγὸν αὐτῶν, οὐ γὰρ ἔχω σαφῶς εἰπεῖν, εἴτε ὀνομάζει, εἴτε ἐπονομάζει, τοῦτον δὲ πέμπτον εὐαγγέλιον προσαναπλάσαι λέγει, ἐν τῇ Εὐσεβίου τοῦ Παλαιστίνου βιβλιοθήκῃ ὑποπλαττόμενον εὑρεῖν.* Mit dem Namen Aram wird Theodor sowohl auf die aramäische Sprache des Hebräer-Evangelium als auch auf den Namen des Hieronymus angespielt haben.

ihrer Hintansetzung der Apostelgeschichte erinnert, wenn wir in der Epi. 53 (103) ad Paulinum (Opp. I, 280) die kanonischen Schriften des N. T. so angegeben finden: Tangam et novum breviter testamentum. Matthaeus, Marcus, Lucas et Ioannes, quadriga domini et verum Cherubim, quod interpretatur scientiae multitudo, per totum corpus oculati sunt. — tenent se mutuo sibique perplexi sunt et quasi rota in rota volvuntur et pergunt, quocunque eos flatus sancti spiritus perduxerit. Paulus apostolus ad VII ecclesias scribit, octava enim ad Hebraeos a plerisque extra numerum ponitur. Timotheum instruxit ac Titum, Philemonem pro fugitivo famulo deprecatur. — actus apostolorum nudam quidem sonare videntur historiam et nascentis ecclesiae historiam texere. — Iacobus, Petrus, Ioannes, Iudas apostoli VII epistolas ediderunt tam mysticas quam succinctas. — apocalypsis Ioannis tot habet sacramenta quam verba. Ganz wie in dem muratorischen Bruchstück kommt auch der unächte Brief an die Laodicenser hinzu bei Hieronymus de vir. illustr. 5: scripsit (Paulus) autem novem ad VII ecclesias epistolas, ad Romanos unam, ad Corinthios duas, ad Galatas unam, ad Ephesios unam, ad Philippenses unam, ad Colossenses unam, ad Thessalonicenses duas, Timotheo duas, Tito unam, Philemoni unam. epistola autem, quae fertur ad Hebraeos, non eius creditur propter stili sermonisque dissonantiam. — legunt quidem et ad Laodicenses, sed ab omnibus exploditur [1]).

Den römisch-abendländischen Schriftkanon des N. T. zur Zeit des Hieronymus stellt nichts so urkundlich dar, als das Decretum de libris recipiendis et non recipiendis, welches in seinen drei verschiedenen Gestalten die Namen der drei Päpste Damasus (366—384), Gelasius I (492—496) und Hormisdas (514—523) führt. Credner, welchem wir die bis jetzt beste Ausgabe verdanken (Zur Gesch. d. Kan. S. 151 f.), hat es wohl bestritten, dass diese Decretale

[1]) In eigenthümlicher Mischung giebt Cassiodorius († um 562) Institt. div. 12 die divisio scripturae divinae secundum Hieronymum in Hinsicht des N. T. so an: In evangelistas, qui sunt Matthaeus, Marcus, Lucas, Ioannes. post hos sequuntur epistolae apostoli Petri duae, Pauli XIV, Ioannis tres, Iacobi una, Iudae una et apocalypsis Ioannis liber unus.

auch nur theilweise von Damasus herrühren könne. Allein auch Andr. Thiel[1]) führt mit Recht das Decretum in seiner kürzesten und ältesten Gestalt, bei Credner unter I[2]), auf Damasus selbst zurück. Wir haben hier eine Verordnung des P. Damasus, welche später durch Gelasius und Hormisdas wiederholt und erweitert ward. Credner sagt wohl: „Wäre die Angabe jener Handschriften richtig, welche den Damasus, in Gemeinschaft mit einem uns nicht weiter bekannten römischen Concile, zum theilweisen Verfasser der Decretale machen: so wäre jene Ungewissheit und jenes Schwanken über den Bibelkanon, wie sich dieses zu Damasus Zeit bei dessen Günstlinge, dem Hieronymus zeigt, und noch lange nach Damasus in der afrikanischen, spanischen und römischen Kirche zeigt, unmöglich und völlig unerklärlich." Allein der römische Bischof galt damals noch nicht als das unfehlbare Oberhaupt der ganzen Christenheit. Da mochte die Verfügung des Damasus hinterher immer noch von Gelasius und Hormisdas theilweise abgeändert werden. „Ebenso führt die dogmatische Begründung des Primates des römischen Stuhles, wie solche in unserer Decretale versucht wird, nothwendig in eine spätere Zeit. So werden namentlich in den Worten unserer Decretale c. 2: intimandum putavimus, quod, quamvis universae per orbem catholicae diffusae ecclesiae quasi unus Christi thalamus sit, sancta tamen ecclesia a nonnullis synodicis constitutionibus ceteris praelata est. sed et evangelica voce domini salvatoris nostri primatum obtinuit: „Tu es", inquit, „Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam" (Matth. 16, 18) die im J. 381 auf der Synode zu Constantinopel Can. 3[3])

---

[1]) Epistolae Romanorum pontificum genuinae, T. I. Brunsberg. 1868, p. 58.

[2]) Nämlich c. 1—3, in cod. Vatic. 5845 (bei Credner B, bei Thiel, T. I, XXXV F[2], aus dem 8. Jahrh.), in cod. Vallicellanus A[5], noch unter P. Nicolaus I (858 bis 867) geschrieben, bei Credner P, bei Thiel (l. l. I, XXIV) H[8] und Vatic. 1353, der Abschrift einer alten Handschrift (bei Credner P, vgl. Thiel I, p. XXIV sq.). Sonst enthalten unter dem Namen des Damasus bei Credner cod. C c. 2—6, cod. E. M. c. 1—6, cod. O c. 2—6.

[3]) *τὸν μέντοι Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπον, διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην.*

getroffenen Bestimmungen als bereits längst bestehend vorausgesetzt.“ Im Gegentheil, diese Bestimmungen sind noch gar nicht vorhanden. Der Bischof von Constantinopel, welchem 381 der erste Rang nach dem römischen Bischofe zuerkannt ward, fehlt noch gänzlich. Nicht ihm, sondern dem Bischofe von Alexandrien wird c. 3 die zweite, dem von Antiochien die dritte Stelle nach dem Bischofe von Rom zuerkannt[1]). Das ist noch ganz der Stand nach der ersten ökumenischen Synode zu Nicäa 325, wo die drei Bischöfe von Rom, Alexandrien und Antiochien als die höchsten in der Christenheit anerkannt wurden[2]). Wenn wir noch den Beschluss von Sardica im J. 347 hinzunehmen[3]), so haben wir schon nonnullas synodicas constitutiones für den Primat der römischen Kirche. Solche Synodalbeschlüsse werden in dem Damasus-Texte noch gar nicht verschmäht, wie in der hochmüthigen Wendung des Gelasius- und des Hormisdas-Textes, dass die römische Kirche n u l l i s synodicis constitutis ceteris praelata est, s e d evangelica voce domini et salvatoris nostri primatum obtinuit (Matth. 16, 18). Dass die Texte des Gelasius und des Hormisdas den 381 zu der zweiten Stelle erhobenen Bischof von Constantinopel nicht einfügten, ist aus dem kirchlichen Verhältnisse von Alt- und Neu-Rom leicht zu begreifen. Fehlt hier doch nicht der böse Acacius Constantinopolitanus, welcher es 484 zum Bruche mit Rom brachte (6, 63). Der Inhalt des Damasus-Verzeichnisses spricht schon an sich für sein hohes Alter.

---

[1]) est ergo prima Petri apostoli sedes Romana ecclesia, non habens maculam neque rugam neque aliquid huiusmodi (Eph. 5, 27). secunda autem sedes apud Alexandriam Petri a Marco nomine eius discipulo atque evangelista consecrata est, ipseque in Aegyptum directus a Petro apostolo verbum veritatis praedicavit et gloriosum martyrium consummavit. tertia vero sedes apud Antiochiam beatissimi apostoli Petri habetur honorabilis, et quod illam primitus, quum Romam veniret, habitavit, et illic primum nomen Christianorum novellae gentis exortum est.

[2]) Can. VI: *τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω, τὰ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν· ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σύνηθές ἐστιν· ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι τῆς ἐκκλησίας.*

[3]) Vgl. G i e s e l e r, Lehrb. der K.-G. I, 2. 4. A. S. 196 f.

c. 1, 4. item ordo scripturarum Novi Testamenti, quos sancta et catholica suscipit ecclesia:

Evangelium

secundum Matthaeum lib. I.
secundum Marcum lib. I.
secundum Lucam lib. I.
secundum Ioannem lib. I.

Epistolae Pauli numero XIV.

ad Romanos I.
ad Corinthios II.
ad Ephesios I.
ad Thessalonicenses II.
ad Galatas I.
ad Philippenses I.
ad Colossenses I.
ad Timotheum II.
ad Titum I.
ad Philemonem I.
ad Hebraeos I.
item apocalypsis Ioannis apostoli lib. I.
Actus apostolorum lib. I.
item epistolae canonicae numero VII.
Petri apostoli epistolae II.
Iacobi apostoli epistola I.
Ioannis apostoli epistola I.
alterius Ioannis presbyteri epistolae II.
Iudae zelotis epistola I.

Nicht abendländisch ist hier lediglich die Aufnahme des Hebräerbriefs, wenn auch nur an letzter Stelle unter den Paulusbriefen, wie bei Rufinus und Hieronymus (s. o. S. 127 f.). Sonst finden wir, ganz wie in der claromontanischen Stichometrie (s. o. S. 108), die Apostelgeschichte, welche auch Hieronymus (s. o. S. 130) und Junilius (s. o. S. 123, 1) erst nach den Paulusbriefen stellen, hinter der Johannes-Apokalypse. Genau so, wie in der claromontanischen Stichometrie, so dass Petrus voransteht, sind hier die katholischen Briefe geordnet. Die Angabe, dass 2. 3 Johannis von einem Nichtapostel Johannes herrühren, stimmt ziemlich zu dem muratorischen

Bruchstück, völlig zu Hieronymus (s. o. S. 128, 4). Endlich die Angabe Iudae zelotis epistola ist ganz abendländisch und im Einklange mit der s. g. Itala [1]).

Der Hebräerbrief, welchen der mit Hieronymus befreundete Papst Damasus den Paulusbriefen beifügte, konnte freilich bei den Lateinern noch nicht gleich einheimisch werden. Daher fehlt er wieder in dem Gelasius-Texte und kommt erst in dem Hormisdas-Texte wieder zum Vorschein.

Gelasius-Text.	Hormisdas-Text.
Item ordo scripturarum novi testamenti, quem sancta catholica Romana suscipit et veneratur ecclesia.	Item ordo scripturarum novi et aeterni testamenti.
Evangeliorum libri IV. id est	Evangeliorum libri IV.

secundum Matthaeum liber I.
secundum Marcum liber I.
secundum Lucam liber I.
secundum Ioannem liber I.
item
Actuum apostolorum liber I.

---

1) Zu Constitutt. app. VII, 46: *Συμεὼν ὁ τοῦ Κλεόπα, μεθ᾽ ὃν τρίτος* (als Bischof von Jerusalem) *Ἰούδας Ἰακώβου*, bemerkt Cotelier: „qui et apud Graecos appellatus reperitur *Σίμων ὁ τοῦ Κλεοπᾶ, Κλεώπα, Κλεωπᾶ, Κλωπᾶ, Κλοπᾶ*, apud Latinos Symeon aut Simeon et Simon, filius Cleopae vel Clopae. hunc Pseudo-Dorotheus agens de apostolis vocat Iudam et eundem facit cum Iacobo Alphaei, accepta forsitan occasione partim ex iis, qui Symeoni Cleophae dant Iudae nomen, in quam sententiam discedunt Pseudo-Hippolytus in Catalogo apostolorum, Auctor admonitionis de XII apostolis adductae supra ad cap. ult. lib. II., et qui indiculum apostolorum composuit initio Occumenii exstantem; partim ex Epiphanio, apud quem sub finem tomi I. libri I. et in Anacephalaeosi Iudas dicitur is, qui evangelistis est Iacobus Alph[illegible]“. Auch in den Zusätzen zu Hieronymus de vir. illustr. c. 3 (griechisch bei Sophronius von Erasmus vorgefunden) lesen wir: *Σίμων Καναναῖος ὁ ἐπικληθεὶς Ἰούδας, ἀδελφὸς Ἰακώβου τοῦ ἐπισκόπου κτλ.* Noch wichtiger ist es, dass die Itala Matth. 10, 3 nach cod. vercell. veron. german.[1] claromont. und die Vulgata-Handschriften Gat. und mai. mon. statt *Λεββαῖος* (*Θαδδαῖος*) geradezu den Iudas zelotes als Zwölfapostel aufzählen. Auch ein Zeichen von dem hohen Alter dieses Verzeichnisses. Rönsch macht mich noch aufmerksam auf Pseudo-Abdias Hist. Apost. VI, 7:

Epistolae Pauli apostoli num. XIII.	Epistolae Pauli apostoli num. XIV.
	ad Romanos epistola I.
	ad Corinthios epistolae II.
	ad Ephesios epistola I.
	ad Thessalonicenses epist. II.
	ad Galatas epistola I.
	ad Philippenses epistola I.
	ad Colossenses epistola I.
	ad Timotheum epistolae II.
	ad Titum epistola I.
	ad Philemonem epistola I.
	ad Hebraeos epistola I.
Apocalypsis lib. I.	item apocalypsis Ioannis lib. I.
Apostolicae epistolae numero VII.	item canonicae epistolae numero VII.
Petri apostoli numero II.	Petri apostoli epistolae II.
Iacobi apostoli numero I.	Iacobi apostoli epistola I.
Ioannis apostoli III.	Ioannis apostoli epistolae III.
Iudae zelotis.	Iudae zelotis apostoli epistola.

Bei Gelasius und Hormisdas finden wir die Apostelgeschichte zwischen die Evangelien und die Paulus-Briefe gerückt, die Trennung der 2. 3. Johannes-Briefe von dem ersten wieder aufgehoben, bei Gelasius, wie gesagt, den Hebräerbrief wieder beseitigt. Dennoch ist die Hintansetzung der katholischen Briefe hinter die Johannes-Apokalypse und ihre eigenthümliche Folge geblieben, bei Hormisdas auch die der Paulusbriefe. Beibehalten ist auch das merkwürdige Iudae zelotis bei dem Judas-Briefe. Die Angabe der ausser den h. Schriften noch zulässigen und der schlechterdings unzulässigen Bücher findet sich zwar nur in den Gelasius- und Hormisdas-Texten, beruht aber auch hier wahrscheinlich auf einer ältern Grundlage [1]).

---

atque haec de Iacobo, cuius fratres minores natu Simon cognominatus Chananaeus, et Iudas qui et Thaddaeus et zelotes.

[1]) Als apokryphische Schriften erhalten wir 1) an Evangelien: 6, 7 Evangelium nomine Petri apocryphum, 6, 8 Evangelium nomine Matthiae apocryphum, 6, 9 Evangelium nomine Iacobi minoris apocryphum, 6, 10

Dass jener Kanon wirklich unter Damasus und unter dem Einfluss des Hieronymus verfasst ist, erhellt auch aus dem Bescheide, welchen P. Innocentius I. (402—417) epi. 6 (al. 3) dem spanischen Bischofe Exsuperius gegeben hat. Ziemlich im Einklange mit dem Kanon des Damasus wird schon das A. T. angegeben [1]. Dann heisst es: Novi Testamenti: Evangeliorum libri quatuor, Pauli apostoli epistolae quatuordecim, epistolae Iohannis tres, epistolae Petri duae, epistola Iudae, epistola Iacobi, actus apostolorum, apocalypsis Iohannis. Das sind ganz dieselben Bestandtheile des N. T., wie bei Damasus. Insbesondere finden wir hier wieder die volle Anerkennung des Hebräerbriefs und die Hintansetzung der Apostelgeschichte [2].

Evangelium nomine Barnabae apocryphum, 6, 11 Evangelia nomine Thomae apostoli, quibus Manichaei utuntur, apocrypha; an Apostelgeschichten 6, 2 Itinerarium nomine Petri apostoli, quod appellatur sancti Clementis, apocryphum, 6, 3 Actus nomine Andreae apostoli, apocryphum, 6, 4 Actus nomine Thomae apostoli, libri X, apocryphum, 6, 6 Actus nomine Philippi, apocryphum, 6, 22 liber qui appellatur Actus Theclae et Pauli, apocryphus; an Apokalypsen 6, 17: liber qui appellatur Pastoris, apocryphus, 6, 25 Revelatio quae appellatur Pauli apostoli, apocrypha, 6, 26 Revelatio quae appellatur Thomae apostoli, apocrypha, 6, 27 Revelatio quae appellatur Stephani, apocrypha. Auf eine ältere Zeit weisen übrigens auch noch bei Gelasius und Hormisdas 6, 15 evangelia quae falsavit Isicius (Hesychius) apocrypha und bei Hormisdas 6, 14 evangelia quae falsavit Lucianus apocrypha zurück. Vgl. Hieronymus ad Damas. praef. in evangelia: praetermitto eos codices, quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum asserit contentio etc. de vir. illustr. c. 77: Lucianus vir disertissimus tantum in scripturae studio laboravit, ut usque nunc quaedam exemplaria scripturae Lucianea nuncupentur. Dazu Praef. ad Paralipomena.

[1]) Der Damasus-Text schliesst: item ordo historiarum: Iob liber I, Tobiae liber I, Iudith liber I, Hester liber I, Esdrae liber I, Machabaeorum libri II. Danach Innocentius I.: item historiarum: Iob liber unus, Tobi liber unus, Hester unus, Iudith unus, Machabaeorum duo, Esdrae duo, Paralipomenon duo. Vgl. auch Augustinus de doctrina christiana II, 8.

[2]) Auch Innocentius I schliesst apokryphische Schriften aus, indem er fortfährt: cetera autem, quae vel sub nomine Matthiae, sive Iacobi minoris, vel sub nomine Petri et Iohannis, quae a quodam Leucio scripta sunt, vel sub nomine Andreae, quae a Nexocharide (Xenocharide al.) et Leonida philosophis, vel sub nomine Thomae, et si qua sunt

Zum vollen Abschlusse des abendländischen Schrift-Kanons hat **Augustinus** († 430) viel beigetragen. Es handelte sich namentlich um die epistola ad Hebraeos, über welche Augustinus de peccat. merit. I, 27 sagt: me movet auctoritas ecclesiarum orientalium, quae hanc quoque in canonicis habet. In der Schrift de doctrina christiana II, 8 hat Augustinus noch vor 397 den Kanon des N. T. so angegeben: his XLIV libris testamenti veteris terminatur auctoritas. novi autem: quatuor libris evangelii secundum Matthaeum, secundum Marcum, secundum Lucam, secundum Iohannem; XIV epistolis Pauli apostoli: ad Romanos, ad Corinthios duabus, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Thessalonicenses duabus, ad Colossenses, ad Timotheum duabus, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebraeos; Petri duabus, tribus Iohannis, una Iudae et una Iacobi; actibus apostolorum libro uno et apocalypsi Iohannis libro uno. Ziemlich wie bei Damasus wird auch hier die Apostelgeschichte hintangesetzt, die Reihe der katholischen Briefe mit Petrus begonnen. Die von Augustinus beherrschten afrikanischen Synoden haben den Hebräerbrief, zuletzt ohne weiteres, in den Kanon aufgenommen. Was 393 zu Hippo beschlossen war, ward 397 zu Karthago wiederholt und der römischen Kirche vorgelegt (ita ut de confirmando isto canone transmarina ecclesia consulatur). Nur kanonische Schriften sollten in der Kirche verlesen werden. Als solche des N. T. wurden aufgezählt: Evangeliorum libri IV, actus apostolorum liber unus, Pauli apostoli epistolae XIII, eiusdem ad Hebraeos una, Petri duae, Ioannis tres, Iacobi una, Iudae una, apocalypsis Ioannis (Mansi Concil. III, 924). Auf dem spätern Concil zu Karthago 419 ward dann im Beisein eines römischen Legaten der Kanon des N. T. so festgestellt: Evangeliorum libri IV, actuum apostolorum liber unus, **epistolarum Pauli apostoli numero XIV**, Petri apostoli duae, Iohannis tres, Iacobi una, Iudae una, apocalypsis Iohannis liber unus (Mansi Conc. III, 725). Da war der Hebräerbrief ohne weiteres in die Paulus-Briefe aufgenommen. Nur vor-

---

alia, non solum repudianda, verum etiam noveris esse damnanda. Dazu vgl. auch die Decreta Gelasii et Hormisdae 6, 18: libri omnes, quos fecit Leucius, discipulus diaboli, apocryphi.

übergehend war seine Wiederbeseitigung in dem Decret des mit der griechischen Kirche zerfallenen Gelasius.

Einen gewissen Schluss des abendländischen Schrift-Kanons stellt M. Aurelius Cassiodorius († um 562) in seiner Institutio divinarum scripturarum dar. In der vivariensischen Klosterbibliothek war septimus codex scripturae divinae, qui est Novi Testamenti primus, die Vierzahl der Evangelien (c. 7). Der 8. codex enthielt canonicas epistolas apostolorum, zunächst 13 Paulus-Briefe. Den Hebräer-Brief hatte Cassiodorius erst durch einen gewissen Mutianus in das Lateinische übertragen lassen. Zu diesem codex gehören noch die 7 kanonischen Briefe. Sic totus ordo epistolarum canonicarum tam sancti Pauli quam diversorum apostolorum domini favore completus est (c. 8). Der 9. codex enthielt die Actus apostolorum et apocalypsin (c. 9).

Der NTliche Schriftkanon des Athanasius ward also im Abendlande thatsächlich herrschend. Nur in der abweichenden Stellung der katholischen (kanonischen) Briefe nach den Paulusbriefen und unter einander wie in der Zurückstellung der Apg. bewahrte das Abendland seine Eigenthümlichkeit.

Nicht ebenso, wie der Hebräerbrief schliesslich im Abendlande, konnte die Johannes-Apokalypse im Morgenlande allgemeine Anerkennung finden. Andreas, Bischof von Cäsarea in Kappadokien zu Ende des 5. Jahrhunderts, schrieb wohl einen Commentar über die Johannes-Apokalypse, aber nicht ohne Rücksicht auf ihre Verwerfung, welche noch der weitere Ausleger derselben, der kappadokische Arethas bestreitet [1]). Die vier in der altsyrischen Uebersetzung noch fehlenden katholischen Briefe wurden aufgenommen in der neuen syrischen Uebersetzung, welche der monophysitische Bischof Philoxenus oder Xenajas von Hierapolis (Mabug) 508 durch den Chorepiskopos Polykarp anfertigen liess [2]). Diese Uebersetzung

[1]) Vgl. Lücke, Einleitung in die Offenbarung des Johannes 2. A. S. 646 f.

[2]) Epistolae IV, Petri sec., Ioh. sec. et tertia, et Iudae una ex Biblioth. Bodleian. Ms. exempl. — ed. Edw. Pococke, L. B. 1630. Nach der charklensischen Bearbeitung versio syr. Philoxeniana ed. Jos. White. Acta app. et epi. cath. Oxon. 1799. Vgl. Wichelhaus, de N. Ti. versione syriaca antiqua p. 188 sq.

ward 616 neu bearbeitet durch Thomas von Charkel (Heraklea), und die charklensische Uebersetzung scheint auch die Johannes-Apokalypse enthalten zu haben[1]). Aber noch im 6. Jahrhundert fehlt die Johannes-Apokalypse in dem 85. apostolischen Kanon, welcher den Kanon des Eusebius nur durch Hinzufügung der Clemensbriefe, der apostolischen Constitutionen als einer Geheimschrift für die Bischöfe und durch die Schlussstellung der Apostelgeschichte verändert: *ἡμέτερα δέ, τοῦτ' ἔστι τῆς καινῆς διαθήκης, εὐαγγέλια δ', Ματθαίου, Μάρκου, Λουκᾶ, Ἰωάννου· Παύλου ἐπιστολαὶ ιδ'· Πέτρου ἐπιστολαὶ δύο· Ἰωάννου τρεῖς· Ἰακώβου μία· Ἰούδα μία· Κλήμεντος ἐπιστολαὶ δύο καὶ αἱ διαταγαὶ ὑμῖν τοῖς ἐπισκόποις δι' ἐμοῦ Κλήμεντος ἐν ὀκτὼ βιβλίοις προσπεφωνημέναι, ἃς οὐ χρὴ δημοσιεύειν ἐπὶ πάντων διὰ τὰ ἐν αὐτοῖς μυστικά· καὶ αἱ πράξεις ἡμῶν τῶν ἀποστόλων.*

Die Johannes-Apokalypse fehlt auch in dem Verzeichniss der h. Schriften hinter den Quaestiones et responsiones des Anastasius Sinaita († 599) *περὶ τῶν ξ' βιβλίων καὶ ὅσα τούτων ἐκτός*[2]). Dieses Verzeichniss giebt folgende kanonische Schriften des N. T. an:

λε'. εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον. λς'. κατὰ Μάρκον. λζ'. κατὰ Λουκᾶν. λη'. κατὰ Ἰωάννην. λθ'. πράξεις τῶν ἀποστόλων. μ'. Ἰακώβου ἐπιστολή. μα'. Πέτρου [α']. *μβ'. Πέτρου* [β']. *μγ'. Ἰωάννου* [α']. *μδ'. Ἰωάννου* [β']. *με'. Ἰωάννου* [γ']. *μς'. Ἰούδα. μζ'. Παύλου πρὸς Ῥωμαίους. μη'. πρὸς Κορινθίους* [α']. *μθ'.* [*πρὸς Κορινθίους*] *β'. ν'. πρὸς Γαλάτας. να'. πρὸς Ἐφεσίους. νβ'. πρὸς Φιλιππησίους. νγ'. πρὸς Κολοσσαεῖς. νδ'. πρὸς Θεσσαλονικεῖς* [α']. *νε'.* [*πρὸς Θεσσαλονικεῖς*] *β'. νς'. πρὸς Τιμόθεον* [α']. *νζ'.* [*πρὸς Τιμόθεον*] *β'. νη'. πρὸς Τίτον. νθ'. πρὸς Φιλήμονα. ξ'. πρὸς Ἑβραίους.*

---

[1]) Die syrische Uebersetzung dieses Buches in zwei Handschriften von Leiden und Florenz ist herausgegeben: Apocalypsis s. Ioh. ex Ms. exempl. e Biblioth. Scaligeri deprompto ed. Lud. de Dieu, L. B. 1627, auch hinter L. de Dieu crit. sacr. Amst. ed. nov. 1693.

[2]) Zuerst aus einer Pariser Handschrift herausgegeben von Cotelier (Patres apostolici ed. Cleric. I, 196), dann von B. de Montfaucon (Bibliotheca Coislíniana, olim Seguieriana, Paris. 1715, p. 149), aus cod. Barocc. 206 von H. Hody de Bibl. text. orig. Oxon. 1705, fol. 649, nach vaticanischen Handschriften von J. B. Pitra, Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta, Tom. I. Romae 1864. p. 100.

Die Johannes-Apokalypse findet man nicht einmal in dem Folgenden: *καὶ ὅσα ἀπόκρυφα* bei dem Neuen Testament: *ιε'. Ἰακώβου ἱστορία. ις'. Πέτρου ἀποκάλυψις. ιζ'. Περίοδοι καὶ διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων. ιη'. Βαρνάβα ἐπιστολή* (cod. Coisl. *ἐπιστολαί*, Vat. 423 *ἐπισκόπου*). *ιθ'. Παύλου πρᾶξις. κ'. Παύλου ἀποκάλυψις. κα'. Διδασκαλία Κλήμεντος. κβ'. Ἰγνατίου διδασκαλία. κγ'. Πολυκάρπου διδασκαλία. κδ'. εὐαγγέλιον κατὰ Βαρνάβαν* (codd. Gall. *Βαρνάβα*, Vat. *Μάρκον*). *κε'. εὐαγγέλιον κατὰ Ματθίαν* (Coisl. Vat. *Ματθαῖον*).

Genau den Kanon des Eusebius nebst entsprechender Beifügung von Antilegomenen und Apokryphen finden wir noch in des Nikephoros, Patriarchen von Constantinopel († 828), Stichometrie [1]), welche nach Credner gar ein paar Jahrhunderte älter ist, gewiss auf älterer Grundlage beruht. Mit Ausschluss des ATlichen lautet das Verzeichniss

im Urtext	und in der lat. Uebersetzung:
καὶ ὅσαι εἰσὶ θεῖαι γραφαὶ ἐκκλησιαζόμεναι καὶ κεκανονισμέναι, καὶ ἡ τούτων στιχομετρία οὕτως·	Hae sunt divinae scripturae, quae recipiuntur ab ecclesia, harumque versuum numerus, ut subiicitur.
(22 kanonische Schriften des Alten Testaments).	
Τῆς νέας διαθήκης·	Hi sunt autem novi testamenti:
α'. εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον στίχοι ,βφ'.	evangelium secundum Matthaeum versus MMD.
β'. εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον στίχοι ,β.	evangelium secundum Marcum versus MM.
γ'. εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν στίχοι ,βχ'.	evangelium secundum Lucam versus MMDC.
δ'. εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην στίχοι ,βτ'.	evangelium secundum Ioannem versus MMCCC.
ε'. πράξεις τῶν ἀποστόλων στίχοι ,βω'.	actus apostolorum versus MMDCCC.
ς'. Παύλου ἐπιστολαὶ ιδ'. στίχοι ,ετ'.	Pauli apostoli epistolae XIV versus MMMMMCCC.

[1]) Hauptsächlich nach einem codex Ienensis (hinter den Werken des Epiphanius) hat Credner zuerst in zwei Programmen 1832. 1838, dann in dem Buche: „Zur Geschichte des Kanon" S. 95 f. diese Stichometrie nebst der von Anastasius um 850 angefertigten lateinischen Uebersetzung herausgegeben.

ζ'. καθολικαὶ ζ'. Ἰακώβου α'. Πέτρου β'. Ἰωάννου γ'. Ἰούδα α'.	catholicae epistolae: Iacobi una, Petri duae, Ioannis tres, Iudae una, simul septem. versus MCCC.
ὁμοῦ τ.῀ς νέας διαθήκης βιβλία κς'.	simul veteris quidem testamenti libri XXII, et novi VII, ut supra monstratum est.

(Die Antilegomenen des Alten Testaments).

Καὶ ὅσαι τῆς νέας ἀντιλέγονται·	Et quibus novi contradicitur:
α'. ἀποκάλυψις Ἰωάννου στίχοι ,αυ' [1400].	apocalypsis Ioannis versus MD.
β'. ἀποκάλυψις Πέτρου στίχοι τ' [300].	apocalypsis Petri versus MMMMDCCC.
γ'. Βαρνάβα ἐπιστολὴ στίχοι ,ατξ' [1360].	Barnabae epistola versus MCCCVI.
δ'. εὐαγγέλιον κατὰ Ἑβραίους ,βς' [l. ,βσ', 2200].	evangelium secundum Hebraeos vers. MMCC.

(Die Apokryphen des Alten Testaments).

Καὶ ὅσα τῆς νέας ἀπόκρυφα.	Et quae novi sunt apocrifa.
	itinerarium Pauli versus MMMDC.
α'. περίοδος Πέτρου στίχοι ,βψν' [2750].	itinerarium Petri versus MMDCCC.
β'. περίοδος Ἰωάννου στίχοι ,βχ' [2600].	itinerarium Ioannis versus MMD.
γ'. περίοδος Θωμᾶν [sic] στίχοι ,αψ' [1700].	itinerarium Thomae versus MDC.
δ'. εὐαγγέλιον κατὰ Θωμᾶν στίχοι ,ατ' [1300].	evangelium secundum Thomam versus MCCC.
ε'. διδαχὴ ἀποστόλων στίχοι ς' [l. σ' 200].	doctrina apostolorum vers. CC.
ς'. Κλήμεντος α'. β'. στίχοι ,βχ' [2600].	Clementis versus MMDC.
ζ'. Ἰγνατίου, Πολυκάρπου, ποιμένος καὶ Ἑρμᾶ.	Ignatii et Polycarpi.

So erhielt sich in der griechischen Kirche immer noch der Kanon des Eusebius mit seiner Unterscheidung von drei

Klassen der Homologumena, Antilegomena und Notha, mit seiner Ungunst gegen die Johannes-Apokalypse, mit seiner Rücksichtnahme auf alte ausserkanonische Schriften.

Aber auch der Kanon des Athanasius behielt im Morgenlande theilweise Geltung. Leontius von Byzanz hat um 610 in der Schrift sectis II (Galland. Bibl. XII, 627) bei dem N. T. den Kanon des Athanasius bloss in die Form von sechs Büchern gebracht: 1) Evangelien des Matthäus und des Marcus, 2) Evangelien des Lucas und des Johannes, 3) Apostelgeschichte, 4) 7 katholische Briefe: Jacobi, 1. 2 Petri, 1. 2. 3 Johannis, Judä (*καθολικαὶ δὲ ἐκλήθησαν, ἐπειδὴ οὐ πρὸς ἓν ἔθνος ἐγράφησαν, ὡς αἱ τοῦ Παύλου, ἀλλὰ καθόλου πρὸς πάντα*), 5) 14 Briefe des Paulus, 6) die Apokalypse des Johannes. Das Concilium Trullanum zu Constantinopel 692 can. 2 hat freilich mit vielen Worten über den Kanon der h. Schriften wohl auch den Athanasius und das Concil von Karthago, welche die Johannes-Apokalypse anerkannten, aber auch die Synode von Laodicea und den Amphilochios, welche sie nicht anerkannten, erwähnt, also die ganze Sache unentschieden gelassen. Johannes von Damaskus († 754) hat zu dem NTlichen Kanon des Athanasius doch noch die apostolischen Kanones, vielleicht auch die beiden Clemens-Briefe hinzugefügt [1]). Und bei allem Anschluss an den 39. Festbrief des Athanasius kann die *Ἀθανασίου σύνοψις ἐπίτομος τῆς θείας γραφῆς, παλαιᾶς καὶ νέας διαθήκης* (Athanas. opp. II, 55 sq.) doch ihre Abhängigkeit von der eusebianischen Stichometrie des Nikephoros nicht verleugnen [2]). Als kanonische Bücher des N. T. werden hier ganz nach Athanasius aufgezählt: die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die 7 katholischen Briefe, die 14 Paulus-Briefe, der Hebräerbrief vor 1 Timoth., endlich *καὶ ἡ ἀποκάλυψις Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, δεχθεῖσα*

---

[1]) De fide orthodoxa IV, 17: *τῆς δὲ νέας διαθήκης· εὐαγγέλια τέσσαρα, τὸ κατὰ Ματθαῖον, τὸ κατὰ Μάρκον, τὸ κατὰ Λουκᾶν, τὸ κατὰ Ἰωάννην· πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Λουκᾶ τοῦ εὐαγγελιστοῦ· καθολικαὶ ἐπιστολαὶ ζ', Ἰακώβου μία, Πέτρου δύο, Ἰωάννου τρεῖς, Ἰούδα μία· Παύλου ἀποστόλου ἐπιστολαὶ δεκατέσσαρες· ἀποκάλυψις Ἰωάννου εὐαγγελιστοῦ· κανόνες τῶν ἁγίων ἀποστόλων* (*καὶ ἐπιστολαὶ δύο* add. unus codex) *διὰ Κλήμεντος*.

[2]) Vgl. Credner, Zur Geschichte des Kanons S. 129 f., Geschichte des NTlichen Kanon S. 248 f.

ὡς ἐκείνου καὶ ἐγκριθεῖσα ὑπὸ πάλαι ἁγίων καὶ πνευματοφόρων πατέρων. Allein die Antilegomena des N. T. sind hier nicht die zwei Lesebücher des Athanasius, auch nicht die Antilegomena des Nikephoros, an deren Spitze die Johannes - Apokalypse stand, sondern die Apokryphen des Nikephoros:

τῆς νέας πάλιν διαθήκης ἀντιλεγόμενα ταῦτα· Περίοδοι Πέτρου· Περίοδοι Ἰωάννου· Περίοδοι Θωμᾶ· Εὐαγγέλιον κατὰ Θωμᾶν· Διδαχὴ ἀποστόλων· Κλημέντια, ἐξ ὧν μετεφράσθησαν ἐκλεγέντα τὰ ἀληθέστερα καὶ θεόπνευστα. ταῦτα τὰ ἀναγινωσκόμενα.

ταῦτα πάντα ἐξετέθησαν μὲν ὅσον πρὸς εἴδησιν· παραγεγραμμένα δέ εἰσι πάντως καὶ νόθα καὶ ἀπόβλητα, καὶ οὐδὲν τούτων τῶν ἀποκρύφων μάλιστα ἔγκριτον ἢ ἐπωφελὲς ἐξαιρέτως τῆς νέας διαθήκης· ἀλλὰ πάντα δίχα τῶν ἀνωτέρω διαληφθέντων καὶ ἐγκριθέντων παρὰ τοῖς παλαιοῖς σοφοῖς καὶ πατράσιν ἀποκρυφῆς μᾶλλον ἢ ἀναγνώσεως ὡς ἀληθῶς ἄξια, τά τε ἄλλα καὶ αὐτὰ τὰ κολούμενα ἐν αὐτοῖς εὐαγγέλια ἐκτὸς τῶν παραδοθέντων ἡμῖν τεσσάρων τούτων.

So werden die Lesebücher des Athanasius, zu welchen auch die Apostellehre, die Grundlage unserer apostolischen Constitutionen, gehörte, dem Namen nach durch die Antilegomena, thatsächlich durch die Apokryphen des Nikephoros, zu welchen ja auch eine Apostellehre gehörte, ersetzt. Und anstatt der beiden Clemens-Briefe werden hier die *Κλημέντια*, d. h. die clementinischen Homilien nebst der Epitome, gesetzt[1]). Wir erhalten also wohl die kanonischen Schriften des N. T. genau nach Athanasius, aber nicht mehr seinen Anhang von Lesebüchern.

Auch die armenische Kirche erhielt seit dem 5. Jahrhundert eine eigene Bibel in der Sprache und neuen Schrift des Landes. Nachdem man sich anfangs mit der syrischen

---

[1]) Credner (Zur Geschichte des Kanons S. 132, Geschichte des NTlichen Kanon S. 250) wollte vielmehr an die apostolischen Constitutionen und die Ausscheidung ihrer von der Trullanischen Synode 692 gerügten Verfälschungen denken. Dagegen habe ich schon in meinen clem. Recogn. und Hom. S. 331 bemerkt, dass die apostolischen Constitutionen ja in der *Διδαχὴ ἀποστόλων* wenigstens nach einer Grundschrift schon genannt sind. Auf die Recognitionen des römischen Clemens als *Περίοδοι Πέτρου* folgen hier die Homilien nebst der sich ihnen anschliessenden Epitome.

Bibel beholfen hatte, begannen Isaak der Grosse (Patriarch 390—439) und Mesrop die Bibel aus dem Syrischen in das Armenische zu übertragen. Nachdem sie sich dann aus Constantinopel die genauesten Handschriften der Bibel nebst den Beschlüssen von Nicäa (325) und Ephesus (431) verschafft hatten, übersetzten sie aufs Neue. Die auf solche Weise entstandene Bibel bietet das N. T. sonst ganz nach dem Kanon des Athanasius, auch in der Stellung der katholischen Briefe, des Hebräerbriefs und in der Aufnahme der Johannes-Apokalypse. Aber anstatt der Lesebücher des Athanasius folgen in den Handschriften nach 1. 2 Korinth. ein „Sendschreiben der Korinthier an den Apostel Paulus" und ein „Sendschreiben Pauli an die Korinthier", ein 3. Korinthierbrief [1]), schon um 300 bezeugt [2]).

Die kanonischen Bücher des N. T. sind auch in den ältesten Handschriften weder übereinstimmend geordnet noch scharf abgegrenzt von den ausserkanonischen. Der codex Sinaiticus oder א [3]) bietet die Schriften des N. T. in folgen-

[1]) Zuerst unvollständig herausgegeben von Philipp Masson (Histoire critique de la republique des lettres, Utrecht et Amsterd. 1714, T. X. p. 148 sq.) und David Wilkins Amstel. 1715, bei Fabricius cod. apocr. N. Ti. III, p. 666 sq. Vollständig wurden die Briefe herausgegeben von Will. und Georg Whiston hinter Mosis Chorenensis Histor. Armen. libri III. Lond. 1736, und Joh. Benedict Carpzov (ed. II. Lips. 1776). In der gedruckten armenischen Bibel sind diese Briefe unter die Apokrypha gestellt worden. Wilh. Fr. Rinck hat sie bearbeitet und in deutscher Uebersetzung herausgegeben: Das Sendschreiben der Korinther an den Apostel Paulus und das dritte Sendschreiben Pauli an die Korinther, in armenischer Uebersetzung erhalten, nun verdeutscht und mit einer Einleitung über die Aechtheit begleitet, Heidelberg 1823. Die Behauptung der Aechtheit dieser Briefe konnte freilich leicht widerlegt werden durch C. Ullmann in E. G. Bengel's Archiv für die Theologie Bd. VII (Neues Archiv III), Stück 2, Tübingen 1824, S. 287 f.

[2]) Gregor der Erleuchter hat bereits 3 Korinth. 1, 9 angeführt: „Und so sagte auch der Apostel, der in dem göttlichen Geheimniss wohl unterrichtet war: Der ruchlose Fürst, als er sich zum Gott machen wollte, legte Hand an und fesselte alle Menschen in Sünden", vgl. Rinck a. a. O. S. 14 f.

[3]) Vgl. Novum Testamentum Sinaiticum — ex codice Sinaitico — accurate descripsit Aenoth. Frid. Constantinus Tischendorf. Lips. 1863.

der Ordnung: die vier Evangelien κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον, κατὰ Λουκᾶν, κατὰ Ἰωάννην, dann sogleich die Paulus-Briefe: Röm., 1. 2 Korinth., Galat., Ephes., Philipp., Koloss., 1. 2 Thessalon., also die Briefe an 7 Gemeinden, den Hebräerbrief, 1. 2 Timoth., Tit., Philem., ganz in der Ordnung des Athanasius (s. o. S. 124), nun erst die Apostelgeschichte, was an deren abendländische Hintansetzung erinnert (s. o. S. 108. 130f.), die katholischen Briefe (Jacobi, 1. 2 Petri, 1. 2. 3 Johannis, Judä), die Apokalypse des Johannes. Bis hierher wesentlich, nur mit abendländischer Hintansetzung der Apostelgeschichte und der katholischen Briefe, der Kanon des Athanasius. Dann folgen aber noch: der Brief des Barnabas, auf 6 verloren gegangenen Blättern wahrscheinlich die Apokalypse des Petrus, endlich der Hirt des Hermas (wenn auch nicht vollständig erhalten).

Dem codex Alexandrinus oder A[1]) steht folgendes Verzeichniss seines Inhalts in Betreff des N. T. voran:

Η καινη διαθηκη.
ευαγγελια δ'.
κατα Ματθαιον.
κατα Μαρκ[ον].
κατα Λουκαν.
κατα Ιωαννην.
πραξεις αποστολων.
καθολικαι ζ.
επιστολαι Παυλου ιδ'.
αποκαλυψις [Ιωα]ννου.
Κλημεντος [επιστο]λη α'.
Κλημεντος ε[πιστο]λη β'.
ομου βιβλια [κθ'].

Das ist ganz der Kanon des Athanasius, mit welchem die Handschrift auch den Hebräerbrief vor 1 Timoth. stellt. Aber es werden doch immer noch die beiden Clemens-Briefe angeschlossen und ausdrücklich zum N T. gerechnet.

Der codex Vaticanus oder B[2]) bietet genau den Ka-

[1]) Vgl. Novum Testamentum graecum e codice Ms. Alexandrino — descriptum a Car. Godofr. Woide, Londini 1786, edidit B. H. Cowper, Londini 1860.

[2]) Vgl. Novum Testamentum Vaticanum ed. Tischendorf, Lips. 1867.

non des Athanasius, auch in der Stellung des Hebräerbriefs vor 1 Timoth., hört aber in Hebr. 9, 14 auf, so dass über seinen Schluss nur Vermuthungen gestattet sind, und bezeugt doch immer noch eine ältere Anordnung. Die Paulus-Briefe, einschliesslich des Hebräerbriefs, sind hier nämlich in der Zahl nach fortlaufende Abtheilungen getheilt. Aber die Abtheilungszahlen des Hebräerbriefs (59 f.) schliessen sich nicht an den unmittelbar vorhergehenden 1. Thessalon.-Brief (90—93), sondern an den Galaterbrief (54—58) an. Die Paulus-Briefe werden also aus einer Handschrift abgeschrieben sein, welche den Hebräerbrief gleich nach dem Briefe an die Galater einreihte.

Der codex Ephraemi rescriptus oder C[1]) bringt, so weit er erhalten ist, ganz den Kanon des Athanasius, auch in der Stellung des Hebräerbriefs vor 1 Timoth.

Dagegen der wichtige codex Claromontanus der Paulus-Briefe oder D[2]) beschliesst die Paulus-Briefe, unter welchen er den Kolosserbrief vor den Philipperbrief stellt, noch mit dem Briefe an Philemon, ohne nach seiner sonstigen Gewohnheit etwa mit *αρχεται προς εβραιους* den Hebräerbrief anzukündigen. Denselben bringt er erst nach der lateinischen Stichometrie (s. o. S. 108) und ohne eigentliche Ueberschrift, also nur anhangsweise. Wir finden hier die Ansicht des Hieronymus (s. o. S. 128 f.) und des Damasus (s. o. S. 133 f.) wieder. Dasselbe gilt von dem abhängigen codex Sangermanensis (E). Der griechisch-lateinische codex Boernerianus der Paulus-Briefe (G) aus dem 9. Jahrhundert hat unter dem Philemon-Briefe die Unterschrift: *προς λαουδακησας αρχεται επιστολη*, ad laudicenses incipit epistola, kündigt also einen Brief an die Laodicenser an, schwerlich den Hebräerbrief selbst unter diesem Namen[3]), sondern wahrscheinlich einen apokryphischen Laodicenser-Brief, wie wir einen solchen schon

---

[1]) Novum Testamentum e codice Ephraemi rescripto ed. C. Tischendorf. Lips. 1843.

[2]) Vgl. codex Claromontanus, graece et latine — edidit C. Tischendorf. Lips. 1852.

[3]) So urtheilten Anger (über den Laodicenerbrief, Leipzig 1843, S. 29 f.), Credner (Einleitung in das N. T. I, 2. S. 506 f.), Wieseler (Untersuchungen über den Hebräerbrief, Kiel 1860, II. S. 6).

in dem muratorischen Bruchstück (Z. 63 f.) dem Hebräerbriefe als einer epistola ad Alexandrinos vorangestellt, bei Philastrius (s. o. S. 126, 6) und Hieronymus (s. o. S. 130) mit dem Hebräerbriefe zusammengestellt fanden.

Auch in diesen Handschriften, von welchen die griechischen sich überwiegend an Athanasius halten, begegnet uns also immer noch die Bestrittenheit des Hebräerbriefes und jene Mannigfaltigkeit von angeblich apostolischen Schriften, aus welcher Eusebius herauszukommen suchte.

IV. Das Ergebniss der Geschichte des NTlichen Schrift-Kanons in der alten Kirche.

Der Grundstamm des kanonischen N. T. ist ohne Zweifel das Evangelium[1]), bei den alten Judenchristen noch das Eine, wenn auch mehrfach gestaltete, *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους*, welches in seiner ältern Gestalt von den rechtgläubigen Kirchenlehrern noch lange mit Achtung benutzt ward, und noch bei

---

[1]) Der Name *εὐαγγέλιον* findet sich in der Bedeutung der frohen Botschaft, welche er im ganzen N. T. hat (z. B. Offenb. 14, 6), ziemlich spät. Ursprünglich hiess *εὐαγγέλιον* ein für frohe Botschaft gegebenes Geschenk (Odyss. XIV, 152. 166. 2 Sam. 4, 10 LXX) oder ein wegen froher Kunde dargebrachtes Opfer (Xenophon Hellen. I, 6, 26. IV, 3, 7. Pollux V, 129). In der LXX-Uebersetzung des A. T. heisst die frohe Botschaft noch *εὐαγγελία* 2 Sam. 18, 20. 27 (für בְּשׂוֹרָה). Ausserhalb des Christenthums heisst *εὐαγγέλιον* „frohe Botschaft" erst bei Lucian Lusis s. asinus c. 26, Appian bell. civ. IV, 20. Im Christenthum bedeutete *εὐαγγέλιον* von Hause aus nur die frohe Botschaft von der Erfüllung der messianischen Verheissungen und Erwartungen. So spricht schon Jesus Mt. 24, 14. 26, 13. Mc. 1, 14. 15 von seinem Evangelium. In der apostolischen Verkündigung mussten die Hauptthatsachen des Lebens Jesu als des erschienenen Messias schon ein wesentlicher Bestandtheil des christlichen *εὐαγγέλιον* werden. Der Name ging dann über auf die schriftlichen Darstellungen des Lebens Jesu als des geschichtlichen Inhalts der frohen Botschaft, vgl. Justin Apol. I, 66 p. 98, Dial. c. Tr. Iud. c. 10 p. 227, c. 100 p. 326.

Eusebius und Nikephoros ein Antilegomenon geblieben ist[1]). Die kanonische Vierzahl von Evangelien bestand keineswegs schon von vorn herein. Bei Papias fanden wir noch bloss die erste Hälfte unserer Evangelien, das Matthäus-Evangelium überdiess zurückgeführt auf eine hebräische Urschrift des Apostels, d. h. auf das vorkanonische Hebräer-Evangelium. Bei Justinus, welcher jedenfalls noch ein ausserkanonisches Evangelium gebraucht hat, könnte man eher von einer evangelischen Fünfzahl reden. Entschieden tritt uns die kanonische Vierzahl von Evangelien erst bei Irenäus entgegen, auch hier nicht ohne allen Zusammenhang mit dem Hebräer-Evang., welches ja gleichfalls secundum Matthaeum evangelium heisst (s. o. S. 39f.), und von vorn herein nicht mit voller Sicherung des Johannes-Evang., dessen theilweise Verwerfung nicht verschwiegen werden konnte (s. o. S. 86, 1). Dennoch wollte schon Irenäus in den vier Evangelien den über den Cherubim Thronenden erkennen, wobei er die vier Cherubim-Gestalten Offenbg. Joh. 4, 7 an die vier Evangelisten noch so vertheilte, dass Matthäus die des Menschen, Marcus die des Adlers, Lucas die des Kalbes, Johannes die des Löwen erhielt[2]). Die beiden Evangelien mit Apostelnamen standen in

---

[1]) Ueber Papias vgl. oben S. 53f., über Hegesippus S. 65 Anm. 1, über Ignatius S. 81, 4, über Clemens von Alexandrien S. 60, 2. 73, 2 über Origenes S. 84 Anm. 1, über Eusebius S. 39 Anm. 1. S. 117, über Hieronymus S. 40 Anm. 3. S. 129 Anm. 34, über Nikephoros s. o. S. 141). Noch in einer Minuskelhandschrift des 9. Jahrhunderts fand Tischendorf (Notitia codicis Sinaitici, Lips. 1860, p. 58) zu dem Matthäus-Evangelium Randbemerkungen aus dem „jüdischen" Evangelium.

[2]) Nach den oben (S. 85 Anm. 3) angeführten Worten fährt Irenäus adv. haer. III, 11, 8 fort: *καθὼς ὁ Δαβὶδ αἰτούμενος αὐτοῦ τὴν παρουσίαν φησὶν Ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβίμ, ἐμφάνηθι* (Ps. 89, 1). *καὶ γὰρ τὰ Χερουβὶμ τετραπρόσωπα, καὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν εἰκόνες τῆς πραγματείας τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. τὸ μὲν πρῶτον ζῶον, φησίν, ὅμοιον λέοντι, τὸ ἔμπρακτον αὐτοῦ καὶ ἡγεμονικὸν καὶ βασιλικὸν χαρακτηρίζον· τὸ δὲ δεύτερον ὅμοιον μόσχῳ, τὴν ἱερουργικὴν καὶ ἱερατικὴν τάξιν ἐμφαῖνον· τὸ δὲ τρίτον ἔχον πρόσωπον ἀνθρώπου, τὴν κατὰ ἄνθρωπον αὐτοῦ παρουσίαν φανερώτατα διαγράφον· τὸ δὲ τέταρτον ὅμοιον ἀετῷ πετωμένῳ, τὴν τοῦ πνεύματος ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν ἐφιπταμένου δόσιν σαφηνίζον* (vgl. Offenb. 4, 7). *καὶ τὰ εὐαγγέλια οὖν τούτοις σύμφωνα, ἐν οἷς ἐγκαθέζεται Χρι-*

dem Kanon nicht so fest, wie es Irenäus darstellt. Bei dem Matthäus-Evang. galt ja allgemein die hebräische Abfassung durch den Apostel. Man konnte also nicht meinen, in dem kanonischen Evangelium die Urschrift des Apostels zu besitzen, durfte dieselbe gar in dem Hebräer-Evangelium suchen. Dieser Ansicht wird schon Papias, dessen Stellung zu dem Lucas-Evang sehr bedenklich ist (s. o. S. 58, 2), gewesen sein, auch Irenäus und Epiphanius, wenn dieselben auch über das Hebräer-Evang. nicht weiter nachgeforscht haben, vor allen Hieronymus. So blieb das eigentliche Hebräer-Evang., dessen Namen übrigens auch ein jüngeres Ebioniten-Evang. führte, ein Antilegomenon des N. T. Aber auch das Johannes-Evang. blieb, trotz seiner Stellung im Kanon, immer noch thatsächlich ein Antilegomenon, wie wir aus Irenäus, dem muratorischen Bruchstück (Z. 26 f.), der Vertheidigungsschrift des Hippolytus (s. o. S. 109, 2), noch aus Epiphanius (s. o. S. 125, 3) und Philastrius (s. o. S. 126, 5) erkennen. Freilich die Ueberschriften *κατὰ Ματϑαῖον*, *κατὰ Μάρκον*, *κατὰ Λουκᾶν*, *κατὰ Ἰωάννην* drücken keineswegs, wie man wohl gemeint hat, einen Zweifel an den überlieferten Verfassern aus[1]), sondern

---

στός. τὸ μὲν γὰρ κατὰ Ἰωάννην τὴν ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἡγεμονικὴν αὐτοῦ et efficabilem *καὶ ἔνδοξον γενεὰν διηγεῖται λέγον Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,* et verbum erat apud deum, et deus erat verbum, *καὶ πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν* (Joh. 1, 1—3). propter hoc et omni fiducia plenum est evangelium istud; talis est enim persona eius. *τὸ δὲ κατὰ Λουκᾶν, ἅτε ἱερατικοῦ χαρακτῆρος ὑπάρχον, ἀπὸ τοῦ Ζαχαρίου τοῦ ἱερέως ϑυμιῶντος τῷ ϑεῷ ἤρξατο. ἤδη γὰρ ὁ σιτευτὸς ἡτοιμάζετο μόσχος, ὑπὲρ τῆς ἀνευρέσεως τοῦ νεωτέρου παιδὸς μέλλων ϑύεσϑαι. Ματϑαῖος δὲ τὴν κατὰ ἄνϑρωπον αὐτοῦ γέννησιν κηρύττει λέγων Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ χριστοῦ, υἱοῦ Δαβίδ, υἱοῦ Ἀβραάμ* (Mt. 1, 1), *καί Τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γέννησις οὕτως ἦν* (Mt. 1, 18). *ἀνϑρωπόμορφον οὖν τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο.* propter hoc et per totum evangelium humiliter sentiens et mitis homo servatus est. *Μάρκος δὲ ἀπὸ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος τοῦ ἐξ ὕψους ἐπιόντος τοῖς ἀνϑρώποις τὴν ἀρχὴν ἐποιήσατο λέγων Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς γέγραπται ἐν Ἠσαΐᾳ τῷ προφήτῃ* (Marc. 1, 1. 2), *τὴν πτερωτικὴν εἰκόνα τοῦ εὐαγγελίου δεικνύων. διὰ τοῦτο δὲ καὶ σύντομον καὶ παρατρέχουσαν τὴν καταγγελίαν πεποίηται· προφητικὸς γὰρ ὁ χαρακτὴρ οὗτος.* So noch Juvencus (bis um 340) in dem bei Credner (Einl. I, 1, 55) angeführten Epigramm.

[1]) In alter Zeit der Manichäer Faustus bei Augustinus c. Faust. XXXII, 2. XXXIII, 2. Dagegen verweist de Wette (Einl. in das N. T.

nur die harmonistische Grundansicht der Kirche von dem Einen Evang. in vierfacher Gestalt. Derselbe Hieronymus, welcher de vir. illustr. c. 3 von dem hebräischen Evang. des Matthäus sagt: quod quis postea in graecum transtulerit, non satis certum est, also über den Ursprung des kanonischen Matthäus-Evang. nichts Sicheres weiss, bietet doch den Abschluss der kirchlichen Cherubim-Symbolik bei den Evangelisten dar, indem er dem Matthäus die Menschen-, dem Marcus die Löwen-, dem Lucas die Kalbs-, dem Johannes die Adler-Gestalt zuweist[1]).

Unter den kanonischen Evangelien weist jedoch Lucas 1, 1. 2 selbst auf „Viele“ hin, welche vor ihm die evangelische Geschichte aufgezeichnet haben. Da bemerkte Origenes (Hom. I in Luc., Opp. III, 933): ecclesia quatuor habet evangelia, haereses plurimas, e quibus quoddam scribitur secundum Aegyptios, aliud iuxta duodecim apostolos (s. o. S. 40, A. 3). ausus fuit et Basilides scribere evangelium et suo illud nomine titulare. — — scio quoddam evangelium, quod appellatur iuxta Thomam (s. o. S. 116. 119. 135, 1. 136, 1) et iuxta Matthiam (s. o. S. 81, 2. 116), et alia plura legimus. Hieronymus Comm. in Matth. prooem. (opp. VII, 1, 1 sq.) fand von Lucas die Verfasser solcher Evangelien getadelt, quae a diversis autoribus edita diversarum haereseon fuere principia, ut est

§. 78) mit Recht auf 2 Makk. 2, 13: *ἐν τοῖς ὑπομνηματισμοῖς τοῖς κατὰ Νεεμίαν*, und auf Epiphanius Haer. VIII, 4: *ἡ κατὰ Μωυσέα πεντάτευχος*.

[1]) Comm. in Matth. Prooem. (Opp. VII, 1, 5. 6): Haec igitur evangelia multo ante praedicta Ezechielis quoque volumen probat: „Et in medio sicut similitudo quatuor animalium, et vultus eorum: facies hominis et facies leonis et facies vituli et facies aquilae“ (Ezech. 1, 10). prima hominis facies Matthaeum significat, qui quasi de homine exorsus est scribere: „Liber generationis Iesu Christi filii David filii Abraham (Matth. 1, 1); secunda Marcum, in qua vox leonis in eremo rugientis auditur: „Vox clamantis in deserto: Parate viam domini, rectas facite semitas eius“ (Marc. 1, 3); tertia vituli, quae evangelistam Lucam a Zacharia sacerdote sumpsisse initium praefigurat; quarta Ioannem evangelistam, qui assumptis pennis aquilae et ad altiora festinans a verbo dei disputat. Noch Augustinus (de consensu evangelistarum I, 7) hat dem Matthäus den Löwen, dem Marcus den Menschen, dem Lucas das Kalb, dem Johannes den Adler zugeschrieben, indem er diese Vertheilung der des Irenäus vorzog.

illud iuxta Aegyptios et Thomam et Matthiam et Bartholomaeum, duodecim quoque apostolorum et Basilidis atque Apellis ac reliquorum, quos enumerare longissimum est. Aehnlich Ambrosius Com. in Luc. prooem. Wirklich sind uns noch manche ausserkanonische Evangelien in der Geschichte des Kanons begegnet. Das *εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον* ward nicht bloss von den Nazaräern nebenbei gebraucht (vgl. Theodoret haer. fab. II, 2), sondern auch mitunter von rechtgläubigen Christen im Gottesdienste (s. o. S. 74, 2). Dasselbe war dem Origenes wenigstens bekannt (s. o. S. 84, 2). Es ist also doch ein zu hartes Urtheil, wenn Eusebius (s. o. S. 116) dieses Evangelium zu den von keinem kirchlichen Schriftsteller gebrauchten ketzerischen Erzeugnissen rechnet. So ganz apokryphisch, wie es auch von Hieronymus [1]), Innocentius I (s. o. S. 136, 2) und in dem Decretum Gelasii 6, 7 bezeichnet wird, ist es nicht. Dasselbe gilt von dem bei Origenes und Hieronymus so eben erwähnten *εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους*, welches der alexandrinische Clemens wohl von den vier überlieferten Evangelien unterscheidet, aber doch gebraucht (s. o S. 81, 5), wie es vorher nach aller Wahrscheinlichkeit in dem sog. zweiten Briefe, auch in den Homilien des römischen Clemens [2]), späterhin von den Sabellianern benutzt worden ist (vgl. Epiphanius Haer. LXII, 2), wie es noch bei Pseudo-Linus de passione Petri et Pauli p 70 B gebraucht wird [3]). Hierher gehören auch die *Ματθίου παραδόσεις*, aus welchen doch auch Clemens v. Alex. Mittheilungen macht (s. o. S. 81, 2), als Evangelium iuxta Matthiam erwähnt bei Origenes (s. o. S. 150), Eusebius (s. o. S. 116), Innocentius I (s. o. S. 136, 2),

---

[1]) de vir. illustr. c. 1 (über Petrus): libri autem, e quibus unus actorum eius inscribitur, alius evangelii, tertius praedicationis, quartus apocalypseos, quintus iudicii, inter apocryphas scripturas reputantur.

[2]) Clem. Hom. XIX, 20: *μεμνήμεθα τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ διδασκάλου, ὡς ἐντελλόμενος εἶπεν ἡμῖν Τὰ μυστήρια ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου*, vgl. Clem. Alex. Strom. V, 10, 64 p. 684: *παρήγγειλεν ὁ κύριος ἔν τινι εὐαγγελίῳ Μυστήριον ἐμὸν ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου*, und was ich darüber bemerkt habe in der Zeitschrift f. w. Th. 1867. III. S. 334 f, oben S. 43, 1.

[3]) Vgl. Lipsius, die Quellen der römischen Petrussage, Kiel 1872, S. 122 f.

Gelasius Decr. 6, 8, noch in dem Anastasischen Verzeichniss (s. o. S. 140). Endlich ist auch das Protevangelium Iacobi seinem alten Kerne nach wohl schon in dem Schreiben der Gemeinden von Lugdunum und Vienna vom J. 177 benutzt worden (s. o. S. 73, 5), von Origenes (s. o. S. 84, Anm. 2) wenigstens angeführt als βίβλος Ἰακώβου. In dem Anastasischen Verzeichniss steht es als Ἰακώβου ἱστορία obenan unter den apokryphischen Schriften des N. T. Von Innocentius I. wird es als Schrift Iacobi minoris (s. o. S. 136, 2), von Gelasius Decr. 6, 9 als evangelium nomine Iacobi minoris apocryphum bezeichnet. Hier haben wir uns nur zu hüten, mit Tischendorf (Wann wurden 4. A. S. 76 f.) das uns erhaltene Protevangelium Jacobi, welches verschiedene Bestandtheile verräth, schon in den drei ersten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts verfasst sein zu lassen [1]). Dasselbe gilt von den ältern Actis Pilati über die Hinrichtung Jesu, welche Justinus (s. o. S. 67 Anm. 2), Tertullianus (s. o. S. 88) und Eusebius (s. o. S. 188) gebrauchen, wo es wieder eine Schwindelei Tischendorf's ist, dass dieselben in unsern Gestis Pilati „in der Hauptsache noch jetzt enthalten" sein sollen [2]).

Bis hierher haben wir immer noch eine Art von evangelischen Antilegomenen. Von Hause aus apokryphisch sind dagegen: das Evangelium des Thomas, welches Eusebius (s. o. S. 116) als solches erwähnt, Cyrill von Jerusalem als manichäische Fälschung bezeichnet (s. o. S. 119), Innocentius I. als apokryphisch verwirft, Gelasius I. Decr. 6, 11 unter apocrypha der Manichäer stellt, Nikephoros unter die Apokryphen des N. T. (s. o. S. 141), die Synopsis Athanasii unter die Antilegomenen (s. o. S. 143). Vollends unbekannt ist das Evangelium des Barnabas, welches Gelasius Decr. 6, 10 und das Anastasische Verzeichniss (24) als apokryphisch erwähnen.

Den zweiten Theil des N. T. bildeten die Ἀπόστολοι oder

---

[1]) Tischendorf's Verdrehungen meiner Ansicht habe ich schon in seiner ersten Ausgabe (S. 19 f.) beleuchtet (Z. f. w. Th. 1865. S. 339 f.). Seine nichts weniger als „ehrlichen" Waffen habe ich dann noch in der 4. Ausgabe (S. 76 f.), so viel als nöthig, beleuchtet (Z. f. w. Th. 1867. I. S. 87).

[2]) Vgl. meine Beleuchtung in der Z. f. w. Th. 1865. S. 340 f.

das Ἀποστολικόν, schon in dem muratorischen Bruchstück dreifach getheilt in Apostelgeschichte, Briefe und Apokalypsen. Die grosse Verschiedenheit der Ordnung hängt offenbar mit der Verschiedenheit der Wurzel dieses Apostolikon zusammen. Bei Papias und Justin dem Märtyrer fanden wir noch bloss urapostolische Schriften: 1 Petri, 1 Johannis und die Johannes-Apokalypse. Im Morgenlande wurden die urapostolischen Briefe allmälig erweitert zu der Siebenzahl katholischer Briefe [1]), welche sich zuerst bei Clemens v. Alex. und Origenes findet. Die andere Wurzel des Apostolikon waren die Paulus-Briefe, deren zehn schon Marcion hatte, nämlich neun Briefe an sieben Gemeinden, einen an Philemon. In dem muratorischen Bruchstück kommen zu den sieben Gemeinde-Briefen nebst dem Briefe an Philemon noch drei andere persönliche Briefe hinzu: an Timotheus (1. 2) und Titus, so dass wir 13 Paulus-Briefe erhalten. So blieb es im Abendlande, wo man den Hebräer-Brief dem Paulus absprach, höchstens als einen Brief des Barnabas anhangsweise gelten liess. Dagegen im Morgenlande hatte man den Hebräer-Brief, wenn ihn auch Origenes u. A. nur für mittelbar paulinisch halten konnten, also 14 Paulus-Briefe. Erst das Ansehen des Athanasius scheint dem Hebräer-Briefe auch im Abendlande allmälig Eingang verschafft zu haben, und seine Geltung stand seit Augustinus ziemlich fest. Mit den Evangelien sind die Briefe schon im muratorischen Bruchstück verbunden durch die Apostelgeschichte. Das ist ihre gewöhnliche Stellung geblieben. Doch ward die Apostelgeschichte namentlich im Abendlande auch hintangesetzt [2]).

---

[1]) Ueber die Bedeutung des Namens vgl. o. S. 114 Anm. 2. S. 142. Uebrigens fanden wir auch den Namen: epistolae canonicae in dem Decret des Damasus (und Hormisdas), wie bei Junilius (s. o. S. 123, Anm. 1), und Cassio dorius Instit. div. script. c. 8, apostolicae epistolae in dem Decret des Gelasius. Auch bei Blanchini, Evangeliarium quadruplex, Tom. I. 188. Tom. II. f. DCI rev. wird verzeichnet: canonicae VII, vgl. dazu f. DXCIX rev. n. IV.

[2]) In der claromontanischen Stichometrie steht die Apostelgeschichte ziemlich zuletzt, ähnlich bei Innocentius I., Augustinus (s. o. S. 137), und Cassiodorius (Instit. div. script. c. 9), auch bei Hieronymus (s. o. S. 130), Damasus und im cod. Sinaiticus, wenn auch noch vor den katholischen Briefen. Zu allerletzt steht sie bei Junilius (s. o. S. 123, 1) und in den apostolischen Kanones (s. o. S. 139).

Innerhalb der Briefe selbst aber handelte es sich um den Vorgang der Paulus-Briefe oder der katholischen Briefe. Jenen giebt das muratorische Bruchstück den Vortritt, aber mit Hinweisung auf den Vorgang der sieben Briefe in der Johannes-Apokalypse. Da folgen von den katholischen Briefen erst Judä, 2. 3 Johannis anhangsweise, wie bei Tertullian bloss Jacobi, 1 Petri, 1 Johannis, auf welche katholischen Briefe sich auch die Peschito beschränkt. Die claromontanische Stichometrie bietet schon die vollständige Siebenzahl. Dieselbe lässt auch Origenes, wie es scheint, den Paulus-Briefen erst nachfolgen, ohne Zweifel Eusebius, nach demselben Gregor von Nazianz, Amphilochius von Ikonion, die apostolischen Kanones, die Stichometrie des Nikephoros. Konnten die katholischen Briefe im Morgenlande doch ganz gestrichen werden, wie Kosmas Indikopleusta lehrt. Unter den griechischen Handschriften giebt wenigstens die sinaitische den Paulus-Briefen den Vortritt. So das ganze Abendland. Wenn man nun aber mit der kanonischen Geltung der sieben katholischen Briefe Ernst machte, so lag es nahe, dieselben als Schriften von Uraposteln und urapostolischen Männern den Paulus-Briefen voranzustellen. So geschieht es selbst bei Einigen, welche sonst dem Kanon des Eusebius folgen, bei Cyrill von Jerusalem, in dem Synodal-Kanon von Laodicea, dem Anastasischen Verzeichniss, vollends bei Athanasius, Leontius von Byzanz, Johannes von Dam. (s. o. S. 143, 1), in der armenischen Bibel, im codex Alexandrinus, Vaticanus, Ephraemi rescriptus in der Peschito wenigstens mit drei katholischen Briefen.

Uebrigens war die Ordnung der Paulus-Briefe selbst keineswegs dieselbe. Ganz verschieden und eigenthümlich ist ihre Folge bei Marcion, in dem muratorischen Bruchstück, in der claromontanischen Stichometrie, noch bei Damasus. Aber auch in derjenigen Reihenfolge, welche sich seit Tertullian allmälig festsetzte, blieb immer noch die Stellung des Hebräer-Briefes verschieden. Schon Epiphanius Haer. XLII. p. 373 hat bemerkt, dass der Hebräer-Brief in einigen Handschriften erst nach dem Briefe an Philemon, in andern vor den beiden Briefen an Timotheus stand. Jene Stellung fand sich überall da, wo man den Hebräer-Brief mit grösseren oder geringeren Bedenken an die Paulus-Briefe anschloss, also in der Peschito,

bei Amphilochius von Ikonion, in dem Anastasischen Verzeichniss, bei Hieronymus, Damasus (und Hormisdas), in dem Concilienbeschluss von Karthago 397, überhaupt in dem ganzen Abendlande. Die letztere Stellung drückte dagegen die volle Anerkennung des Hebräer-Briefes als eines ächten Paulus-Briefes aus und findet sich in dem Synodalbeschluss von Laodicea, bei Athanasius, in der armenischen Bibel, in den griechischen Handschriften ℵABC. Die mater des cod. Vat. (B) hat den Hebräer-Brief gar nach dem Galaterbriefe gestellt. Auch die Reihenfolge der katholischen Briefe war keineswegs überall dieselbe. Von geringeren Verschiedenheiten abgesehen, stehen in der claromontanischen Stichometrie, bei Damasus, Gelasius und Hormisdas, Philastrius, Rufinus, Augustinus, Innocentius I., in den Concilienbeschlüssen von Karthago 397. 419 und in dem 85. apostolischen Kanon die Petrus-Briefe voran. Die Voranstellung des Jakobus-Briefes ist dagegen schon durch Eusebius bezeugt (s. o. S. 117, 1) findet sich ferner bei Cyrill von Jerusalem, in dem Synodalbeschluss von Laodicea, bei Athanasius, Gregor von Nazianz, Amphilochius, Epiphanius, Hieronymus, in dem Anastasischen Verzeichniss, bei Leontius von Byzanz und Nikephoros, auch in den griechischen Handschriften ℵABC.

Unter den Briefen des N. T. giebt es schon erklärte Antilegomena, den Hebräer-Brief, nach Kosmas Indikopleusta gar alle sieben katholischen Briefe. Hier ist die Grenze des Kanonischen und des Apokryphischen sehr wenig scharf gezogen.

An die Apostelgeschichte schliessen sich zahlreiche verwandte Schriften an. Das *Κήρυγμα Πέτρου* (*καὶ Παύλου*) wird öfters und nie mit Verachtung von dem alexandrinischen Clemens angeführt (s. o. S. 80, 1). Origenes überlegte wenigstens, zu welcher von seinen drei Schriftklassen dieses Buch gehöre (s. o. S. 84, 3). Eusebius (s. o. S. 116, 1) und Hieronymus (s. o. S. 151, 1) erklären dasselbe für untergeschoben, Pseudo-Cyprianus de rebaptismate p. 643 für geradezu häretisch. Aber Lactantius (s. o. S. 113), Gregor von Nazianz (s. o. S. 120, 2), ja Johannes von Damaskus († um 754) sacra parall. p. 336. 475 (*ἐκ τῆς διδασκαλίας Πέτρου*) und Okumenius (um 990) zu Jak. 5, 16 haben die Predigt des Petrus

unbedenklich benutzt. — Die πράξεις Παύλου werden in der claromontanischen Stichometrie geradezu zum N. T., von Eusebius (s. o. S. 116) wenigstens zu den Antilegomenen besserer Art gerechnet, erst in dem Anastasischen Verzeichniss (vgl. auch S. 141) unter den apokryphischen Schriften angeführt. Origenes hat sie noch mit Billigung benutzt (s. o. S. 84, 4). — Die Πέτρου πράξεις haben Eusebius (s. o. S. 116, 1) und Hieronymus (s. o. S. 151, 1) zu den untergeschobenen Büchern gerechnet, Gelasius Decr. 6, 5 für apokryphisch erklärt, aber noch Isidor von Pelusium († um 440) hat sie ohne Bedenken benutzt (lib. II. epi. 99). — Ganz apokryphisch im verwerflichen Sinne ist auch nicht das Itinerarium Petri apostoli, quod appellatur sancti Clementis, apocryphum bei Gelasius Decr. 6, 2, die vielgelesenen Recognitionen des römischen Clemens, welche Rufinus lateinisch übersetzt hat, die *περίοδοι Πέτρου* des Nikephoros und der Synopsis Athanasii. Dahin weisen auch dem erstern Theile nach die *περίοδοι καὶ διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων* in dem Anastasischen Verzeichniss (19). Dasselbe gilt von dem liber, qui appellatur Actus Theclae et Pauli apocryphus bei Gelasius Decr. 6, 25. Eher mag man von Hause aus im schlimmen Sinne apokryphisch nennen *Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων πράξεις* (Eusebius K.-G. III. 25, 6), die Acta Andreae, Thomae, Philippi bei Gelasius Decr. 6, 4—6, und was Innocentius I. sonst noch anführt, die *περίοδοι Θωμᾶ* des Nikephoros und der Synopsis Athanasii.

Zu den Briefen dürfen die vielgelesenen und hochgeschätzten Briefe des römischen Clemens an die Korinthier gerechnet werden, deren ersterer nicht bloss in Korinth von Alters her kirchlich vorgelesen ward (s. o. S. 73, 6), deren kirchliche Vorlesung noch Eusebius (s. o. S. 118, 1) und Epiphanius (s. o. S. 125, 1), von dem ersten Briefe auch Hieronymus (s. o. S. 129, 1) bezeugten. Den ersten Clemens-Brief hat der alexandrinische Clemens als eine Schrift des Apostels Clemens angeführt (s. o. S. 80, 2), Eusebius als *ὁμολογουμένη γραφὴ* bezeichnet und unter die Antilegomenen des N. T. gestellt (s. o. S. 80, 1, vgl. S. 118, 1). Die apostolischen Kanones und cod. A. (auch Johann von Damaskus?) zählen beide Clemens-Briefe ausdrücklich zum N. T. Obwohl dieselben bei Nikephoros

schon unter den Apokryphen des N. T. erscheinen, bezeugt doch noch Photius Bibl. cod. 113 ihre weite Anerkennung, zum Theil gar kirchliche Vorlesung[1]. — Den Brief des Barnabas hat Clemens von Alexandrien gleichfalls als eine Schrift des Apostels Barnabas angeführt (s. o. S. 80, 2), in seinen Hypotyposen als heilige Schrift erörtert (s. o. S. 79, 4), auch Origenes gewissermassen zur heiligen Schrift gerechnet (s. o. S. 84, 5). Der Brief des Barnabas steht wirklich als Sancti Barnabae epistola catholica, lateinisch übersetzt, in einer Handschrift von St. Germain, jetzt in St. Petersburg, vor der lateinisch übersetzten epistola Iacobi[2]. Erst Eusebius hat ihn unter die *νόθα*, welche doch noch Antilegomena sind, gestellt (s. o. S. 116). Hieronymus hat ihn wohl als apokryphisch bezeichnet[3], aber doch noch zum N. T. gerechnet (s. o. S. 128), welchem ihn der cod. Sinaiticus wirklich eingereiht hat. Das Anastasische Verzeichniss hat ihn unter den apokryphiischen Schriften, Nikephoros unter den Antilegomenen des N. T. angeführt.

Es giebt noch ausserkanonische Paulus-Briefe. Der Paulus-Brief an die Laodicenser, welchen das muratorische Bruchstück Z. 63—65 als eine Erdichtung zu Gunsten der Häresie Marcion's bezeichnet, mag der Ephesierbrief in marcionitischer Bearbeitung sein. Allein noch bei Philastrius (s. o. S. 126, 6) und Hieronymus (s. o. S. 130) ist die Rede von einem ausserkanonischen Laodicenser-Briefe neben dem Hebräer-Briefe. Auch Theodoret von Cyrus († 457) zu Kol. 4, 16 bezeugt das Dasein eines solchen Laodicenser-Brief (vgl. auch S. 146 f.). Dieser apokryphische Laodicenser-Brief, freilich ein mattes Erzeugniss zur Erklärung von Kol. 4, 16, welches niemand für eine marcionitische Fälschung halten konnte, ist uns in lateinischer Uebersetzung erhalten worden[4]. Um 300

---

[1]) *Οὗτος* (Clemens) *καὶ ἐπιστολὴν ἀξιόλογον πρὸς Κορινθίους γράφει, ἥτις παρὰ πολλοῖς ἀποδοχῆς ἠξίωται, ὡς καὶ δημοσίᾳ ἀναγινώσκεσθαι. ἡ δὲ λεγομένη δευτέρα πρὸς τοὺς αὐτοὺς ὡς νόθος ἀποδοκιμάζεται.*

[2]) Vgl. meine Ausgabe: Der Brief des Barnabas in altlateinischer Uebersetzung, Z. f. w. Th. 1871. II. S. 262 f.

[3]) de vir. illustr. 6. Comm. ad Ezech. XLIII, 19 (Opp. V, 531).

[4]) Die Vulgatahandschrift von Fulda, geschrieben auf Anordnung Victor's von Capua und laut seiner eigenhändigen Unterschrift unter

finden wir noch von einem andern ausserkanonischen Paulus-Briefe eine Spur, von einem dritten Briefe an die Korinthier (vgl. 2 Kor. 2, 4. 9, 7. 8), welcher in armenischer Uebersetzung erhalten ist (s. o. S. 144, 1).

Den katholischen Briefen schliessen sich gewissermassen an die Apostel-Lehren, welche seit dem zweiten Jahrhundert auftreten. Schon Clemens von Alexandrien hat ein Buch als heilige Schrift angeführt (s. o. S. 81, 3), welches Rufinus (s. o. S. 127) mit der Aufschrift: Duae viae vel iudicium Petri unter die biblischen Lesebücher, Hieronymus (s. o. S. 151, 1) als Petri iudicium unter die Apokryphen stellt. Dieses Buch, welches, in der ersten Hälfte aus dem zweiten Theile des Barnabas-Briefes geflossen, grossentheils in das siebente Buch der apostolischen Constitutionen übergegangen ist, meine ich wiedergefunden zu haben [1]. Das Büchlein

---

der Apostelgeschichte und der Apokalypse von ihm selbst 546 und 547 corrigirt, bringt diesen Brief ad Laodicenses nach dem auf die Thessalonicherbriefe folgenden Kolosserbriefe, wo ihn auch andere Handschriften einreihen, vgl. R. Anger, über den Laodicenerbrief, Leipzig 1843, S. 142 f., welcher den Brief am sorgfältigsten herausgegeben, aber seine Uebersetzung aus dem Griechischen mit Unrecht geleugnet hat. Die griechische Urschrift, welche schon Theodoret bezeugt, wird vollends beglaubigt durch die Aussage eines Presbyters Timotheus, welche die zweite nicänische Synode vom J. 787 Act. VI, 5 mittheilt (bei Labbe sacrosancta concilia VII, p. 475: *καὶ γὰρ τοῦ θείου ἀποστόλου πρὸς Λαοδικεῖς φέρεται πλαστὴ ἐπιστολὴ ἔν τισι βίβλοις ἀποστόλου ἐγκειμένη, ἣν οἱ πατέρες ἡμῶν ἀπεδοκίμασαν ὡς αὐτοῦ ἀλλοτρίαν*). Diese Synode musste den Brief noch ausdrücklich verbieten. Nachdem P. Gregor I. (Exposit. in Iob. s. Moral. XXXV, 15) von Paulus geschrieben hatte: quamvis epistolas XV scripserit, sancta tamen ecclesia non amplius quam XIV tenet, ward es seit dem 9. Jahrhundert in der fränkischen und der englischen Kirche üblich, die Zahl der Paulus-Briefe auf 15 zu bestimmen und den Laodicenserbrief in die lateinische Bibel einzuschalten. Der griechisch-lateinische cod. Boernerianus der Paulusbriefe (G) kündigt nach dem Briefe an Philemon einen solchen Laodicenserbrief wenigstens an (s. o. S. 146).

[1]) Mit der Aufschrift: *αἱ διαταγαὶ αἱ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων* aus einer Wiener Handschrift herausgegeben von J. W. Bickell, Geschichte des Kirchenrechts, Giessen 1843, I, 87 f., P. Lagarde, Reliquiae iuris eccles. antiquiss. Lips. 1856. p. 74 sq., J. B. Pitra, Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta. Tom. I. Rom. 1864, p. 75 sq. (wo auch eine römische Handschrift

welches auch äthiopische und arabische Christen benutzt haben, wird wohl gemeint sein mit der *Διδασκαλία Κλήμεντος* in dem Anastasischen Verzeichniss (21), auch wohl mit der kurzen *Διδαχὴ ἀποστόλων* von 200 Stichen unter den Apokryphen des N. T. bei Nikephoros, unter den Antilegomenen der Synopsis Athanasii. Die Grundlage der sechs ersten Bücher unserer apostolischen Constitutionen, waren aber *τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαὶ* unter den *νόθοις* oder *ἀντιλεγομένοις* des N. T. bei Eusebius (s. o. S. 116), oder die *διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων* unter den Lesebüchern des Athanasius, bei Epiphanius Haer. LXX, 7 angeführt mit den Worten: *φάσκει ὁ θεῖος λόγος καὶ ἡ διδασκαλία* (vgl. Constitt. app. I, 3). Auf dieses Buch werden wir auch die *περίοδοι καὶ διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων* des Anastasischen Verzeichnisses (17) zum zweiten Theile beziehen dürfen. Von der ältern „Apostel-Lehre" sind uns nur Bruchstücke [1]) und eine syrische, grossentheils ursprüngliche, Uebersetzung [2]) erhalten. Noch den pseudoclementinischen Oktateuch oder unsre acht Bücher der apostolischen Constitutionen haben die apostolischen Kanones als mystische Geheimschrift für die Bischöfe zum N. T. gerechnet (s. o. S 139), die ihnen angehängten apostolischen Kanones Johann von Damaskus (s. o. S. 142, 1). Ausserdem nennt das Anastasische Verzeichniss unter den apokryphischen Schriften noch die Didaskalieen des Ignatius und des Polykarpus, womit man in Verbindung bringen mag, dass der Brief Polykap's in Asien öffentlich vorgelesen ward (s. o. S. 126, 1). Noch Nikephoros hat die Briefe des Ignatius und des Polykarpus unter den Apokryphen des N. T. nicht vergessen.

Als dritte Abtheilung des Apostolikon hat schon das muratorische Bruchstück Apokalypsen genannt, aber nicht bloss die Apokalypse des Johannes, sondern auch die des Petrus, wenn auch deren kirchliche Vorlesung von Manchen

---

mit der Aufschrift: *Ἐπιτομὴ ὅρων τῶν ἁγίων ἀποστόλων καθολικῆς ἐκκλησίας*, benutzt ist). Als die von Rufinus und Hieronymus genannte Schrift habe ich das Büchlein erkannt und herausgegeben in dem Novum Test. extra can. rec. IV, 93 sq.

[1]) Vgl. mein Novum Test. extra can. rec. IV, 80 sq.

[2]) Didascalia apostolorum syriace ed. P. A. Lagarde, Lips. 1855.

schon gemissbilligt ward, und den Hirten des Hermas, welcher nicht öffentlich, aber doch privatim zu lesen sei. Diese drei Apokalypsen bietet noch die claromontanische Stichometrie, die des Petrus zu allerletzt. Allein, wenn irgend ein Bestandtheil des N. T. unsichern Bestand hatte, so ist es dieses corpus apocalypticum. Die Johannes-Apokalypse hatte volle Anerkennung bei Papias, Justin d. M., in dem Schreiben der Gemeinden von Lugdunum und Vienna (s. o. S. 73, 4), bei Clemens von Alexandrien, Origenes, Irenäus, Tertullian. Erst zu Anfang des dritten Jahrhunderts erschütterte der römische Presbyter Cajus die kirchliche Geltung dieses Buches, welches er für eine häretische Fälschung erklärte, dann Dionysius von Alexandrien wenigstens den Glauben an ihre apostolische Abfassung. Eusebius war ihr nicht günstig, und wer seinem Kanon folgte, schloss das Buch aus, Cyrill von Jerusalem, die Synode von Laodicea, Gregor von Nazianz, Amphilochius von Ikonion, Kosmas Indikopleusta, die apostolischen Kanones, das Anastasische Verzeichniss, Nikephoros. Die theologische Schule von Antiochien scheint die Johannes-Apokalypse auch aus der altsyrischen Uebersetzung, in welcher sie ursprünglich schwerlich gefehlt hat, bleibend beseitigt zu haben. Dagegen behielt die Johannes-Apokalypse Anerkennung im ganzen Abendlande, bei Athanasius, Epiphanius, Leontius von Byzanz. Im Abendlande konnte es sich nur um ihre äussere Stellung handeln [1]).

Die Petrus-Apokalypse, welche das muratorische Bruchstück nicht ohne allen Widerspruch bietet, findet man noch ohne Anstand bei Clemens von Alexandrien (s. o. S. 79, 4), in der claromontanischen Stichometrie, bei Methodius von Tyrus (s. o. S. 113, 1). Eusebius (s. o. S. 116, 1) und Hieronymus (s. o. S. 151, 1) erklären die Petrus-Apokalypse schon für unächt und apokryphisch, doch stellt sie Eusebius (s. o. S. 116) immer noch unter diejenigen *νόϑα*, welche noch *ἀντι-*

---

[1]) Die eigenthümliche Stellung der Johannes-Apokalypse vor der Apostelgeschichte in der claromontanischen Stichometrie ist noch geblieben bei Damasus, wo ausserdem noch die katholischen Briefe nachfolgen. Wenigstens vor den katholischen Briefen steht die Johannes-Apokalypse bei Gelasius und Hormisdas, vor dem Barnabasbriefe, (der Petrus-Apokalypse?) und dem Hirten des Hermas in cod. ℵ, vor den Clemensbriefen in cod. A.

λεγόμενα sind. Sozomenos hält das Buch gleichfalls für unächt, verschweigt es jedoch nicht, dass es in einigen Gemeinden Palästina's immer noch am Charfreitage vorgelesen ward (s. o. S. 126, 3). Der codex Sinaiticus hat diese Apokalypse wahrscheinlich zwischen dem Briefe des Barnabas und dem Hirten des Hermas gebracht. Das Anastasische Verzeichniss hat dieselbe unter den apokryphischen Schriften, Nikephoros neben der Johannes-Apokalypse unter den Antilegomenen des N. T. — Den Hirten des Hermas hat Irenäus noch als heilige Schrift angeführt (s. o. S. 82, 1). Das muratorische Bruchstück (Z. 73—80) empfiehlt denselben wenigstens zum Privatgebrauche. Tertullian hat den Hirten anfangs wohl gebraucht, erst nach seinem Uebertritt zum Montanismus verworfen (s. o. S. 88, 1). Die claromontanische Stichometrie rechnet den, bereits lateinisch übersetzten, Hirten noch ohne weiteres unter die heiligen Schriften. Pseudo-Cyprianus führt in der Homilie de aleatoribus aus demselben Sim. IX, 31 p. 143, 4—8 noch als heilige Schrift an (dicit enim scriptura divina). Clemens von Alexandrien gebraucht den Hirten oft und findet in ihm eine göttliche Offenbarung (s. o. S. 80, 3). Origenes hat den Hirten auch noch viel gebraucht und in ihm gleichfalls göttliche Offenbarung zu finden gemeint (s. o. S. 85, 2). Eusebius hat denselben unter jene *νόθα,* welche noch *ἀντιλεγόμενα* heissen können, gestellt [1]). Athanasius hat den Hirten wieder hochgeschätzt und unter die Lesebücher des N. T. gestellt (s. o. S. 124), wie es auch Rufinus gethan hat (s. o. S. 127). Noch Hieronymus hat ihn geachtet, seinen kirchlichen Gebrauch in einigen Gemeinden Griechenlands, dagegen die ziemliche Unbekanntschaft berichtet, in welche er bei den Lateinern gerathen war (s. o. S. 129, 2). Bei Gelasius Decr. 6, 18 lesen wir: Liber qui appellatur Pastoris, apocryphus. Ebenso hat ihn Nikephoros unter den Apokryphen des N. T. genannt (s. o. S. 141). In cod. ℵ bildet der Hirt, so weit er erhalten ist, den Schluss des N. T.

Andre Apokalypsen mag man von Hause aus apokryphisch sein lassen: die Revelatio quae appellatur Pauli apostoli, apocrypha bei Gelasius Decr. 6, 25, oder die *Παύλου ἀπο-*

---

[1]) K.-G. III, 3, 6 (s. o. S. 118, 1). 25, 4. 5 (s. o. S. 116), vgl. V, 8, 7.

κάλυψις in dem Anastasischen Verzeichniss, welche auch Sozomenos K-G. VII, 19 erwähnt, wie schon die Gnostiker nach Epiphanius Haer. XXXVIII, 2 ein Ἀναβατικὸν Παύλου gebrauchten; ferner die Revelatio quae appellatur Thomae apostoli, apocrypha bei Gelasius Decr. 6, 26, die Revelatio quae appellatur Stephani, apocrypha ebend. 6, 27.

Aus dieser bunten Mannigfaltigkeit heraus hat sich also der Kanon des N. T. allmälig ausgeschieden. Ganz einstimmig ist die Ausscheidung eben nicht geschehen. Es fragt sich überhaupt, welche Zuverlässigkeit ihr zukommt. Zu Stande gekommen ist der Kanon des N. T. durch das Herkommen der katholischen Kirche, welche erst seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts aus der ursprünglichen Spaltung des urapostolischen und des paulinischen Christenthums hervorging. Dieses Herkommen stand unter der Aufsicht der Bischöfe, war aber immer noch schwankend und wandelbar, wie man aus der allmäligen Beseitigung der Johannes-Apokalypse im Morgenlande, aus der schliesslichen Aufnahme des Hebräer-Briefs im Abendlande ersehen kann. Auf möglichste Sichtung und Feststellung des Kanons hat sich wohl schon ein gelehrter Theolog, wie Origenes, gerichtet. Aber erst im Anfange der römischen Reichskirche konnte die gelehrte Theologie, wie sie Eusebius mit bischöflicher Würde vereinigte, eine ziemliche Feststellung des NTlichen Schrift-Kanons erreichen. Erst Athanasius bietet uns den gegenwärtigen Kanon, wenn auch nicht ohne einen Anhang, und noch Jahrhunderte lang ist die Johannes-Apokalypse ein Antilegomenon geblieben.

Für die Katholiken hat die Kirche den überlieferten Schrift-Kanon endgültig festgestellt in der 4. Session des Concils zu Trient vom 8. April 1546. Als heilige Schriften des N. T. werden hier ausdrücklich verzeichnet: quatuor evangelia, secundum Matthaeum, Marcum, Lucam et Ioannem; actus apostolorum a Luca evangelista conscripti; quatuordecim epistolae Pauli apostoli, ad Romanos, duae ad Corinthios, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, duae ad Thessalonicenses, duae ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebraeos; Petri apostoli duae, Ioannis apostoli tres, Iacobi apostoli una, Iudae apostoli una, et apocalypsis

Ioannis apostoli. Die tridentinische Entscheidung ist ausdrücklich bestätigt worden durch das vaticanische Concil in der dritten Session vom 24. April 1870 (Constitutio dogmatica de fide catholica, cap. II. de revelatione bei E. Friedberg, Sammlung der Aktenstücke zum ersten vaticanischen Concil, Tübingen 1872, S. 734). Die griechische Kirche hat wenigstens kein so bestimmtes und allgemein gültiges Verzeichniss der heiligen Schriften. Die kanonische Geltung der Johannes-Apokalypse ist hier nirgends ausdrücklich erklärt. Von den protestantischen Kirchen hat nur die reformirte zum Theil ausdrückliche Bestimmungen des kanonischen Thatbestandes gegeben. Die 39 Artikel der englische Kirche vom Jahre 1561 erklären art. 6: Novi Testamenti omnes libros (ut vulgo recepti sunt) recipimus et habemus pro canonicis. Die Confessio Belgica vom Jahre 1561 verordnet art. 4 bestimmter: Novi porro testamenti libri canonici sunt: Evangelistae quatuor, divus scilicet Matthaeus, Marcus, Lucas et Iohannes; acta apostolorum; quatuordecim epistolae divi Pauli et septem reliquorum apostolorum; apocalypsis divi Iohannis apostoli. Noch bestimmter die puritanische Westminster-Confession vom Jahre 1562 cap. I, 2: Novi autem (testamenti): Evangelium secundum Matthaeum, Marcum, Lucam, Iohannem. Acta apostolorum. Pauli epistolae ad Romanos, Corinthios I. II, Galatas, Ephesios, Philippenses, Colossenses, Thessalonic. I. II, Timotheum I. II, Titum, Philemonem. Epist. ad Hebraeos. Iacobi epistola. Petri epistolae I. II. Iohan. I. II. III. Iudae epistola. Apocalypsis.

Alle kirchlichen Erklärungen können jedoch dem Kanon des N. T. das Gepräge der Unverbrüchlichkeit, welches zu seiner Entstehungsgeschichte gar nicht stimmt, keineswegs ertheilen.

Zweiter Abschnitt:

Geschichte der Kritik des Neutestamentlichen Schrift-Kanons.

Die Geschichte des NTlichen Schrift-Kanons lehrt ohne weiteres die Nothwendigkeit eingehender Prüfung oder Kritik. Die Namen von Aposteln und apostolischen Männern führen ja nicht bloss Schriften innerhalb des Kanons, sondern auch manche alte Schriften, welche draussen stehen. Draussen haben aber auch die Johannes-Apokalypse im Morgenlande, der Hebräer-Brief im Abendlande, mitunter auch noch andere Bücher gestanden. Drinnen haben auch die Briefe des römischen Clemens und des Barnabas, die Apokalypse des Petrus und der Hirt des Hermas gestanden. Mit welchem Rechte sind nun eben die Bücher, welche der überlieferte Kanon enthält, aufgenommen, die andern ausgeschlossen worden? Mit Sicherheit der Ueberzeugung ist die Aufnahme nicht überall geschehen. Den Brief des Judas nebst 2. 3 Johannis nimmt das muratorische Verzeichniss (Z. 68—71) nur mit der ausdrücklichen Erklärung auf, dass sie von den Männern, deren Namen sie führen, nicht unmittelbar verfasst sind. In der Aufnahme eines Theils der Antilegomena scheint Eusebius seiner Ueberzeugung einen Stoss gegeben zu haben (s. o. S. 118 f.). Hieronymus zählt in dem Kanon des N. T. 2 Petri, Jacobi, Judä mit, obwohl er offenbar selbst nicht an ihre Aechtheit glaubt (s. o. S. 128, 4). Dürfen wir da den unmittelbar oder mittelbar apostolischen Ursprung der kanonischen Bücher unbesehen hinnehmen?

I. Das Recht der Kritik des NTlichen Schrift-Kanons.

Geradezu herausgefordert wird unsre Prüfung da, wo die kanonische Geltung einer Schrift in der alten Kirche nicht allgemein oder nur mit Schwankungen anerkannt ward. Die Antilegomena, über welche nur reine Beschränktheit der Kritik das freie Urtheil verbieten kann, sind aber nicht etwa bloss aus Eusebius und Hieronymus zu entnehmen, nämlich der Hebräer-Brief, fünf katholische Briefe und die Johannes-Apokalypse. Genau genommen, müsste es sich da auch um die Antilegomena ausserhalb des Kanons, den Brief des Barnabas, den Hirten des Hermas u. s. w. handeln. Und selbst die Homologumena des Eusebius können keine volle Sicherheit gewähren, weil man noch nicht weiss, dass sie auch von Anfang an Homologumena gewesen sind. Der Hebräer-Brief und die Johannes-Apokalypse lehren, dass auch Antilegomena mit der Zeit Homologumena und umgekehrt werden konnten. Selbst bei einem und demselben Kirchenlehrer konnte ein solcher Umschwung stattfinden, wie bei Tertullian in Bezug auf den Hirten des Hermas (s. o. S. 88, 1. 2). Bei dem Johannes-Evangelium zieht sich ohnehin ein anhaltender Widerspruch bis in das vierte Jahrhundert hinein (s. o. S. 149). In gewissem Sinne sind die Schriften des N. T. anfangs ohne Ausnahme Antilegomena gewesen, da die ganze Geschichte des Kanons von dem Gegensatze eines ausschliesslich urapostolischen und eines auch paulinischen Schrift-Kanons ausgegangen ist.

Dass die Schriften des N. T. von Aposteln und apostolischen Männern verfasst sind, berichtet zunächst die Ueberlieferung. Aber auf die Ueberlieferung ist mindestens kein unbedingter Verlass. Namenlosen Schriften gab man gern hinterher bestimmte Verfasser aus der apostolischen Zeit. So steht es schon mit dem Hebräer-Briefe als einem Briefe des Paulus selbst. Der Brief eines Heidenchristen ward in der Ueberlieferung dem Leviten Barnabas zugeschrieben. Den Dialog des Jason und Papiskos, welchen wohl Aristo von Pella verfasst haben wird, hat schon Clemens von Alexandrien

dem Lucas beigelegt[1]). Da kann im N. T. manches Buch erst durch spätere Ueberlieferung einem Verfasser der apostolischen Zeit zugeschrieben worden sein.

Andre Schriften des N. T. geben selbst Apostel oder apostolische Männer als Verfasser an. Wer also solche Angaben nicht anerkennen will, setzt sich dem gehässigen Vorwurfe aus, die heiligen Schriftsteller für Betrüger zu erklären. Aber den Petrus und den Judas geben auch 2 Petri und Judä, die allerstreitigsten Schriften des N. T., für ihre Verfasser aus. In der alten Kirche hat man noch nicht so engherzig gedacht, dass man nicht auch untergeschobene Schriften im Kanon geduldet hätte (s. o. S. 105. 117, 1. 164). In der ersten Zeit des Christenthums war es schon eine weitverbreitete Sitte, Schriften unter den Namen berühmter Männer der Vorzeit zu verfassen. Die Unterschiebung von apostolischen Schriften bezeugt bereits 2 Thess. 2, 2 (*μήτε διὰ λόγου μήτε δι᾽ ἐπιστολῆς ὡς δι᾽ ἡμῶν*), auch 3, 17, wo die eigenhändige Unterschrift die Aechtheit beglaubigen soll. Als Betrug, welcher heiligen Schriftstellern nicht zuzuschreiben wäre, ist solche Schriftenunterschiebung nun einmal nicht anzusehen. Dieselbe ist vielmehr schon bei späteren Schriften des A. T., wie der Prediger Salomo's lehrt, nichts als eine schriftstellerische Form gewesen, welche bei apokalyptischen Schriften, wie das Buch Daniel, das Buch Henoch und der Ezra-Prophet, gewissermassen nothwendig war. Dem Alterthum fehlte überhaupt noch der Begriff des schriftstellerischen Eigenthums. Die griechischen Uebersetzer der ATlichen Bücher Ezra, Ester, Daniel haben sich kein Gewissen daraus gemacht, dieselben mit Einschaltungen und Zusätzen zu bereichern, überhaupt so frei zu verarbeiten, dass wir ein eigenes Buch Ezra (3 Ezra), Stücke in Ester, den Lobgesang der drei Männer im feurigen Ofen, die Erzählungen von der Susanna, dem Bel und dem Drachen zu Babel als Zusätze zu dem Buche Daniel erhalten haben, gar nicht zu reden von dem überarbeiteten Texte des

---

[1]) Maximus Schol. ad Dionys. Areopag. de myst. theol. c. 1. p. 17: *ἀνέγνων δὲ τοῦτο· ἑπτὰ οὐρανοὺς ἐν τῇ συγγεγραμμένῃ Ἀρίστωνι τῷ Πελλαίῳ διαλέξει Παπίσκου καὶ Ἰάσονος, ἣν Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἐν ἕκτῳ βιβλίῳ τῶν ὑποτυπώσεων τὸν ἅγιον Λουκᾶν φησὶν ἀναγράψαι.*

Buches Tobi. Aehnlich haben auch alte Christen kein Bedenken getragen, die LXX-Uebersetzung des A. T. mit christlichen Zuthaten zu bereichern, durch welche sie den Geist und Sinn der Propheten nur noch bestimmter auszudrücken suchten [1]). Ein alter Christ hat in dem Werke des Josephus (Ant. XVIII, 3, 3) das Zeugniss über Christum, welches schon Eusebius (K.-G. I, 11) kennt, gefälscht [2]). Wie vielfach sind diejenigen Schriften, welche unter den Namen des Ignatius und des römischen Clemens verfasst sind, umgearbeitet und überarbeitet worden! Dionysius von Korinth (bei Eusebius K.-G. IV, 23, 12) und Origenes (Epi. ad charos suos in Alexandria, Opp. I, 6 und hinter Tom. IV, 82 f.) hatten sich noch bei Lebzeiten über Verfälschungen ihrer Schriften zu beklagen.

Rein untergeschobene Schriften bietet schon das klassische Alterthum dar, zuerst pseudo-orphische und pseudo-musäische Gedichte, dann unächte Schriften des Pythagoras und des Plato. Solche Schriften-Unterschiebung, welche auch zu den Römern drang [3]), war recht einheimisch in Alexandrien, diesem verhältnissmässig jungen Bildungssitze, wo man besondere Veranlassung hatte, das Neue in das ehrwürdige Gewand der Vorzeit zu hüllen. Da liebten es auch die alexandrinischen Juden, alten heidnischen Schriftstellern, sogar der Sibylle, das Bekenntniss des jüdischen Monotheismus unterzuschieben [4]).

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung über die ATlichen Citate Justin's, theol. Jahrbb. 1850. S. 385 f.

[2]) Das erkennt selbst E. Gerlach an in der Schrift: Die Weissagungen des A. T. in den Schriften des Josephus und das angebliche Zeugniss von Christo, Berlin 1862.

[3]) Bei Rom ward 181 v. Chr. ein steinerner Sarg ausgegraben, in welchem die Bücher des Numa gefunden wurden. Der Senat liess diese Bücher, welche gottesdienstliche Gebräuche auf philosophische Ideen (insbesondere des Pythagoras) zurückführten, verbrennen, vgl. Livius XL, 29. Plinius H. n. XIII, 27, Plutarch Numa c. 22.

[4]) Einen orphischen Hymnus finden wir jüdisch überarbeitet nebst jüdischen Einschaltungen in die Gedichte des Homer und des Hesiodos bei dem jüdischen Alexandriner Aristobul, vgl. Eusebius praep. ev. XIII, 12. Die Oracula Sibyllina B. III. haben uns die älteste jüdische Sibyllen-Weissagung um 140 v. Chr. wesentlich erhalten, vgl. meine jüdische Apokalyptik S. 51 f. Unter dem Namen des griechischen Gnomikers Phokylides (um 540 v. Chr.) haben wir ein monotheistisches

Auch unter dem Namen des alten Salomo hat ein alexandrinischer Jude des letzten vorchristlichen Jahrhunderts sein vorzügliches Weisheitsbuch verfasst. Kein Wunder, dass solche heilige Schriftenunterschiebung auch in das Christenthum überging [1]). Auf solche Weise entstanden die Testamente der 12 Patriarchen, die Himmelfahrt des Jesajas, so manche unter dem Namen des römischen Clemens verfasste Schriften, die Briefe des Ignatius u. s. w. Viele unter den Namen von Aposteln und apostolischen Männern untergeschobene Schriften haben wir bereits in der Geschichte des Kanons kennen gelernt. Zu der Verbreitung und Anerkennung einer Schrift trug der apostolische Name nun einmal viel bei. Schriften wie 1 Petri und 1 Johannis mussten sich einem Papias schon durch die Apostelnamen empfehlen. Ohne den Namen des Apostels Johannes würde das vierte Evangelium bei dem judaistischen Pseudo-Clemens der Homilien schwerlich Eingang gefunden haben. Wollten nun auch so manche Verfasser ihre Schriften durch die Namen von Aposteln und apostolischen Männern empfehlen, so kann ihnen doch recht gut vor allem die Sache am Herzen gelegen haben [2]). Ihre Schriftstellerei

Lehrgedicht, dessen jüdisch-alexandrinischen Ursprung erst J. Bernays, über das phokylideische Gedicht, Berlin 1856, nachgewiesen hat. Ebenso ist dem Hekatäos von Abdera, einem Zeitgenossen Alexanders d. Gr., ein Werk περὶ Ἰουδαίων (auch περὶ Ἀβραάμου nach einem seiner Theile) mit monotheistischen Versen des Sophokles (vgl. Clemens von Alexandrien Strom. V, 14, 114 p. 717) untergeschoben worden, dessen Aechtheit schon Herennius Philo (bei Origenes c. Cels. I, 15) bezweifelt hat. Auch die Schriften des Hermippos von Smyrna unter den ersten Ptolemäern sind von jüdischen Einschaltungen nicht frei, vgl. Origenes a. a. O. Vollends der Brief des Aristeas an Philokrates, die sog. Historia LXX interpretum (erst jetzt ordentlich herausgegeben von M. Schmidt in A. Merx, Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A. T. Heft III, Halle 1868) ist eine jüdisch-alexandrinische Schriftenunterschiebung.

[1]) Zur rechten Würdigung der pseudepigraphischen Schriftstellerei in der alten Kirche vgl. Schwegler Nachapostol. Zeitalter I. S. 43 f., K. R. Köstlin, die pseudonyme Literatur in der alten Kirche, theol. Jahrbb. 1851, S. 149 f., Zeller, die Tübinger historische Schule, in v. Sybel's histor. Zeitschrift, Bd. 4 (1860) S. 113 f., abgedruckt in den Vorträgen und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts, Leipzig 1865, S. 267 f., auch A. Stap, Etudes historiques et critiques sur les origines du Christianisme, Paris 1864. ed. II. Paris 1866. p. 11 sq., m. Kan. u. Krit. S. 71 f.

[2]) Cassiodorius institutio scriptur. divin. c. 8 erzählt: Petrus abbas

mit apostolischen Namen war wesentlich nichts Andres, als wenn heutzutage jemand etwa Luther, Melanchthon, Hutter, Fichte, Schleiermacher zu einer vorgerückten Zeit reden lässt. Zu Grunde lag immer das Bewusstsein einer geistigen Einheit mit den gefeierten Männern der Vergangenheit, auch wohl das Streben, sie zu verherrlichen. So hat im zweiten Jahrhundert ein Presbyter in Asien, welcher als Verfasser von Actis Pauli ertappt ward, bei der Entsetzung erklärt, er habe das aus Liebe zu Paulus gethan. Diese Fälschung war eben nicht geschickt genug, weil das Lehren und Taufen einer Frau gegen die ausdrückliche Vorschrift 1 Kor. 14, 34 gar zu offen verstiess [1]). Bei einer so handgreiflichen Unterschiebung hat die Kirche wohl eine gewisse Kritik bewiesen. Aber wir haben auch nicht die geringste Bürgschaft, dass man sich bei geschickteren Unterschiebungen ebenso vorgesehen haben sollte. Zeitgemässe Unterschiebungen haben leicht Eingang und schnell Anerkennung gefunden. Untergeschoben ist die den Christen günstige Verfügung des Kaisers Hadrianus an den Proconsul von Asien Minucius Fundanus, welche schon hinter Justin's grösserer Apologie mitgetheilt, auch von Melito von Sardes (bei Eusebius K-G. IV, 26, 10) berührt wird [2]). Dasselbe gilt von der christenfreundlichen Verfügung Antonin's des Frommen *πρὸς τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας*, welche gleichfalls hinter Justin's grösserer Apologie steht, von Melito (a. a. O.) berührt, auch von Eusebius (K-G. IV, 13) unbedenklich mit-

---

Tripolitanae provinciae sancti Pauli epistolas exemplis opusculorum beati Augustini subnotasse videtur, ut per os alienum sui cordis declararet arcanum, quae ita locis singulis competenter aptavit, ut hoc magis studio beati Augustini credas esse perfectum.

[1]) Tertullian de bapt. 17: Quodsi quae Pauli perperam scripta sunt, exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt, sciant in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse, loco decessisse. quam enim fidei proximum videretur, ut is docendi et tinguendi daret feminae potestatem, qui ne docere (al. discere) quidem constanter mulieri permisit? Taceant, inquit, et domi maritos suos consulant (1 Cor. 14, 34). Die *περίοδοι* Pauli et Theclae, welche Hieronymus de vir. illustr. c. 7 erwähnt, enthielten gar die Erzählung von einem getauften Löwen.

[2]) Vgl. Theodor Keim, theol. Jahrbb. 1856, S. 387 f.

getheilt wird. Dem M. Aurelius ward sehr bald nach 174 eine Verfügung über die legio fulminatrix zu Gunsten der Christen untergeschoben, welche gleichfalls hinter Justin's grösserer Apologie steht, vielleicht noch zu Lebzeiten dieses Kaisers bei Claudius Apollinaris[1]), jedenfalls schon 198 bei Tertullian Apologet. c. 5 Anerkennung gefunden hat. Konnten nun christliche Fälschungen unter den Namen römischer Kaiser im zweiten Jahrhundert so leicht Eingang finden, so mag dasselbe wohl auch bei Unterschiebungen unter den Namen von Aposteln und apostolischen Männern geschehen sein[2]).

Noch in dem Zeitalter des Humanismus hat Th. Frommann[3]) eine üble Unsitte beklagt, durch welche oft grosse Verwirrung angerichtet, und die Ergründung der wirklichen geschichtlichen Verhältnisse mitunter gar sehr erschwert worden sei. „Das ist das so häufige Sichverstecken wenig bedeutender Schriftsteller hinter den Namen berühmter Männer, wodurch sie ihren Geisteserzeugnissen weite Verbreitung und gewichtiges Ansehen zu geben versuchen. — Daher die Unsicherheit in der Bestimmung der wirklichen Autoren so vieler Schriftwerke jener Zeit, daher die zahlreichen Fälschungen. So wurde denn auch namentlich mit dem Namen des Gennadius grosser Missbrauch getrieben, und seine Autorität für die verschiedenartigsten Schriften in Anspruch genommen"[4]).

---

[1]) Vgl. Eusebius K.-G. V, 5, 4, wo das angebliche Wunder vorausgesetzt wird, wie später bei Tertullian ad Scapulam c. 4.

[2]) Hat man in Syrien doch Jesu selbst einen Brief an den Abgar von Edessa angedichtet, vgl. Eusebius K.-G. I, 13.

[3]) Kritische Beiträge zur Geschichte der Florentiner Kircheneinigung, Halle 1872, S. 101 f.

[4]) Zu beachten ist auch, was Frommann a. a. O. S. 119 f. über die russische Schriftstellerei des 15. Jahrhunderts bemerkt. Geisteserzeugnisse, wie der Bericht des Simeon von Susdal über das Concil zu Florenz, wurden in jenen Zeiten, da von einer eigentlichen Literatur in Russland noch nicht die Rede sein konnte, alsbald zum Gemeingut der Nation, welche jedoch durchaus nicht darauf ausging, dieselben unverkürzt und unentstellt zu bewahren. Vielmehr nützte sie jeder Schriftsteller nach Bedarf aus, entnahm aus ihnen, was er brauchte, fügte anderes wohl auch hinzu. Aus lauter verschiedenen Bearbeitungen lässt sich der Inhalt der Urschrift Simeon's nur noch vermuthungsweise ermitteln.

Noch 1692 hat ein katholischer Gegner der Brandenburgischen Hohenzollern unter dem Namen des Cistercienser-Mönchs Hermann von Lehnin ein geschicktes Vaticinium verfasst [1]), welches auch heutigen Tages von Manchen für ächt gehalten wird und noch um 1803 in Baiern Nachahmung gefunden hat [2]). Um so weniger wird man in dem älteren Christenthum eine ziemliche Ausdehnung von Schriftenunterschiebungen unter apostolischen Namen zurückweisen dürfen. Wenigstens kann die Selbstaussage auch der NTlichen Schriftsteller in dieser Hinsicht keine unbedingte Sicherheit ergeben, und die Kritik hat das Recht, wenn jene Selbstaussagen durch den Inhalt der Schriften und andere Zeugnisse widerlegt werden, auf Unächtheit oder reine Unterschiebung zu erkennen.

Der Thatbestand des N. T. als einer Sammlung von Schriften der Apostel und apostolischer Männer bedarf also gar sehr der kritischen Untersuchung. Diese Untersuchung wäre eigentlich Sache der alten Kirche gewesen. Aber der Aufgabe, solche Untersuchung zu führen, war die alte Kirche im Allgemeinen noch nicht gewachsen, so wenig sich schon bei ihr Ansätze zu wirklicher Kritik und Forschung verkennen lassen. Unbedenklich haben die Kirchenväter die Sage von dem Ursprung der griechischen Uebersetzung des A. T. durch 70 oder 72 von einander unabhängige Uebersetzer angenommen [3]). Die Bildsäule des Semo Sancus in Rom hat Justin, welchem alle Kirchenväter nachfolgen, auf die göttliche Verehrung des Magiers Simon in Rom gedeutet [4]). Die

---

[1]) Vgl. Gieseler, die Lehninsche Weissagung gegen das Haus Hohenzollern, als ein Gedicht des Abtes von Huysburg, Nicolaus von Zitzwitz, aus dem Jahre 1692 nachgewiesen, Erfurt 1849, und meinen Aufsatz: Die Lehninsche Weissagung, in der National-Zeitung 1874, Nr. 123.

[2]) Vgl. Joh. Adam Boost, die Weissagungen des Mönchs Hermann zu Lehnin über Preussen und jene des Benedictiners David Speer zu Benedictbeuern über Baiern, Augsburg 1848, S. 305 f.

[3]) Vgl. Justin Apol. I, 21 p. 72, Irenäus adv. haer. III, 21, 2, Clemens von Alexandrien Strom. I, 22, 148 p. 410 sq., Tertullian Apologet. c. 18 u. A.

[4]) Vgl. Justin Apol. I, 26 p. 69, c. 56 p. 91, Irenäus adv. haer. I, 23, 1, Tertullian Apologet. c. 13, Eusebius K.-G. II, 13 u. A.

Ueberlieferung eines Christusworts über die Weinstöcke und den Weizen der messianischen Zeit, welche Papias auf den Apostel Johannes zurückführt, theilt Irenäus ohne alles Bedenken mit (s. o. S. 64, 3). Er selbst beruft sich für die eigenthümliche Meinung, dass zwischen Taufe und Lehrthätigkeit Jesu mehr als zehn Jahre fallen, feierlich auf die apostolische Ueberlieferung des Johannes (adv. haer. II, 22, 5). Clemens von Alexandrien zweifelt gar nicht daran, dass Zoroaster, in der Schlacht gefallen, nach einiger Zeit wieder ins Leben zurückgekehrt, und dass die Schrift ächt sei, in welcher er erzählt, was er im Todtenreiche gesehen (Strom. V, 14, 104 p. 711). Sagt doch auch A. W. Zumpt[1]: „Jene ganze Zeit (der Kirchenväter) war ohne geschichtlichen Sinn, die Studien philosophisch und rhetorisch: die christlichen Schriftsteller führten die Vertheidigung ihrer Religion mit den Waffen, welche ihnen die Bildung ihrer Zeit gewährte. Nur um Dogmatik kümmerten sie sich, die geschichtlichen Nachrichten der Evangelien fanden bei ihnen vollen Glauben, aber weder Erklärung noch Benutzung".

Da kann man bei Schriften, welche einmal im Gebrauche waren und Beifall gefunden hatten, von den Kirchenvätern keine strenge Kritik erwarten. Der Dialog über das Schicksal, dessen Verfasser in der ersten Person den Bardesanes anredet, wird von den Kirchenvätern ohne Bedenken auf Bardesanes als Verfasser zurückgeführt[2]). Das grossartigste Beispiel kirchenväterlicher Unkritik hat Tertullian (de cultu fem. I, 3) an dem B. Henoch gegeben. Gegen das Bedenken, dass das B. Henoch ja in der Sintfluth untergegangen sein müsste, erinnert dieser Kirchenvater, dass das Buch entweder durch Noa erhalten oder später, wie nach der chaldäischen Zerstörung Jerusalems das A. T. durch Ezra, wiederhergestellt sein könne. Da Henoch in dieser Schrift auch von dem Herrn gepredigt hat, so gilt der Grundsatz: a nobis quidem nihil omnino reiciendum est, quod pertineat ad nos. Henoch,

---

[1]) Das Geburtsjahr Christi, Leipzig 1869, S. 10.

[2]) Vgl. A. Merx, Bardesanes von Edessa, Halle 1863, S. 10, meine Schrift: Bardesanes, der letzte Gnostiker, Leipzig 1864, S. 27 f.]

sagt Tertullian, ist unser Mann und wird von den Juden nur, sicut et cetera fere, quae Christum sonant, verworfen worden sein.

II. Geschichtliche Entwicklung der NTlichen Schrift-Kritik.

Mitunter haben die Kirchenväter freilich auch einen freieren Blick erwiesen. Haben sie doch zuweilen selbst die Annahme pseudepigraphischer Schriften in dem Kanon nicht gescheut (s. o. S. 164. 166). Im Allgemeinen aber war die Kritik der Kirchenväter doch viel zu sehr befangen durch die Geltung der kirchlichen Ueberlieferung. Wo diese Ueberlieferung einstimmig war, da war das Urtheil der Kirchenväter von vorn herein gebunden. Nur da wagte es sich hervor, wo die Ueberlieferung zwiespaltig war. Selbst ein Origenes hat nur bei dem Hebräer-Briefe, welchen das ganze Abendland verwarf, ein wirklich kritisches Urtheil ausgesprochen, nämlich, dass dem Apostel Paulus wohl die Gedanken, aber einem Andern Ausdruck und Zusammensetzung angehören (s. o. S. 38). Erst als die Apokalypse des Johannes bereits streitig geworden war, als man ihrer apostolischen Abfassung schon die Unterschiebung durch den Gnostiker Kerinth gegenüber gestellt hatte (s. o. S. 109 f.), trat Dionysius von Alexandrien mit seiner vermittelnden Ansicht hervor, dass wohl ein Johannes in göttlicher Eingebung das Buch geschrieben habe, aber nicht der Apostel Johannes, nicht der Verfasser des Evangelium und des ersten Briefs, von welchen die Apokalypse in Sprache und Gedanken durchaus abweiche[1]). So hat man schon in

---

[1]) Bei Eusebius K.-G. VII, 25, 7. 8 sagt Dionysius über den Verfasser der Apokalypse: *καλεῖσθαι μὲν οὖν αὐτὸν Ἰωάννην, καὶ εἶναι τὴν γραφὴν Ἰωάννου ταύτην οὐκ ἀντερῶ. ἁγίου μὲν γὰρ εἶναί τινος καὶ θεοπνεύστου συναινῶ, οὐ μὴν ῥᾳδίως ἂν συνθείμην τοῦτον εἶναι τὸν ἀπόστολον τὸν υἱὸν Ζεβεδαίου, τὸν ἀδελφὸν Ἰακώβου, οὗ τὸ εὐαγγέλιον τὸ κατὰ Ἰωάννην ἐπιγεγραμμένον καὶ ἡ ἐπιστολὴ ἡ καθολική. τεκμαίρομαι γὰρ ἔκ τε τοῦ ἤθους ἑκατέρων καὶ τοῦ τῶν λόγων εἴδους καὶ τῆς τοῦ*

der alten Kirche den wesentlichen Unterschied des Hebräer-Briefes von den Paulus-Briefen in der Form, der Apokalypse des Johannes von dem Evangelium und dem ersten Briefe nach Form und Inhalt erkannt. Auch der innere Unterschied des vierten Evangelium und der drei ersten kam schon zur Anerkennung in der von dem alexandrinischen Clemens mitgetheilten Ueberlieferung, dass jene zuerst das Somatische des Lebens Jesu beschrieben, dieser zuletzt ein pneumatisches Evangelium verfasste [1]).

Eine gewisse Freiheit des Urtheils war in der alten Kirche immer noch gewahrt durch die Antilegomena des Kanons, und bei dem Matthäus-Evangelium wies die Ueberlieferung selbst durch die hebräische Urschrift über die Grenzen des Kanons hinaus. Aber wenigstens im Abendlande erlosch seit Augustinus mehr und mehr das Andenken der alten Antilegomena und wurde erst durch den Humanismus wieder erweckt. Auch in dem Protestantismus stellte Andreas Bodenstein von Carlstadt in der Weise der alten Kirchenlehrer die Antilegomena wieder als solche hin (s. o. S. 4, 2). Auf die vier Evangelien und die unbezweifelten Schriften der Apostel,

---

βιβλίου διεξαγωγῆς λεγομένης, μὴ τὸν αὐτὸν εἶναι. § 17. 18: καὶ ἀπὸ τῶν νοημάτων δὲ καὶ ἀπὸ τῶν ῥημάτων καὶ τῆς συντάξεως αὐτῶν εἰκότως ἕτερος οὗτος παρ' ἐκεῖνον ὑπονοηθήσεται. συνᾴδουσι μὲν γὰρ ἀλλήλοις τὸ εὐαγγέλιον καὶ ἡ ἐπιστολή, ὁμοίως τε ἄρχονται. § 21—23: καὶ ὅλως διὰ πάντων χαρακτηρίζοντας ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν συνορᾶν τοῦ τε εὐαγγελίου καὶ τῆς ἐπιστολῆς χρῶτα πρόκειται. ἀλλοιοτάτη δὲ καὶ ξένη παρὰ ταῦτα ἡ ἀποκάλυψις, μήτε ἐφαπτομένη μήτε γειτνιῶσα τούτων μηδενί, σχεδὸν ὡς εἰπεῖν μηδὲ συλλαβὴν πρὸς αὐτὰ κοινὴν ἔχουσα. § 24—27: ἔτι δὲ καὶ τῆς φράσεως τὴν διαφορὰν ἔστι τεκμήρασθαι τοῦ εὐαγγελίου καὶ τῆς ἐπιστολῆς πρὸς τὴν ἀποκάλυψιν. τὰ μὲν γὰρ οὐ μόνον ἀπταίστως κατὰ τὴν Ἑλλήνων φωνήν, ἀλλὰ καὶ λογιώτατα ταῖς λέξεσι, τοῖς συλλογισμοῖς, ταῖς συντάξεσι τῆς ἑρμηνείας γέγραπται. πολλοῦ γε δεῖ βάρβαρόν τινα φθόγγον ἢ σολοικισμὸν ἢ ὅλως ἰδιωτισμὸν ἐν αὐτοῖς εὑρεθῆναι. ἑκάτερον γὰρ εἶχεν, ὡς ἔοικε, τὸν λόγον, ἀμφοτέρους αὐτῷ χαρισαμένου τοῦ κυρίου, τόν τε τῆς γνώσεως, τόν τε τῆς φράσεως. τοῦτον δὲ ἀποκάλυψιν μὲν ἑωρακέναι καὶ γνῶσιν εἰληφέναι καὶ προφητείαν οὐκ ἀντερῶ, διάλεκτον μέντοι καὶ γλῶτταν οὐκ ἀκριβῶς ἑλληνίζουσαν αὐτοῦ βλέπω, ἀλλ' ἰδιώμασί τε βαρβαρικοῖς χρώμενον καί που καὶ σολοικίζοντα. ἅπερ οὐκ ἀναγκαῖον νῦν ἐκλέγειν· οὐδὲ γὰρ ἐπισκώπτων, μή τις νομίσῃ, ταῦτα εἶπον, ἀλλὰ μόνον τὴν ἀνομοιότητα διευθύνων τῶν γραφῶν.

[1]) Bei Eusebius K.-G. VI, 14, 7, vgl. o. S. 101 Anm. 2.

nämlich 13 Paulus-Briefe, 1 Petri und 1 Johannis, vor welchen die Apostelgeschichte nicht besonders erwähnt wird, liess er die catholica anonyma, eben die Antilegomena der alten Kirche, folgen: den Brief des Jakobus, dessen kanonische Geltung er gleichwohl ernstlich in Schutz nahm (§ 90 sq.), 2 Petri, 2. 3 Johannis, den Brief des Judas, endlich den Brief an die Hebräer und die Apokalypse. In neuer, eigenthümlicher Weise hat Martin Luther (gest. 1546) sich zu dem Kanon auch des N. T. gestellt[1]). Liess er denselben auch äusserlich unverändert, so unterschied er doch schon von dem überlieferten Kanon den eigentlichen Kanon des Christenthums. Man soll recht urtheilen können, welche unter allen Büchern die besten sind: „Denn nemlich ist Johannis Evangelium und St. Pauli Episteln, sonderlich die zu den Römern und St. Peters erste Epistel, der rechte Kern und Mark unter allen Büchern. Denn in diesen findest du nicht viel Werke und Wunderthaten Christi beschrieben; du findest aber gar meisterlich ausgestrichen, wie der Glaube an Christum Sünde, Tod und Hölle überwindet und das Leben, Gerechtigkeit und Seligkeit gibt. Weil nun Johannes gar wenig Werke von Christo, aber gar viel seiner Predigten schreibt, wiederum die andern drei Evangelisten viel seiner Werke, wenig seiner Worte beschreiben, ist Johannis Evangelium das einige, zarte, rechte Haupt-Evangelium und denen andern dreien weit vorzuziehen und höher zu heben. Also auch St. Pauli und St. Peters Episteln weit über die drei Evangelia, Matthäi, Marci und Lucä vorgehen. Summa, St. Johannis Evangelium und seine erste Epistel, St. Pauli Episteln, sonderlich die zu den Römern, Galatern, Ephesern und St. Peters erste Epistel, das sind die Bücher, die dir Christum zeigen und alles lehren, was dir zu wissen noth und selig ist, ob du schon kein ander Buch noch Lehre nimmermehr sehest noch hörest“ (WW. XIV, 104). Die drei ersten Evangelien, welchen sich dann auch die Apostelgeschichte anschliesst, stehen also nur äusserlich an der Spitze des eigentlichen Kanons der Glaubensgerechtigkeit: Johannes-Evange-

---

[1]) Vgl. G. Frank, de Luthero rationalismi praecursore, Lips. 1857, p. 28 sq.

lium nebst 1 Johannis, Briefe des Paulus (ohne den Hebräer-Brief) und 1 Petri, wozu 2. 3 Johannis nebenbei hinzukommen. In diesen Schriften fand Luther, wenn auch mit Unterschied, das ächte Christenthum der Glaubensgerechtigkeit wieder. Eben diesem Christenthum der Glaubensgerechtigkeit widersprach aber der Brief des Jakobus, welchen Luther aus keinem andern Grunde verwarf. St. Jacobs Epistel erklärte er für „eine rechte ströherne Epistel gegen die andern", weil sie keine „evangelische" Art an ihr hat. Er achtete sie für keines Apostels Schrift, weil sie „straks wider St. Paulum und alle andre Schrift den Werken die Gerechtigkeit gibt", Cap. 2, 23 den Spruch 1 Mos. 15, 6, welcher allein von Abrahams Glauben und nicht von seinen Werken sagt, wie ihn St. Paul Röm. 4, 3 führet, auf die Werke zeucht. „Darum dieser Mangel schleusst, dass sie keines Apostels sei" (WW. XIV, 105. 148). Diesen Brief wollte Luther nicht haben in seiner Bibel, wenigstens nicht „in der Zahl derer rechten Hauptbücher". Der Verfasser schien ihm der Sache mit Geist, Verstand und Worten zu schwach gewesen zu sein, die Schrift zu zerreissen und es mit Gesetzestreiben ausrichten zu wollen. Den Jakobus-Brief hat also Luther nicht aus geschichtlichen Gründen als ein Antilegomenon der alten Kirche, sondern aus dem rein dogmatischen Grunde seines Widerspruchs gegen die Rechtfertigung durch den Glauben allein verworfen. Auch bei der Johannes-Apokalypse liegt der innere Grund ihrer Verwerfung am Tage. Das Recht, welches früher nur der Kirche im Ganzen zustand, über die göttliche Eingebung fraglicher Schriften zu entscheiden, nimmt der deutsche Reformator hier in der Stärke seines christlichen Bewusstseins für sich selbst in Anspruch. Desshalb wollte Luther dieses Buch „weder apostolisch noch prophetisch achten", weil er nicht spüren konnte, „dass es vom heiligen Geiste gestellet sei". Offen gestand er: „Mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken, und ist mir Ursache genug, dass ich sein nicht hoch achte, dass Christus darinnen weder gelehret noch erkannt wird, welches doch zu thun vor allen Dingen ein Apostel schuldig ist, wie er sagt Act. 1 ihr sollt meine Zeugen sein; darum bleib ich bei den Büchern, die mir Christum hell und rein dargeben" (WW. XIV, Vorr. S. 13,

vgl. S. 151 f.). Auf den überlieferten Bestand des Kanons nimmt Luther nur insoweit Rücksicht, dass niemand gehindert sein soll, es mit obigen Büchern nach Belieben zu halten. Er selbst stellt zwischen die rechten Hauptschriften und ihren Gegensatz, den Jakobus-Brief und die Johannes-Apokalypse, zwischen diese dogmatischen Homologumena und Notha noch eine Art dogmatischer μικτά, die Briefe an die Hebräer und Judä [1]). Auch äusserlich sind die Briefe an die Hebräer,

---

[1]) WW. XIV, 146: „Dass diese Epistel an die Hebräer nicht St. Pauli noch einiges Apostels sei", beweiset sich aus Cap. 2, 3. „Damit wird es klar, dass er von den Aposteln redet als ein Jünger —. Denn St. Paulus Gal. 1. v. 1 mächtiglich bezeuget, er habe sein Evangelium von keinem Menschen, noch durch Menschen, sondern von Gott selbst. Ueber das hat sie einen harten Knoten, dass sie am 6. u. 10. Capitel stracks verneinet und versaget die Busse den Sündern nach der Taufe; und am 12. v. 17. spricht: Esau habe Busse gesucht und doch nicht gefunden. Welches, wie es lautet, scheint wider alle Evangelia und Episteln St. Pauli zu sein. Und wiewol man mag eine Glosse darauf machen, so lauten doch die Worte so klar, dass ich nicht weiss, obs genug sei. Mich dünket, es sei eine Epistel von vielen Stücken zusammengesetzet, und nicht einerlei ordentlich handele. Wie dem allen, so ists ja eine ausbündige feine Epistel, die vom Priesterthume Christi meisterlich und gründlich aus der Schrift redet, dazu das A. T. fein und reichlich ausleget, dass es offenbar ist, sie sei eines trefflichen gelehrten Mannes, der ein Schüler der Apostel gewesen, viel von ihnen gelernet und fast im Glauben erfahren und in der Schrift geübet ist. Und ob er wol nicht den Grund leget des Glaubens, wie er selbst zeuget, Cap. 6, 1, welches der Apostel Amt ist, so bauet er doch fein darauf Gold, Silber, Edelsteine, wie St. Paulus 1 Cor. 3, 12 sagt. Derhalben uns nicht hindern soll, ob vielleicht etwa Holz, Stroh oder Heu mit untermenget werde, sondern solche feine Lehre mit allen Ehren aufnehmen: ohne dass man sie den apostolischen Episteln nicht allerdinge gleichen mag. Wer sie aber geschrieben habe, ist unbewusst, will auch wohl unbewusst bleiben noch eine Weile. Da lieget auch nichts an." Und doch hat Luther die scharfsinnige Vermuthung ausgesprochen, dass am Ende Apollos der Verfasser sei: „Dieser Apollo ist ein hochverständiger Mann gewest; die Epistel Hebraeorum ist freilich sein". (WW. XII, 1996). Von der Epistel St. Judä behauptet er, „dass sie ein Auszug oder Abschrift ist St. Peters andern Epistel, so derselben alle Worte fast gleich sind", dass sie Sprüche und Geschichte führet, die in der alten Schrift nirgend stehen, dass der Apostel Judas in Griechische Sprache nicht kommen ist, sondern in Persenland. „Darum ob ich sie wol preise, so ists doch eine unnöthige Epistel unter die Hauptbücher zu rechnen, die des Glaubens Grund legen sollen" (WW. XIV, 150).

Jacobi, Judä und die Offenbarung Johannis in der lutherischen Bibel als Antilegomena bezeichnet, da sie an den Schluss gestellt sind. Der freieren Stellung des deutschen Reformators zu der heiligen Schrift liegt noch nicht eigentliche geschichtliche Forschung, sondern Dogmatik zu Grunde, und zwar eine subjective Dogmatik, welche sich in einem Theile der heiligen Schriften wieder fand, und von denselben mehr oder weniger angezogen, von andern mehr oder weniger abgestossen ward. Solcher Art war auch Ulr. Zwingli's († 1531) Verwerfung der Johannes-Apokalypse[1]), wogegen die Urtheile Joh. Calvin's († 1564), dass der Hebräer-Brief nicht von Paulus, 2 Petri nicht von Petrus herrühren[2]), eine mehr geschichtliche Haltung beweisen.

Die geschichtliche Kritik hatte in dem alten Protestantismus noch zu schwache Wurzeln, als dass sie sogleich hätte durchdringen können. In der reformirten Kirche kam zunächst das einseitige Schriftprincip, wie es bereits Carlstadt vertreten hatte, zur Herrschaft. In der lutherischen Kirche schlug die subjective Dogmatik Luther's um in den starren Dogmatismus der Orthodoxie. Die äusserlich überlieferte heilige Schrift ward ganz gleichgesetzt mit dem innerlich bezeugten Worte Gottes. Von einer innern Selbstgewissheit gegenüber dem äussern Schriftworte durfte nicht mehr die Rede sein. Alle freie Forschung war gebunden durch den starren Bann des Inspirations-Dogma's.

Von dem orthodoxen Protestantismus verbannt, flüchtete sich die freie Schriftforschung zu den heterodoxen Arminianern. Hier hat Hugo Grotius († 1645) nicht bloss überhaupt eine geschichtliche Schriftauslegung vertreten, sondern auch die Schriftforschung selbst weiter gefördert. Bei den drei ersten Evangelien schritt er auf dem von Augustinus angebahnten Wege dazu fort, dieselben in ein Verhältniss schriftstellerischer Abhängigkeit zu einander zu stellen, so dass Marcus den Matthäus abgekürzt, Lucas den Matthäus und Marcus benutzt haben sollte (zu Mc. 1, 1. Luc. 1, 1), welche

---

[1]) Vgl. Lücke, Einleitung in die Offenbarung Johannis, 2. Aufl. S. 903 f.

[2]) Vgl. Credner, Geschichte des NTlichen Kanon S. 333 f.

Ansicht anhaltenden Beifall fand. Bei den Briefen hat Grotius die unmittelbare Abfassung des Hebräer-Briefes durch Paulus wieder bestritten, bei 2. 3 Johannis Bedenken geäussert und die Unächtheit von 2 Petri behauptet. Joh. Clericus († 1736), ein anderer Arminianer, schlug bei den drei ersten Evangelien den andern, hauptsächlich von Hieronymus angebahnten, Weg ein, indem er die wörtliche Uebereinstimmung derselben aus gemeinsamen Quellenschriften, nämlich syrochaldäischen Aufzeichnungen von Hörern und Augenzeugen Jesu, erklären wollte [1]).

Sollte die h. Schrift wörtlich eingegeben sein, so wollte man diese eingegebene Schrift auch wörtlich besitzen. Allein der herkömmliche Text - Bestand ward unsicher gemacht durch die grossen Sammlungen verschiedener Lesarten, welche die beginnende Textkritik an das Licht brachte [2]). Die entstehende Textkritik griff in R. Simon († 1712) bereits in die Kritik der Schriften selbst ein (s. o. S. 9, 2). Das kanonische Matthäus - Evangelium sollte nicht mehr die Urschrift des Apostels, am Ende gar eine freie Bearbeitung sein. Und abgesehen von der Fraglichkeit solcher Stellen, wie Mc. 16, 9 f. Joh. 7, 53—8, 11. C. 21, wird die Erinnerung an die Antilegomena der alten Kirche, den Hebräer-Brief, mehrere katholische Briefe und die Johannes-Apokalypse, in dem Sinne aufgefrischt, dass die spätere kirchliche Entscheidung ihrer kanonischen Geltung die Herkunft von den überlieferten Verfassern noch keineswegs enthalte [3]).

In die protestantische Fach-Theologie hat namentlich

---

[1]) Hist. eccl. duorum primorum seculorum Amstelod. 1716. p. 429.

[2]) In der Londoner Polyglotte von Brian Walton (1657), in den Ausgaben des N. T. von Joh. Mill (Oxford 1707), Joh. Alb. Bengel (Tubing. 1734), Joh. Jac. Wettstein (Amstelod. 1751. 52).

[3]) Hist. crit. du texte du N. T. Ch. 16. 17. 19. Krit. Schriften I, S. 313: „Lieber wollt' ich mit dem Origenes glauben, dass ihn [den Hebräerbrief] einer von den Schreibern oder Dolmetschern des Apostels griechisch geschrieben". S. 318: „Bei der Untersuchung des Ansehens dieser [katholischen] Briefe finden sich sehr grosse Schwierigkeiten. Denn die Syrer haben einige [2 Petri, 2. 3 Johannis, Judä], wie vorher gezeigt worden, nicht mit in ihre Uebersetzung des N. T. genommen, welches doch würde geschehen sein, wenn sie damals wären in den orientalischen Kirchen gelesen worden, als jene ihre Uebersetzung aus

Joh. Sal. Semler († 1791) den Geist der Aufklärung, welcher den Bann des altprotestantischen Inspirations-Dogma zerbrach, eingeführt [1]). Es war vor allem der dogmatische Begriff des Kanons als eines Inbegriffs göttlich eingegebener Schriften, welchen der Hallische Theolog anhaltend bekämpfte. Von Grund aus zerstörte er die orthodoxe, wenn auch nicht lutherische, Einssetzung des eingegebenen Gottesworts und der kanonischen Sammlung der heiligen Schriften. Der Kanon der heiligen Schriften sollte an sich nichts weiter als Verzeichniss heissen und nichts weniger als ein Werk göttlicher Eingebung, sondern reines Menschenwerk sein, welchem von vorn herein alle Bürgschaft fehle, nur göttlichen Inhalt in sich aufgenommen zu haben. Die göttliche Eingebung sei keine äusserliche Begebenheit, so dass es ein äusserliches oder historisches Zeugniss von ihr geben könnte. Alles dieses war gut protestantisch und entsprach durchaus dem Vorgange Luther's, welcher in dem Briefe des Jakobus und in der Johannes-Apokalypse den heiligen Geist nicht spüren konnte. Und wenn Luther sich aus den kanonischen Schriften seine rechte Hauptbibel erst herausgelesen hatte, so hatte Semler wohl das Recht, von dem canon ecclesiasticorum hominum oder der ehemaligen Kirchendiener den canon Christianorum zu unterscheiden. Es ist dieselbe ächt protestantische Selbstgewissheit des Bewusstseins, welche bei Semler wie bei Luther hervortritt; aber sie fällt dort in das Dogmatische, hier in das Moralische. Die göttliche Eingebung fliesst hier bereits mehr und mehr zusammen mit der innern sittlichen Erleuchtung, welche der ganzen geschichtlichen Entwickelung der Menschheit, auch der heidnischen, angehört. So mochte denn Semler auch in den einzelnen kanonischen Schriften neben den ewigen und göttlichen noch rein menschliche und zeitlich vorübergehende Vorstellungen finden. Aus der übergeschichtlichen Höhe der Dogmatik wurde die Sammlung der heiligen Schriften auf den Boden der Geschichte

---

dem Griechischen machten. Bei der Johannes-Apokalypse hat R. Simon den überlieferten Verfasser mehr vertheidigt.

[1]) Die ganze Stellung Semler's zu der heiligen Schrift N. T. habe ich ausführlich behandelt in meiner Schrift: Kanon und Kritik des N. T. S. 105 f.

herabgezogen. Mit dem dogmatischen Begriffe des Kanons musste Semler auch die überlieferte Annahme seiner uralten Geltung bekämpfen. Er hat zuerst die Ansicht vertreten, dass der Kanon des N. T. frühestens am Ende des zweiten christlichen Jahrhunderts aufgekommen sei. Er hat auch zuerst angedeutet, dass der Kanon des N. T. erst aus der Ueberwindung eines ursprünglichen Gegensatzes zwischen Judenchristenthum und Paulinismus durch den Katholicismus hervorgegangen ist. So lange der ursprüngliche Unterschied des zwiefachen εὐαγγέλιον (vgl. Gal. 2, 7) noch bestand, hatte jeder von beiden Theilen seine eigenen Schriften. Erst die Unionspartei der Katholiker, welche jenen Unterschied aufzuheben suchten, hat durch Zusammenfassung von vier Evangelien, den Briefen des Paulus und andrer Apostel, der Apostelgeschichte und der Apokalypse den gegenwärtigen Kanon allmälig zu Stande gebracht[1]). Aber der wirkliche Ursprung der Evangelien, der Briefe und der Apostelgeschichte ist bei der kirchlichen Ueberlieferung ganz im Dunkel geblieben. Das Dunkel, welches über dem Ursprunge der einzelnen kanonischen Schriften des N. T. ruht, hat Semler bereits zum Theil aufzuhellen gewagt. Hatte er anfangs mit Grotius die drei ersten Evangelien in schriftstellerischer Abhängigkeit auf einander folgen lassen[2]), so trat er zuletzt dem Clericus bei, indem er die drei ersten Evangelisten hauptsächlich aus einer oder mehreren hebräischen oder syrischen Urschriften, also aus vorkanonischen Schriften geschöpft haben liess[3]). Bei dem Lucas-Evangelium nahm er sich des verketzerten Marcion gegen die alte Beschuldigung an, dasselbe verstümmelt und verfälscht zu haben. Marcion's Evangelium sollte vielmehr ein altes paulinisches Evangelium unter den vielen gewesen sein, aus welchen späterhin die katholische Kirche die vier kanonischen auswählte[4]). Semler war auch gleich bereit,

---

[1]) Vgl. die oben (S. 36, Anm. 1) angeführte Praefatio.

[2]) In der Vorrede zu Baumgarten's Untersuchung theol. Streitigkeiten (Halle 1762), S. 52, Anm. 20.

[3]) In den Anmerkungen zu seiner Uebersetzung von Townson's Abhandlung über die vier Evangelien (Halle 1782), Bd. 1, S. 146 f. 221. 290.

[4]) Vgl. Semler's Anmerkungen zu R. Simon's, Krit. Geschichte

die Entdeckung Stroth's[1]) anzunehmen, dass die apostolischen Denkwürdigkeiten Justin's nichts als das Evangelium der Hebräer gewesen seien, welches auch bei Ignatius, Papias, Hegesippus in Ansehen gestanden habe[2]). Bis in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts habe sich der Gebrauch alter ausserkanonischer Evangelien erhalten. Nach der langen Alleinherrschaft des kanonischen Thatbestandes schien in Semler der Geist des alten Marcion wieder aufzuleben. Wie Marcion, so ging ja auch Semler hauptsächlich auf den Brief an die Galater zurück, um einen ursprünglichen Unterschied des urapostolischen und des paulinischen Christenthums zu behaupten, mit dessen katholischer Ausgleichung er bereits die Apostelgeschichte in Verbindung brachte[3]). Aehnlich wie Marcion ging auch Semler mit den Paulus-Briefen um, indem er namentlich den zweiten Korinthier-Brief und den Brief an die Römer willkürlich zerschnitt[4]). Bei dem Hebräer-Briefe brachte Semler die alten Bedenken gegen eine unmittelbare Abfassung durch Paulus wieder in Gang[5]). Von den schon in der alten Kirche so streitigen katholischen Briefen hat Semler dem ersten Petrus-Briefe bereits die

---

des Textes des N. T., dann seine Vorrede zu Townson's Abhandlungen, endlich seinen „Neuen Versuch, die gemeinnützige Auslegung und Anwendung des N. T. zu befördern", Halle 1786.

[1]) Entdeckte Fragmente des Evangeliums nach den Hebräern in Justin dem Märtyrer, in Eichhorn's Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur, Leipzig 1777. I, 1 f.

[2]) Vgl. Semler's Diss. de δεσποσύνοις in der Sammlung der Programmata academica selecta, Hal. 1779, p. 427 sq.

[3]) Vgl. Semler's Prolegomena zu der Paraphrasis epistolae ad Galatas, Halae Magd. 1779.

[4]) In der Paraphrasis epistolae ad Romanos cum notis — et dissertatione de appendice cap. XV. XVI. Halae Magd. 1769 wurden von dem Römerbriefe C. 15 als offenes Sendschreiben an christliche Lehrer für die Ueberbringer des Briefs auf ihrer Reise, C. 16 als Stück eines Briefs an die Korinthier abgeschnitten. In der Paraphrasis II. epistolae ad Corinthios, Halae Magd. 1776 wurde der 2. Korinthier-Brief in drei Briefe aufgelöst: 1) 2 Kor. C. 1—8. Röm. C. 16. 2 Kor. 13, 11—13, 2) 2 Kor. 10, 1—13, 3) 2 Kor. C. 9 als besonderes Beiblatt für die Christen in Achaja.

[5]) In den Beiträgen zur genaueren Einsicht dieses Briefs vor seiner Ausgabe von Baumgarten's Erklärung desselben, Halle 1763.

unmittelbare Abfassung durch den Apostel abgestritten, den zweiten Petrus-Brief nebst dem vermeintlich noch spätern Briefe des Judas gar erst an das Ende des zweiten Jahrhunderts verwiesen [1]. Schliesslich wollte Semler die Johannes-Apokalypse „aus dem sogenannten Canone oder Verzeichniss der Schriften, so unter den Christen alter Zeiten für göttliche gehalten worden“, geradezu ausstreichen [2]. Von diesem Buche, dessen apostolischen Ursprung er bestritt, ward der aufgeklärte Theolog durch den Hass und das Rachegefühl gegen die Heiden völlig abgestossen. In demselben bekämpfte er, wie sein gnostischer Vorgänger, eine eingedrungene Fälschung des reinsten Judaismus.

Mit der göttlichen Eingebung der heiligen Schriften ward auch die durchgängige Aechtheit derselben thatsächlich aufgegeben. J. D. Michaelis, in welchem sich die allmälige Auflösung des Inspirationsbegriffs darstellt, konnte die Aechtheit der NTlichen Schriften wenigstens bei dem Judas-Briefe nicht aufrecht erhalten, bei der Offenbarung eine allgemeine Unsicherheit nicht überwinden (s. o. S. 13, 1). Auch fand er von dem Matthäus-Evangelium und dem Hebräer-Briefe nur die griechischen Uebersetzungen, nicht mehr die hebräischen Urschriften erhalten [3].

---

[1] In der Praefatio zu der Paraphrasis in epi. II. Petri et epi. Iudae, Hal. 1784.

[2] Vorrede zu (Oeder's) christlicher freier Untersuchung über die sogenannte Offenbarung Johannis, Halle 1769, dann: Neue Untersuchung über Apocalypsin, Halle 1776.

[3] Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes, 4. Aufl. §. 137, S. 997: „Haben wir von Matthäo den Grundtext verloren, und nichts als eine Griechische Uebersetzung übrig; so können wir freilich den Worten keine göttliche Eingebung zuschreiben: ja es ist möglich, dass an ein und anderm Orte der wahre Sinn des Apostels von dem Uebersetzer verfehlet ist. Allein es gereichet hierbei zu unserer Beruhigung, dass die Hauptsachen, die Matthäus berichtet, meistentheils von den übrigen Evangelisten mit berühret werden“ u. s. w. Ueber den Brief an die Hebräer §. 226, S. 1360 f.: „Ist das Griechische sein Original, so ist er nicht von Paulo, und dann haben wir nicht den geringsten Grund, ihn für canonisch zu halten: soll er aber von Paulo sein, so muss das Griechische blos Uebersetzung, und die Grundsprache Hebräisch gewesen sein“ (S. 1365).

Die Ueberlieferung des NTlichen Schriftkanons ward also mehr und mehr unsicher. Wirkliche Sicherheit über den Ursprung der NTlichen Schriften konnte man nur noch durch freie Forschung zu erreichen hoffen. In dieser Hinsicht hat G. E. Lessing († 1781) durch die erst 1784 veröffentlichte „Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichtschreiber betrachtet", gewissermassen die ersten Grundrisse der Evangelien-Kritik vorgezeichnet. Die ganze Evangelien-Bildung, innerhalb wie ausserhalb des Kanons, führte er auf Eine ursprüngliche Wurzel zurück, auf jenes aramäische Evangelium der Hebräer oder der Nazarener, welches schon Hieronymus für die Urschrift des Matthäus erklärt hatte. Lessing fasste dieses Evangelium so, dass es ursprünglich noch in etwas flüssiger Gestalt die mündliche Ueberlieferung aufgenommen haben sollte, bis es durch den Apostel Matthäus eine feste Gestalt erhielt und in eine verständlichere Sprache gebracht ward. Aus der Uebertragung in die griechische Weltsprache sollten die drei ersten Evangelien hervorgegangen sein. „Kurz Matthäus, Marcus, Lucas sind nichts als verschiedene und nicht verschiedene Uebersetzungen der sogenannten hebräischen Urkunde des Matthäus, die jeder machte, so gut er konnte, *ὡς ἠδύνατο ἕκαστος*" (§. 50). Bei den drei ersten Evangelien schloss Lessing sich also an die Grundansicht des Papias und des Hieronymus an. Bei dem Johannes-Evangelium hat er sich an Clemens v. Alex. (s. o. S. 101, 2. 174, 1) angeschlossen. Auch Johannes sollte jene hebräische Urkunde gekannt, gelesen und bei seinem Evangelium genutzt haben. Aber er wollte nicht etwa ein Ergänzungsstück zu den drei ersten Evangelien, sondern ein Evangelium ganz anderer Art, als die aus der Nazarenischen Urkunde entstandenen Evangelien, schreiben. Die hebräische Urkunde des Matthäus oder die aus ihr geflossenen griechischen Evangelien liessen Christo von Seiten seiner Gottheit nicht genug Verehrung widerfahren. „Sollte also das Christenthum unter den Juden nicht als eine bloss jüdische Secte wieder einschlafen und verschwinden; sollte es unter den Heiden als eine besondere unabhängige Religion bleiben: so musste Johannes in's Mittel treten und ein Evangelium schreiben" (§. 63). „Wir haben sonach, wie schon die alten

Kirchenlehrer erkannt haben, nur zwei Evangelien, des Matthäus und Johannes, das Evangelium des Fleisches und das Evangelium des Geistes" (§. 64).

Durch ein vorkanonisches Urevangelium recht eigentlich hinter das Geheimniss der Evangelien zu kommen, war ganz im Geiste der Aufklärungszeit. Grotius mit seiner Annahme einer schriftstellerischen Abhängigkeit der drei ersten Evangelisten von einander behielt wohl immer noch Anhänger. Aber auch auf dieser Seite gingen nun wesentliche Veränderungen vor. Die Reihenfolge der drei ersten Evangelien änderte G. C. Storr († 1805) dahin ab, dass er dem Marcus die erste[1]), nach Owen's Vorgange Joh. Jak. Griesbach († 1812) dahin, dass er dem Marcus die dritte Stelle anwies[2]). Der Letztgenannte vollzog auch den Fortschritt von der alten Evangelien-Harmonie zu der Synoptik, welche die Evangelien nicht mehr als ganz gleichartige Erzählungen quantitativ und äusserlich zusammensetzte, sondern als verwandte, mehr oder weniger eigenthümliche Darstellungen der evangelischen Geschichte vergleichungsweise zusammenstellte[3]).

Nach allen solchen Anregungen konnte J. G. Eichhorn († 1827) in seiner rein literarhistorischen Einleitung den ersten Versuch der höhern Kritik an dem N. T. unternehmen (s. o. S. 14 f.). Nachdem die alten Fesseln der Forschung gesprengt waren, sollte nun zunächst das Geheimniss der Evangelien-Bildung gelöst werden. Was Semler von alten vorkanonischen Evangelien, Lessing von der nazaräischen Urkunde gelehrt hatte, fasste Eichhorn zusammen in dem schriftlichen Urevangelium, welches in seinen verschiedenen Uebersetzungen und Ueberarbeitungen die alten ausserkanonischen und die drei ersten kanonischen Evangelien mit ihrer zum Theil wörtlichen Uebereinstimmung ergab. Das Johannes-

---

[1]) Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannes, Tübingen 1786, S. 363 f., De fonte evangeliorum Matthaei et Lucae, Tub. 1794.

[2]) Comm. qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur, Ienae 1789. 90 (Opuscc. acad. II, 385 sq.).

[3]) Synopsis evangeliorum Matthaei, Marci et Lucae, Hal. 1776 u. ö.

Evangelium kam dazu als das Werk eines aufgeklärten Apostels, welchem Eichhorn auch die, inzwischen von J. G. Herder († 1803) in der Schrift *ΜΑΡΑΝ ΑΘΑ* (1779) wieder mehr gewürdigte, Apokalypse zuschreiben wollte. Eichhorn fand ja auch die Apostelgeschichte noch ganz vereinbar mit den Paulus-Briefen. Bei diesen Briefen aber hat er nicht bloss die geschichtlichen Verhältnisse überhaupt genauer zu ermitteln gesucht, sondern auch die Unmöglichkeit eines unmittelbar paulinischen Ursprungs des Hebräer-Briefs weiter begründet und die Unächtheit der drei Hirten-Briefe (1. 2 Timoth. und Tit.) nachgewiesen, ohne sich an die Selbstaussagen dieser Briefe zu kehren. Bei den katholischen Briefen hat Eichhorn dem 1. Petrus-Briefe die unmittelbare Abfassung durch Petrus, dem 2. Petrus-Briefe die Aechtheit geradezu abgesprochen. Nimmt man noch die Behauptung hinzu, dass die Sammlung des NTlichen Schrift-Kanons erst etwa 150 bis 170 u. Z. durch stille Uebereinkunft zu Stande gekommen sein sollte, so erkennt man, wie tief diese literarhistorische Kritik den Anhängern des Alten in das Fleisch schnitt.

Wenn Eichhorn den ersten Versuch der höhern Kritik an dem N. T. machte, so versuchte dagegen der katholische Joh. Leonhard Hug († 1846) in seiner „Einleitung in die Schriften des N. T.“ (s. o. S. 15 f.), die tridentinische Entscheidung über den NTlichen Schrift-Kanon aufrecht zu erhalten. Bei dem Matthäus-Evangelium standen ihm nun aber nicht bloss neuere Ansichten, sondern schon die altkirchliche Ueberlieferung einer hebräischen Urschrift im Wege. Es ist bezeichnend, dass Hug, um alle Urevangeliums-Hypothesen auszuschliessen, selbst die altkirchliche Ueberlieferung einer hebräischen Urschrift des Matthäus beseitigte. Im Gegensatze gegen jede Abhängigkeit der kanonischen Evangelien von vorkanonischen Quellenschriften hat Hug die Annahme eines schriftstellerischen Verhältnisses der je spätern Evangelisten zu ihren Vorgängern vollständig durchgeführt, freilich mit einer ziemlich modernen Vorstellung von Recensoren und Revisoren der ältern Evangelisten. Alle Schriften des N. T. sollten von den Verfassern, welchen sie beigelegt werden, herrühren, selbst 2 Petri von Petrus, der Hebräer-Brief unmittelbar von Paulus. Da nun aber die alte Kirche doch über die Aechtheit mancher

Schriften des N. T. uneinig und zweifelhaft gewesen ist, kommen wir hiermit auch in der katholischen Theologie zu einem Bruche mit der altkirchlichen Ueberlieferung. In der protestantischen Theologie wurde dieser Bruch vollzogen durch die freie Forschung der Wissenschaft, in der katholischen Kirche durch die gebieterische Auctorität der Kirche.

Hug konnte es nicht hindern, dass die Urevangeliums-Hypothese in der protestantischen Theologie noch einen neuen Spross hervortrieb. Wie Eichhorn das Lessing'sche Urevangelium einseitig schriftlich fasste, so bildete es J. G. Herder († 1803), unter unverkennbarem Einfluss von F. A. Wolf's Hypothese über den Ursprung der homerischen Gesänge, einseitig mündlich aus [1]). Auch die Evangelien sollten aus einer Art lebendiger Rhapsodie hervorgegangen sein, deren schriftlichen Ausdruck der dichterische Theolog noch am treuesten bei Marcus wiederfand. Diesen Evangelisten erklärte Herder für den ältesten, welchem zuerst Lucas, dann erst Matthäus nachgefolgt sei, so dass man hier zu der Griesbach'schen Anordnung der Synoptiker: Matthäus, Lucas, Marcus, das gerade Gegentheil: Marcus, Lucas, Matthäus, erhielt. Der ältern Evangelien Nachhall im höhern Tone sollte das Johannes-Evangelium sein. Ohne die überlieferte Reihenfolge der Evangelien so vollständig umzukehren, gab Joh. Carl Ludw. Gieseler († 1854) der Hypothese eines mündlichen Urevangelium ihren vollendeten Ausdruck [2]). Das schriftliche Urevangelium Eichhorn's mit seinen Uebersetzungen und Erweiterungen ward geradezu umgesetzt in ein mündliches, welches ebenso aus dem Aramäischen in das Hellenistische übersetzt sein sollte. Von den schriftlichen Evangelien sollten die des Matthäus und des Marcus das urapostolisch-palästinische, das des Lucas das paulinisch-heidenchristliche Evangelium darstellen, das des Johannes über diesen ersten Erzählungscyklus vollends hinausgehen.

Noch eine andre Wendung gab der Evangelien-Forschung Friedr. Schleiermacher († 1834), welcher auch für die

---

[1]) Christliche Schriften, zweite und dritte Sammlung, Riga 1796. 97.

[2]) Historischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der Evangelien, Leipzig 1818.

NTliche Schriftforschung bedeutsam genug geworden ist (s. o. S. 19 f.). Nachdem derselbe bereits 1807, ohne vor der Annahme eines „frommen Betrugs" bei einem NTlichen Schriftsteller zurückzuschrecken, die Unächtheit des 1. Timotheus-Briefs nachgewiesen hatte [1]), bot er in seinem kritischen Versuche „über die Schriften des Lucas" (Th. 1, 1817) anstatt des Einen schriftlichen Urevangelium bei Eichhorn vielmehr eine unbestimmte Mehrheit von Quellenschriften, welche die Evangelisten nach Art homerischer Diaskeuasten zusammengestellt haben sollten. Bei dem Lucas-Evangelium hat Schleiermacher die Auflösung in vereinzelte Diegesen oder Aufsätze so weit getrieben, dass er keinen Erfolg haben konnte. Einfacher und desshalb erfolgreich war seine Ansicht über die Evangelien des Matthäus und des Marcus, welche er in der berühmten Abhandlung „über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien" [2]) auf die Ueberarbeitung einer aramäischen Redensammlung des Matthäus und einer aphoristischen Aufzeichnung des Marcus zurück ührte. Erfolgreich, schon nach dem mündlichen Vortrage, war auch Schleiermacher's Ansicht über die Apostelgeschichte, wo die Abschnitte mit der ersten Person des Erzählenden von selbst auf eine Quellenschrift — es fanden sich deren dann noch mehrere — hinwiesen. Bei solchem Ursprunge der Erzählungsschriften des N. T. aus Zusammensetzung verschiedenartiger, mitunter auch wenig zuverlässiger, Quellenschriften konnte von einer unbedingten Glaubwürdigkeit derselben nicht mehr die Rede sein. So weit ging Schleiermacher im vollsten Einklange mit dem Zuge der Aufklärung. Die Eigenartigkeit des grossen Theologen zeigt sich aber auch in der Schriftforschung darin, dass er diesem Zuge wieder Halt gebietet. Aehnlich, wie er in der Glaubenslehre durch das fromme Abhängigkeitsgefühl und die urbildliche Vollkommenheit des Erlösers einen sichern Hafen gegen die Stürme des Zweifels und die rauhe Seeluft der philosophischen

[1]) Kritisches Sendschreiben über den sogenannten ersten Brief des Paulus an den Timotheos, 1807.

[2]) Theol. Stud. und Krit. 1832, dann in den Werken zur Theol. II, S. 361 f.

Weltansicht zu gewinnen suchte, meinte er auch im N. T. für alle Stürme der Kritik und alle schneidenden Ergebnisse der aufgeklärten Ansicht einen sichern Hafen zu finden in dem Johannes-Evangelium als dem rein biographischen Evangelium des vertrauten Lieblingsjüngers Jesu. Die Parteilichkeit für diese einzigartige Schrift des N. T. trieb Schleiermacher so weit, dass er (nach Semler's Vorgange) das vierte Evangelium gar für älter als die drei ersten in ihrer vorliegenden Gestalt erklären wollte. Im zuversichtlichen Besitze dieser Krone des N. T. glaubte Schleiermacher mit den übrigen Schriften des N. T. um so freier verfahren zu dürfen. Bei den Paulus-Briefen beseitigte er nicht bloss den Hebräer-Brief schon ohne weiteres als keine Schrift des Paulus, wenn auch immer noch als ächt und protokanonisch geltend, sondern auch, wie gesagt, 1 Tim. als nicht des Paulus, ja er hielt seine Bedenken gegen die unmittelbar paulinische Abfassung des Ephesier-Briefs nicht zurück. Von den katholischen Briefen liess Schleiermacher nur 1 Johannis und 1 Petri als ächt und protokanonisch übrig. Für deuterokanonisch und mehr oder weniger bedenklich erklärte er 2. 3 Johannis, 2 Petri, Jacobi, Judä. Und wenn er dem Johannes-Evangelium in dem ganzen Kanon die oberste Stelle angewiesen hatte, so gab er der Johannes-Apokalypse die unterste Stelle „als einer Art von Grenzpunct zwischen Kanonischem und Apokryphischem". Schleiermacher stellt also auch in der NTlichen Schriftkritik die Verschmelzung der aufgeklärten Ansicht mit einer gewissen Mystik dar. Eben desshalb konnte man diesem Frieden nicht trauen.

Schon bei Lebzeiten Schleiermacher's hatte C. G. Bretschneider († 1848) seine Probabilia de evangelii et epistolarum Ioannis apostoli indole et origine, Lips. 1820, herausgegeben, welche dem mystischen, supernaturalistischen Johannes-Evangelium die Aechtheit abstritten. Und wenn auch der Verfasser selbst bald genug widerrief, so konnte doch das Buch nicht wieder getilgt werden. Auch noch zu Schleiermacher's Lebzeiten erhob andererseits eine conservative Theologie ihr Haupt, welche an Eichhorn die „negative" Kritik bekämpfte. Nicht ohne Erfolg stritten Aug. Hahn († 1863) in der Schrift über das Evangelium Marcion's (s. o.

S. 49, 4) und Herm. Olshausen († 1839) in der Schrift: „Die Aechtheit der vier kanonischen Evangelien aus der Geschichte der zwei ersten Jahrhunderte erwiesen“, Königsberg 1823, gegen die Voranstellung unkanonischer Evangelien vor den kanonischen.

Den damaligen Stand der Erforschung des N. T. verzeichnete gewissermassen W. M. L. de Wette († 1849) in seinem „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N. T.“ (s. o. S. 17 f.). Ebenso fern von dem Hypothesen-Positivismus Eichhorn's, wie von dem Traditions-Positivismus der Gegner, hat de Wette sich vorwiegend in skeptischer Unentschiedenheit gehalten. Bei den drei ersten Evangelien kam er zu gar keinem anderen Ergebniss, als zu der Ansicht Griesbach's, dass das Marcus-Evangelium aus den beiden Evangelien des Matthäus und des Lucas (wenn auch nur gedächtnissmässig, erst nach der 5. Ausgabe des „Lehrbuchs“ unmittelbar) zusammengeschrieben sei. Die apostolische Aechtheit des ersten Evangelium ward bezweifelt, der Verfasser des zweiten für ungewiss erklärt. Von dem dritten Evangelisten sollte nur so viel sicher sein, dass er ein Pauliner war, wie denn auch bei der Apostelgeschichte Lucas schwerlich Verfasser des Ganzen sei. Bei dem vierten Evangelisten vertheidigte de Wette nur einen gewissen Antheil des Apostels Johannes an demselben, indem er die Abfassung durch einen Jünger des Johannes andeutete. Von den Paulus-Briefen beseitigte de Wette nicht bloss den Hebräer-Brief, sondern er stritt auch eine Zeit lang dem 2. Thessalonicher-Briefe, dann bleibend dem Briefe an die Ephesier, den Hirten-Briefen (1. 2 Timoth., Tit.) die Aechtheit ab. Die katholischen Briefe erschienen ihm mehr oder weniger als zweifelhaft, 2 Petri entschieden als unächt. Die Johannes-Apokalypse sollte auf keinen Fall von dem Verfasser des Evangelium und der Briefe Johannis herrühren. Ganz unzweifelhaft ächt blieben bei de Wette nur die 8 Paulus-Briefe: Röm., 1. 2 Kor., Gal., Philipp., Koloss., 1 Thess., Philem. An die Stelle der de Wetteschen Unentschiedenheit brauchte nur eine rücksichtslose Entschiedenheit zu treten, und der offene Krieg der fortschrittlichen Kritik und der theologischen Reaction war da.

Die Veranlassung zu diesem anhaltenden Kriege hat be-

kanntlich „das Leben Jesu“ von David Friedrich Strauss († 1874), 1. A. 1835, 4. A. 1840, gegeben. Was man nun auch gegen die mythische Auffassung einwenden mag, der Ursprung der kanonischen Evangelien war bei dem damaligen Stande der Wissenschaft wirklich ganz unsicher, und es ist an sich nur lobenswerth, dass Strauss für das Johannes-Evangelium nicht mit Schleiermacher ein eigenes Mass und Gewicht gelten lassen wollte. Aber bei der blossen Unsicherheit des Ursprungs und Inhalts unserer Evangelien konnte man nun einmal nicht stehen bleiben. Die schon herrschend werdende Rückschrittstheologie wollte den alten Bestand wieder hergestellt wissen. Die wissenschaftliche Forschung konnte nur darauf ausgehen, durch den Nebel der mythischen Auffassung zu wirklicher Sicherheit, zunächst über den wahren Ursprung der Evangelien durchzudringen.

Es war der richtige Weg, welchen Chn. Herm. Weisse († 1866) in dem Werke: „Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet“ (Bd. 1. 2, Leipzig 1838) einschlug, indem er vor allem über den Ursprung der Evangelienschriften Sicherheit zu gewinnen suchte. Von Schleiermacher's einseitiger Vorliebe für das Johannes-Evangelium in der Hauptsache frei, nahm Weisse sogar Bretschneider's Bestreitung der Aechtheit desselben im Wesentlichen wieder auf, wenn er auch bei diesem Evangelium immer noch eine apostolische Grundschrift behaupten, den 1. Johannes-Brief als ächt festhalten wollte. Aber bei den synoptischen Evangelien, welche er in geschichtlicher Hinsicht unvergleichlich höher stellte, schloss Weisse sich doch gerade an Schleiermacher an, dessen Ansicht von den beiden ersten Evangelien er dahin fortbildete, dass die Marcus-Schrift des Papias unser kanonischer Marcus sei, das älteste, auf petrinischer Ueberlieferung beruhende Evangelium, welches dann durch Aufnahme der Spruchsammlung des Matthäus zuerst das kanonische Matthäus-Evangelium, in noch freierer Bearbeitung das Lucas-Evangelium ergeben haben sollte. So ist Weisse der eigentliche Urheber der conservativen Marcus-Hypothese geworden. Wesentlich dieselbe Ansicht hat er noch in der Schrift: „Die Evangelienfrage nach ihrem gegenwärtigen Stadium“ (Leipzig 1856) vorgetragen. Ueber die Paulus-

Briefe hat er seltsame, den Text zerreissende und zerstörende Ansichten hinterlassen in den Beiträgen zur Kritik der Paulinischen Briefe an die Galater, Römer, Philipper und Kolosser, herausgegeben von E. Sulze, Leipzig 1867.

Der conservativen Marcus-Hypothese trat freilich sofort die radicale zur Seite, welche Chn. Gottl. Wilke († 1856) begründete [1]). Derselbe fand bei Marcus eben nicht die petrinische Ueberlieferung, sondern den ursprünglichen Plan der evangelischen Geschichte, welche keineswegs aus sagenhafter Ueberlieferung oder absichtsloser Dichtung des Matthäus entsprungen sei, sondern vielmehr durch die planvolle Reflexion des Urevangelisten ihre erste Gestaltung erhalten habe. Man erhielt also wieder ein schriftliches Urevangelium, nur nicht, wie bei Eichhorn, ausserhalb, sondern innerhalb des Kanons, freilich erst zurechtgeschnitten durch Wilke selbst, welcher das Meiste, was Marcus vor den beiden andern Synoptikern voraus hat, oder woraus man bisher seine Abhängigkeit von Matthäus erschloss, für spätere Zuthat erklärte. So kam man auch wieder bei Herder an, nur nicht zu dem evangelischen Rhapsoden, sondern vielmehr zu dem Evangelien-Dichter Marcus. Auch erhielt man wieder ganz die Herder'sche Reihenfolge der synoptischen Evangelien. Den Urevangelisten Marcus sollte erst Lucas, oft ungeschickt, überarbeitet, dann Matthäus als richtiger Compilator zusammen mit der Lucas-Erweiterung ausgeschrieben haben. Da hatte man anstatt des Marcus als eines doppelten Epitomators aus Matthäus und Lucas den Matthäus als Compilator aus Matthäus und Lucas. Diese Ansicht von der schriftstellerischen Entstehung der drei ersten Evangelien fand ihre entsprechende Ergänzung durch E. C. J. Lützelberger's Angriff auf die apostolische Abfassung aller Johannes-Schriften des N. T. [2]). Der Wilke'schen und der Lützelberger'schen Ergebnisse bemächtigte sich Bruno

---

[1]) In der Schrift: Der Urevangelist oder exegetisch-kritische Untersuchung des Verwandtschafts-Verhältnisses der drei ersten Evangelien, Dresden und Leipzig 1838.

[2]) Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen, Leipzig 1840.

Bauer[1]), um die Hypothese des schöpferischen Urevangelisten durchzuführen, die ganze evangelische Geschichte als reine Erdichtung darzustellen, woran sich eine ähnliche Auffassung der Apostelgeschichte und die Behauptung der Unächtheit aller Paulus-Briefe anschloss. Das war nichts Geringeres als die völlige Auflösung des ganzen NTlichen Schrift-Kanons.

In diese fieberhafte Aufregung der Zeit griff Ferd. Chn. Baur († 1860) mit seiner geschichtlichen Kritik ein. Nicht von den Evangelien, sondern vielmehr von den Paulus-Briefen ging die Kritik des berühmten Tübinger Theologen aus. In den Fusstapfen Marcion's und Semler's (dessen Vorgang bei Baur zu wenig beachtet worden ist) wies Baur zuerst in den Korinthier-Briefen[2]), dann auch in dem Römer-Briefe[3]) den tiefgreifenden Gegensatz zwischen dem urapostolischen Judenchristenthum und dem paulinischen Heidenchristenthum nach. Ferner wies er den Hirten-Briefen erst in der späten Zeit katholischer Vermittlung und Ausgleichung jenes Gegensatzes ihre geschichtliche Stellung an[4]). Diese Ergebnisse fasste Baur zusammen in dem Hauptwerke: „Paulus, der Apostel Jesu Christi, sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre“, 1. A. 1845, 2. A. Th. I. II, 1866. 1867. Da behauptete er nicht bloss den tiefen Gegensatz des Paulus gegen das urapostolische Christenthum, sondern auch die alleinige Aechtheit der vier Haupt-Briefe an die Galater, Korinthier und Römer (nur ohne C. 15. 16) und stellte die Apostelgeschichte

---

[1]) Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker, Bd. 1. 2, Leipzig 1841. Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes (dritter und letzter Band), Braunschweig 1842. Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs, Bd. 1—4, Berlin 1850. 1852.

[2]) Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom, Tübinger Zeitschrift für Theologie 1831. IV, S. 61—206. Einige weitere Bemerkungen über die Christuspartei in Korinth, ebend. 1836. IV, S. 1—32.

[3]) Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefs und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde, ebend. 1836. III, S. 59—178.

[4]) Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus aufs Neue kritisch untersucht, Stuttgart und Tübingen 1835.

als eine conciliatorische Umbildung der wahren Geschichte der apostolischen Zeit dar. Mit der Grundansicht von einem ursprünglichen Gegensatze des urapostolischen Judenchristenthums und des paulinischen Heidenchristenthums und dessen Aufhebung in der katholischen Kirche meinte Baur auch den Schlüssel für die Evangelien aufgefunden zu haben. Die Evangelien, welche Strauss als arglose Schöpfungen der urchristlichen Sage aufgefasst, Wilke auf reflexionsmässige Schriftstellerei zurückgeführt hatte, erschienen nun als Erzeugnisse jener Parteigegensätze des Urchristenthums und ihrer Ueberwindung in der katholischen Kirche. Im schneidenden Gegensatze gegen die herrschende Theologie stellte Baur zuerst das Johannes-Evangelium dar als eine durchaus ideelle Composition und Tendenzschrift der spätern Uebergangszeit aus den Gegensätzen des Urchristenthums zu ihrer endlichen Ausgleichung durch den Katholicismus [1]). Wie nahe es damals lag, die Evangelien als Tendenzschriften zu fassen, lehrte der s. g. „sächsische Anonymus", welcher in der Schrift: „die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniss zu einander", Leipzig 1845, in dem Verhältniss des Lucas-Evangelium zu dem Matthäus-Evangelium den persönlichen Gegensatz der beiden Apostel Petrus und Paulus wahrnahm. Nicht in diesem persönlichen Gegensatze, wohl aber in dem Parteigegensatze des Paulinismus gegen den Petrinismus stellte Baur das Lucas-Evangelium dar, welches in seiner ursprünglichen, noch bei Marcion vorliegenden Gestalt [2]) noch den reinen Paulinimus, entgegengesetzt dem judenchristlichen Matthäus-Evangelium, in seiner kanonischen Ueberarbeitung schon das Ausgleichungsstreben der Apostelgeschichte kund gebe. Nachdem nun Alb. Schwegler († 1857) in seinem „Nachapostolischen Zeitalter", Bd. 1. 2, Tübingen 1846, die Tübingische Auffassung der Urgeschichte des Christenthums durchgeführt und alle Schriften des Urchristenthums, innerhalb

---

[1]) Ueber die Composition und den Charakter des joh. Evangelium, theol. Jahrbb. 1844.

[2]) So hatte A. Ritschl (in der oben S. 49, 4 angeführten Schrift) 1846 die Ansicht Semler's in der Schärfung J. E. C. Schmidt's erneuert.

und ausserhalb des N. T., dem ursprünglichen Gegensatze des urapostolischen Judenchristenthums oder Ebionitismus und des gesetzesfreien Paulinismus bis zur schliesslichen Ausgleichung in der katholischen Kirche eingereiht hatte, trat Baur mit seinem zweiten kritischen Hauptwerke auf: „Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältniss zu einander, ihren Charakter und Ursprung", Tübingen 1847. Die Evangelien sollten nicht sowohl Geschichtswerke, sondern vielmehr vorwiegend Tendenzschriften der urchristlichen Parteien sein und den Entwicklungsgang des Urchristenthums durch ernste Gegensätze bis zu deren endlicher Ausgleichung darstellen. So hatte Baur vor allem die Evangelien des Johannes und des Lucas aufgefasst. Bei dem Marcus-Evangelium hiess er die Griesbach'sche, von de Wette und Strauss angenommene, Ansicht willkommen und liess dasselbe ohne einen besondern petrinischen Charakter, ja ohne eigentliche Selbständigkeit nur einen Auszug aus den beiden andern Synoptikern sein. Als das älteste und ursprünglichste Evangelium blieb also nur noch das nach Matthäus genannte übrig, in welchem zwar immer noch die ursprüngliche judenchristliche Fassung des Christenthums vorliegen, aber der allen Evangelien mehr oder minder gemeinsame Tendenzcharakter doch am meisten durch die Alterthümlichkeit des Inhalts, d. h. durch den Zusammenhang mit dem uralten Hebräer- oder Petrus-Evangelium beschränkt sein sollte. Freilich liess Baur dieses Evangelium in seiner kanonischen Gestalt erst aus der Zeit des zweiten jüdischen Kriegs (130—134 u. Z.) herrühren, die kanonischen Evangelien also erst dem Zeitraum 130—170 angehören. Da schien die „destructive" Kritik eines Marcion wiedergekehrt, wo möglich noch überboten zu sein. Die Evangelien nicht sowohl Geschichtswerke, sondern vielmehr Tendenzschriften, Schriften der spätern nachapostolischen Zeit, vor allen spät und ungeschichtlich das Johannes-Evangelium, selbst das älteste Evangelium bloss durch seinen Zusammenhang mit dem ausserkanonischen Hebräer- oder Petrus-Evangelium nicht ohne einen geschichtlichen Kern. Die Apostelgeschichte gleichfalls weit mehr Tendenzschrift als Geschichtswerk. Die NTlichen Briefe im Grunde sämmtlich unächt, mit einziger Ausnahme der vier Hauptbriefe des Paulus, aber auch

hier Röm. C. 15. 16 ein unächter Zusatz. Im ganzen N. T. keine einzige Schrift eines unmittelbaren Jüngers Jesu, es müsste denn die Johannes-Apokalypse sein. Bis auf schwache Ueberreste sollte die überlieferte Ansicht der Kirche von den Schriften des N. T. preisgegeben werden, damit dasselbe wirklich geschichtlich begriffen werde. Wie frevelhaft erschien es vollends, das bei Baur noch unbestimmte Verhältniss des Johannes-Evangelium zu der Gnosis des zweiten Jahrhunderts näher zu bestimmen, das Heiligthum der johanneischen Theologie, wie ich es in der brennendsten Hitze der johanneischen Streitfrage versuchte [1]), durch die Fackel der ausserkirchlichen Gnosis aufzuhellen!

Die wissenschaftliche Bedeutung der Baur'schen Kritik des. N. T. konnten auch die Gegner nicht ganz verkennen. Ueber eine kleinliche und vereinzelte Kritik der NTlichen Schriften kam man hier ja hinaus in den grossen Zusammenhang der Urgeschichte des Christenthums. Die NTlichen Schriften verloren die todte Einförmigkeit, welche man ihnen früher zugeschrieben hatte, wurden Geist und Leben und stellten eine inhaltsreiche Entwicklung dar. Aehnlich wie die Schriften der Reformatoren erst durch die mannigfaltigen Gegensätze, insbesondere durch den Gegensatz der deutsch-lutherischen und der schweizerischen Reformation Geist und Leben erhalten, ward es nun auch in noch höherer Weise mit den heiligen Schriften des Christenthums, welche vor allem den Gegensatz des urapostolischen Judenchristenthums und des paulinischen Heidenchristenthums bis zur Union der katholischen Kirche hin darstellen sollten. Man darf auch nicht sagen, dass die Baur'sche Auffassung alle Einheit der NTlichen Schriften zerrissen hätte. Wie die Schriften der Reformation, bei allen Gegensätzen, durch den lebendigen Geist des ursprünglichen Protestantismus zusammengehalten werden, so gehören auch bei dieser Auffassung die heiligen Schriften des N. T. unzertrennlich zusammen als Denkmäler des ursprünglichen Christenthums in seiner lebendigen Entwicklung. Freilich der Preis, mit welchem dieser Fortschritt erkauft werden

---

[1]) In der Schrift: Das Evangelium und die Briefe Johannis, nach ihrem Lehrbegriff dargestellt, Halle 1849.

sollte, war hoch, die Preisgebung der Ueberlieferung mit geringen Ausnahmen.

Es lässt sich nicht leugnen, dass die Baur'sche Kritik über das rechte Mass hinausgegangen ist und dem kirchlichen Glauben gar zu tiefe Wunden geschlagen hat. Aber die erklärten Gegner derselben dürfen sich am allerwenigsten rühmen, die nöthige Ermässigung herbeigeführt zu haben. In zahlreichen Gefechten ward der nachapostolische Ursprung des vierten Evangelium behauptet. Aber die kritische Schule selbst fand in der Geschichte des NTlichen Schriftkanons ein höheres Alter der kanonischen Evangelien bezeugt. Dass unser Lucas-Evangelium im Ganzen und Grossen schon vor Marcion vorhanden war, musste Baur[1]) selbst zugeben (s. o. S. 49, 4). Schon durch dieses Ergebniss ward das älteste kanonische Evangelium, des Matthäus, in eine frühere Zeit hinaufgerückt, als Baur ursprünglich angenommen hatte. Ich kam nun zu dem weitern Ergebniss, dass auch das Marcus-Evangelium vor dem Lucas-Evangelium schon vorherging und als ein eigenes petrinisches Evangelium in jeder Hinsicht den Uebergang von dem Judenchristenthum des Matthäus zu dem Paulinismus des Lucas darstellt[2]), was Baur bis zuletzt beharrlich ablehnte[3]). So habe ich mit Benutzung mancher Anregungen K. R. Köstlin's[4]) eine Evangelien-Ansicht vorgetragen, welche in dem kanonischen Matthäus-Evangelium selbst eine apostolische, streng judenchristliche und antipaulinische Grundschrift aus dem 6. Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts nachwies, dann dieses Evangelium alsbald nach der Zerstörung Jerusalems durch eine freiere Ueberarbeitung seine gegenwärtige Gestalt erhalten, hierauf durch einheitliche Zu-

---

[1]) In der Schrift: Das Marcusevangelium nebst einem Anhang über das Evangelium Marcions, Tübingen 1851, S. 191 f., das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, 1. Ausg., Tüb. 1853, S. 69 f., 2. Ausg., 1860, S. 75 Anm.

[2]) In der Schrift über das Marcusevangelium u. s. w., Leipzig 1850 und in deren Vertheidigung (theol. Jahrbb. 1852. I, S. 108 f. II, S. 259 f.).

[3]) In den theol. Jahrbb. 1853. I, S. 54 f., Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, 1. Ausg. S. 24, 2. Ausg. S. 25.

[4]) Der Ursprung und die Composition der synoptischen Evangelien, Stuttgart 1853.

sammenfassung im Geiste eines milden, versöhnlichen Judenchristenthums das petrinisch-römische Marcus-Evangelium entstehen, ferner aus einer paulinischen Bearbeitung der beiden ersten und noch anderer Evangelienschriften um 100 u. Z. unser Lucas-Evangelium hervorgehen, endlich auf Grund aller dieser Vorarbeiten in der Hitze der gnostischen Zeitbewegung 120—140 das geistesfreie Johannes-Evangelium hervortreten liess. Diese literargeschichtliche Gesammtansicht liess die kanonische Evangelienbildung schon gegen 140 zum Abschluss gekommen sein und den Fortschritt derselben von einer ächt geschichtlichen Grundlage in den Kreisen und dem Zeitalter der Urapostel aus durch die Hauptstufen des urchristlichen Bewusstseins stetig hindurchgehen. Die überlieferte, seit der Aufklärungszeit mehr oder weniger aufgegebene Reihenfolge der Evangelien schien nun durch wissenschaftliches Urtheil bewährt zu werden. Die beiden Wege, welche schon die alte Kirche der Evangelienforschung vorgezeichnet, die neuere Evangelienforschung in getheilter Richtung weiter verfolgt hatte, der Zusammenhang der kanonischen Evangelien mit alten ausserkanonischen, und ihr Zusammenhang mit einander durch ein schriftstellerisches Abhängigkeitsverhältniss, waren, freilich mit einem Uebergewichte des letztern, in meiner Auffassung vereinigt. Das schriftliche Urevangelium war, nur ganz anders als bei Eichhorn, in den kanonischen Evangelien selbst gefunden. Auch die Annahme eines mündlichen Urevangelium nebst deren Fortbildung zu der mythischen Ansicht war in dem stetigen Zufluss der lebendigen Gemeindeüberlieferung in die schriftlichen Evangelien anerkannt worden. Das theilweise Recht der Marcus-Hypothese war durch die Befreiung des Marcus von der Verdoppelung seiner Abhängigkeit anerkannt. Und die Wahrheit der Tendenzkritik war durch die Einflechtung der Evangelien in den geschichtlichen Entwicklungsgang der christlichen Urkirche mit seinen innern Gegensätzen und fortschreitenden Bildungsstufen festgehalten. Nur war mir die Tendenz nicht mehr Eins und Alles bei den Evangelien, von welchen das älteste, des Matthäus, aus der geschichtlichen Ueberlieferung der palästinischen Urgemeinde hervorging, das zweite, des Marcus, den schroffen Gegensatz der Parteitendenz zwischen dem judenchristlichen Matthäus

und dem paulinischen Lucas durch seinen vermittelnden Uebergang milderte. Ebenso habe ich bei den Paulus-Briefen die Baur'sche Ansicht ermässigt. Darin stimmte ich wohl mit Baur ganz überein, dass ein durchaus einstimmiges und gegensatzloses Verhältniss des Paulus und der Urapostel nur auf Kosten der geschichtlichen Wahrheit behauptet werden kann, und dass die vier Paulus-Briefe, welche er allein als ächt gelten lassen wollte, wirklich die vier Haupt-Briefe sind, an welchen jeder andere Paulus-Brief erst die Probe zu bestehen hat. Allein in dem Verhältniss des Paulus und der Urapostel darf auch die gemeinsame Grundlage nicht verkannt werden, und ausser jenen vier (unverkürzten) Paulus-Briefen erschienen mir auch der erste Brief an die Thessalonicher, die Briefe an Philemon und an die Philipper als ächt [1]). Alles dieses diente zu einer Ermässigung der Baur'schen Kritik, ohne deren Grundgedanken aufzugeben.

Dagegen hat Gust. Volkmar die Baur'sche Kritik des N. T. vielmehr noch verschärfen und überbieten zu müssen geglaubt. Nachdem er (1850. 1852) durch seine Forschungen über das Evangelium Marcion's wesentlich zur Ermässigung derselben beigetragen hatte, wollte er die geschichtliche Hypothesen-Kritik zur absoluten Kritik vollenden [2]). Bei den Evangelien verschmolz er Baur's Tendenzkritik mit der Ansicht Wilke's und Bruno Bauer's und stellte alle Evangelien

---

[1]) Nachdem ich diese Ansicht geäussert hatte in den Schriften: Die Göttingische Polemik u. s. w., Leipzig 1851, S. 44, Galaterbrief (1852) S. 16. 65. 186, das Urchristenthum (1855) S. 54, wie in der Abhandlung über das Urchristenthum und seine neuesten Bearbeitungen (Z. f. w. Th. 1858. I, S. 60), bin ich an die Ausführung gegangen in den Abhandlungen: Die beiden Briefe an die Thessalonicher, nach Inhalt und Ursprung, Z. f. w. Th. 1862. III, S. 225 f., die Paulusbriefe und ihre neuesten Bearbeitungen, ebend. 1866. III, S. 295 f., Zur Geschichte des Unions-Paulinismus. 1. Die Aechtheit von Röm. C. 15. 16, ebend. 1872. IV, S. 469 f., der Brief an die Philipper, nach Inhalt und Ursprung untersucht, ebend. 1871. III, S. 309 f., Paulinische Forschungen, ebend. 1873. II, S. 178 f.

[2]) In dem Buche: Die Religion Jesu und ihre erste Entwickelung nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft, Leipzig 1857. Dann in der Schrift: Die geschichtstreue Theologie und ihre Gegner oder neues Licht und neues Leben, Zürich 1858.

von dem vermeintlichen Urevangelium des Marcus an als reine Tendenzschriften des anfangs unterdrückten, zuletzt siegreichen Paulinismus dar. Das Marcus-Evangelium sollte nicht als eine Schrift des judenchristlichen Marcus der apostolischen Zeit, sondern als eine gegen die jüdisch-christliche Apokalypse gerichtete Tendenzschrift des Paulinismus der schlechthin ursprüngliche Anfang der ganzen Evangelienbildung sein. Der ursprüngliche Evangelist sollte zwar auch wirkliche Ueberlieferung aus der Urzeit des Christenthums mitgetheilt, aber doch weit überwiegend die innern Erfahrungen des Paulinismus in seinem epischen Gedichte, welches dem bedrängten Paulinismus Luft machte, ausgedrückt haben. Auf ähnliche Weise wurden aus fernern Erhebungen gegen ein immer von Neuem emporgekommenes Judenchristenthum auch die andern Evangelien abgeleitet. Wie die jüdisch-christliche Apokalypse den paulinischen Marcus hervorgerufen hat, so mussten judaistische Zuthaten zu dem paulinischen Urevangelium (der Stammbaum Jesu Matth. 1, 1 f., die Aussprüche Matth. 5, 17 f., 33 f. 10, 5. 6. 16, 17 f.) zwischen 100 und 105 u. Z. ein Evangelium des fortgeschrittenen Paulinismus, das nach Lucas genannte, veranlassen, welches mit seiner unverhohlenen Absicht, den Heidenapostel durchzubringen, seiner Sache mehr geschadet als genützt hat. Das viele Schöne und Gute in dem neuen Evangelienwerke konnte erst durch ein Evangelium der ausgleichenden Mitte, aus der trajanischen Zeit, das nach Matthäus genannte, durchdringen. Dieses ganz mit Unrecht an die Spitze gestellte judenchristlich-paulinische Evangelium der rechten „Mitte“ hat eigentlich nur die beiden vorausgegangenen Evangelien combinirt und in solcher bescheidenen Weise den paulinischen Grundgedanken der Evangelienbildung durchgebracht. Als dann in der Zeit der gnostischen Gährung die judenchristliche Gegenströmung in der doppelten Gestalt des Montanismus und der Hierarchie die Geistigkeit des Christenthums auf's Aeusserste bedrohte, trat schliesslich auf Anlass der um 160 angeregten Streitfrage über das christliche Pascha das nach Johannes genannte Evangelium als das Evangelium der wahren Gnosis hervor, welches als der reinste Juwel alles Grosse und Schöne, was in den frühern Evangelien und allen andern Denkmälern der christlichen Entwicklung

lag, zu einer einzigen strahlenden Gestalt zusammenfasste, zu einem Spiegel christlicher Geistigkeit und Tiefe, welchen kein jüdischer Blick fortan mehr gerade ertragen konnte. Die ganze evangelische Geschichte ergiebt sich nach dieser Evangelienansicht als idelle Geschichte, didaktische Poesie, wenn auch überall mit wirklicher Ueberlieferung aus der ältesten Zeit gesättigt. Seine Evangelienansicht hat Volkmar nicht bloss in einer Streitschrift [1]), sondern auch in einem eigenen Werke [2]) dargelegt: „Die Evangelienbücher sind sinnbildlich erzählende Ausführungen des Einen Evangeliums Jesu und seiner Apostel, oder Lehrschriften des wahren Christenthums auf Grund des geschichtlichen und weltgeschichtlichen Lebens Jesu, der vom Kreuz geistig auferstanden, in seinen Jüngern wirksam geblieben ist, aus der urchristlichen Zeit der Vermittlung zwischen Juden- und Heiden-Christenthum, nach 70 u. Z., vor 175, vor dem Beginn der altkatholischen Bischofskirche" (S. VII f.). Im Gegensatze gegen die paulusfeindliche, heidenhässige Offenbarung angeblich Jesu Christi selbst an den Zebedaiden Johannes (nur nicht wirklich von ihm verfasst) vom Ende 68 entstand seit dem Sturze dieser phantastischen und engherzigen Hoffnung durch die Katastrophe des J. 70 die Darstellung der schon diesseits anhebenden Herrlichkeit Jesu, als des Haupts der Heidengemeinde in der sinnbildlich-erzählenden Lehrschrift des wahren Christenthums, das ebenso sehr die paulinische Lehre und Wirksamkeit ehrt, als die petrinische Gemeindeform einhält, verfasst um 73. Diese grossartige Lehrschrift, das Marcus-Evangelium, ist die Grundlage für alle weitern Lehrschriften ähnlich evangelischer Gestalt geworden, deren wir neun zählen, von 80—170: 1) sicher Genealogus Hebraeorum c. 80, 2) vielleicht Ev. Pauperum Essenorum c. 80, 3) Ev. nach Lucas 100, 4) Ev. nach Matth. 110, 5) Ev. nach Petrus 130, 6) Ev. nach Paulus Marcion's 138, 7) Ev. der Nazaräer nach den 12 Aposteln 150, 8) Ev.

---

[1]) Der Ursprung unserer Evangelien nach den Urkunden laut den neueren Entdeckungen und Verhandlungen, Zürich 1866.

[2]) Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis der kanonischen und ausserkanonischen Evangelien, nach dem ältesten Text mit historisch-kritischem Commentar, Leipzig 1870.

des Logos nach Johannes 155, 9) Aegyptier-Evangelium 160 bis 170. Der wahre Ursprung der Evangelien ward schon früh vergessen. Der katholische Evangelien-Kanon stellte das Evangelium nach Matthäus voran als das ausführlichste und redevollste. Und Alttübingen hat in Baur's Krit. Untersuchungen 1846 [nein, 1847] „und nahezu fanatisch jetzt noch, auch nach Rel. Jes., in D. F. Strauss fünftem L. J. 1864, sich darauf versteift, in dem Unvernünftigsten (wie es unter den Evangelien allerdings bei Matthäus am meisten vorkommt) das ältest Christliche zu sehen: so ist der höchst vernünftige Marcus, der auch so ganz jungfraulos ist, sehr im Wege“ (S. 266). Bei der Apostelgeschichte und den Briefen fand Volkmar dagegen Alttübingen ganz im Rechte. Es sollte bei der alleinigen Aechtheit der vier Haupt-Briefe des Paulus verbleiben. Bei der Johannes-Apokalypse schritt er in seinem Commentar (Zürich 1862) dazu fort, die Abfassung durch den Apostel Johannes selbst zu bestreiten und erklärte, dass ausser den vier Paulus-Briefen bis 150 u. Z. nur Justin's Schriften prosaisch ächten Namens seien (S. 41). Alles dieses unter stetem Beifalle von Heinr. Lang und Genossen.

Die Baur'sche Kritik hat aber nicht bloss ihre Ermässigung und Ueberbietung gefunden, sondern auch den Vernichtungskrieg Heinrich Ewald's hervorgerufen. Bei den Evangelien hat der Göttingische Gelehrte der mythischen Auffassung und der Tendenzkritik eine Verschmelzung der Eichhorn'schen Hypothese eines schriftlichen Urevangelium und seiner vielen Bearbeitungen mit der Entdeckung Schleiermacher's über die Zeugnisse des Papias und der Marcus-Hypothese Weisse's, endlich die Behauptung apostolischer Abfassung und höchster Geschichtlichkeit des Johannes-Evangelium gegenübergestellt [1]).

---

[1]) Hauptsächlich gegen Baur und „durch Baur verdorbene Theologen“, wie den Schreiber dieses, schrieb Ewald seine „Jahrbücher der Biblischen Wissenschaft“ I—XI, Göttingen 1849—1860, XII, Göttingen 1865. Ferner verfasste er: Die drei ersten Evangelien übersetzt und erklärt, Gött. 1850; die Sendschreiben des Apostel Paulus übersetzt und erklärt, Gött. 1857; Geschichte des apostolischen Zeitalters bis zur Zerstörung Jerusalems, Gött. 1858, 2. Ausg. 1868, Geschichte des nachapostolischen Zeitalters, Gött. 1859, 2. Ausg. 1868, die beiden letztgenannten Bücher als der Geschichte des Volkes Israel, Bd. 6. 7; die

An der Spitze stand: 1) das allerälteste, ursprünglich hebräische Evangelium, welches wahrscheinlich der Evangelist Philippus verfasste und Paulus schon benutzte; 2) die gleichfalls ursprünglich hebräische Spruchsammlung des Apostel Matthäus, d. h. die papianische Matthäus-Schrift nach Schleiermacher und Weisse. 2[b]) Diese Spruchsammlung war nach Ewald's neuester Darlegung (Bücher des N. B. I, 1, 71) schon griechisch übersetzt (und bearbeitet), wie sie von Marcus, dem jetzigen Bearbeiter des Matthäus-Evangelium, endlich (wiewohl wahrscheinlich in einer verkürzten Gestalt) von Lucas benutzt ward. 3) Die Erstlingsschrift unter den vollständigen Evangelien ist das Marcus-Evangelium, doch noch nicht unser gegenwärtiges, sondern ein noch älteres, nämlich eben die papianische Marcusschrift nach Schleiermacher's Deutung. 3[b]) Verhältnissmässig sehr früh, wie Ewald uns jetzt versichert (a. a. O. S. 77), wohl ein Jahr später, wurde dann dieses Evangelium mit den beiden vorigen Schriften verarbeitet zum zweitenmal herausgegeben, wodurch die erste Ausgabe ganz verdrängt ward, so dass wir jetzt erst das erste vollkommene Evangelium erhalten, welches dem Verfasser des jetzigen Matthäus-Evangelium, so ziemlich auch noch dem Lucas vorlag. 4) Dann folgt erst das Buch der höhern Geschichte, gewissermassen eine neue Auflage von Nr. 1; 5) das jetzige Matthäus-Evangelium, welches die frühern schriftlichen Quellen zusammenleitet, hauptsächlich das Marcus-Evangelium und die Spruchsammlung ziemlich vollständig aufnimmt, wobei dessen, was der Verfasser zur Berichtigung von sich selbst hinzufügt, im Ganzen so wenig ist, dass der auf das blosse Sammeln geschriebener Stoffe gerichtete Hauptzweck des Buches nur desto deutlicher einleuchtet (a. a. O. S. 82).

---

johanneischen Schriften übersetzt und erklärt, Bd. 1: des Apostel Johannes-Evangelium und drei Sendschreiben, Bd. 2: Johannes-Apokalypse u. s. w., Gött. 1861. 1862; das Sendschreiben an die Hebräer und Jakobus' Sendschreiben übersetzt und erklärt, Gött. 1870; Sieben Sendschreiben des neuen Bundes (1 Petri, Judä, 2 Petri, Ephes. und die drei Hirtenbriefe) übersetzt und erklärt, Gött. 1870. Zusammenfassend: die Bücher des Neuen Bundes übersetzt und erklärt, Th. 1: die drei ersten Evangelien und die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt. Zweite, vollständige Ausgabe. Hälfte 1. 2, Gött. 1871. 1872.

Ehe wir nun von unserm Matthäus zu unserm Lucas kommen, finden sich 6—8) Spuren eines „sechsten, siebenten, achten nachweisbaren Buchs“. Denn Lucas zeigt sich uns in seinem Evangelium durchaus nur als Sammler und Verarbeiter; „es liegt aber im Wesen der Sache, und die Geschichte auch des evangelischen Schriftthums bewährt es, dass nicht leicht einer, der sein Hauptgeschäft im Sammeln und Verarbeiten früherer Schriften fand, zugleich schöpferisch thätig sein konnte“ (a. a. O. I, 1, 92). So konnte 9) Lucas diese ganze bisherige Entwicklung des evangelischen Schriftthums dadurch zum Abschluss bringen, dass er den wichtigsten Inhalt aller bis jetzt entstandenen Schriften, ausgenommen das jetzige Matthäus-Evangelium, in sich aufzunehmen suchte, wobei er nur wenige Zusätze machte. „Durch alles diess hat denn diese grosse Schrift noch weit mehr als der jetzige Matthäus das Wesen einer blossen Sammelschrift ohne grossen innern Zusammenhang“ (a. a. O. I, 1, 97). Den Marcus soll übrigens auch Lucas 10) noch nicht in seiner gegenwärtigen Gestalt (3[c]) vor sich gehabt haben, welche erst durch den Wegfall mehrerer Stücke in der Mitte und am Ende zu Stande kam (a. a O. I, 1, 78). Mitten in Marcus 3, 19 ist die ganze Bergrede ausgefallen (a. a. O. I, 1, 257 f.), am Ende ist der ursprüngliche Schluss verloren gegangen. Von unsern drei ersten Evangelien ist also nur Marcus eigentlich schöpferisch, da er die erste ausführlichere in alles Einzelne eingehende Darstellung des ganzen Lebens und Wirkens Jesu gegeben hat. Allein was Marcus vor unsern beiden Evangelisten Matthäus und Lucas, diesen blossen Sammlern voraus hat, ist doch nur „das volle reine Leben der Stoffe“ (a. a. O. I, 1, 72). Von Hause aus so stofflich angelegt, erhält die kanonische Evangelienbildung auch einen rein stofflichen Abschluss in dem vierten Evangelium, mit welchem Ewald den Apostel Johannes selbst (80—90) die ältern Evangelien hier und da berichtigen, überhaupt durch eine Gesammtanschauung des Lebens Jesu vollenden lässt. Die ausserkanonischen Evangelien, voran das alte Hebräer-Evangelium, stellt Ewald zurück in die „Zerspaltung und Trübung des evangelischen Schriftthums“. Auch die Apostelgeschichte betrachtet er als eine rein geschichtliche Schrift des Lucas. In den Paulus-Briefen findet

Ewald keine Spur von einem tiefen Gegensatze, sondern vielmehr das beste Einvernehmen zwischen Paulus und den Uraposteln. Aber die Aechtheit aller Paulus-Briefe konnte doch auch er nicht behaupten. Den Brief an die Kolosser sollte Paulus durch Timotheus haben schreiben lassen. In den drei Hirten-Briefen sollten nur einige kurze Handschreiben von Paulus an Timotheus und Titus frei verwerthet worden sein. Den Brief an die Ephesier liess Ewald gar erst nach der Zerstörung Jerusalems in der Rolle des Paulus geschrieben worden sein. Von den katholischen Briefen erklärte er wenigstens 2 Petri für unächt. Den Johannes der Apokalypse wollte er als Presbyter von dem Apostel Johannes unterscheiden.

Es war freilich eine starke Zumuthung, dass man die geschichtlichen Bücher des N. T. wieder als reine Sammelschriften ansehen, den Paulus mit den Uraposteln wieder brüderlich zusammenstellen sollte. Von der kirchlichen Ueberlieferung erlaubte sich auch Ewald wesentliche Abweichungen. Erklärte doch auch er manche Briefe des N. T. für unächt. Hat Ewald gegen Baur überhaupt einigen Erfolg gehabt, so schien es die conservative Marcus-Hypothese zu sein, welche durch ihn geradezu Mode ward. In dieser Hypothese meinte man den Talisman gegen die Baur'sche Tendenzkritik gefunden zu haben Und doch war es nur ein zurechtgemachter Marcus, welchen man nebst der vermeintlichen Spruchsammlung des Matthäus an die Spitze der Evangelienbildung stellte. Eben diese Grundansicht bildete nun Chr. H. Weisse fort, ohne seine freiere Ansicht über das Johannesevang. aufzugeben. In der Schrift über die Evangelienfrage (1856) stattete er seinen Urmarcus mit allerlei Zuthaten aus[1]). Ihm

---

[1]) Ursprünglich sollte Folgendes bei Marcus gestanden haben: 1) die Reden des Täufers Matth. 3, 7—12. Luc. 3, 7—9, 2) die ausgeführte Gestalt der Versuchungsgeschichte Matth. 4. 3—10. Luc. 4, 3—12, 3) die Bergrede, so weit sie dem Matth. C. 5—7 mit Luc. 6, 20—49 gemeinsam ist, 4) die Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum Matth. 8, 5—10. Luc. 7, 2—10, 5) die Gesandtschaft des Täufers nebst der Rede Jesu Matth. 11, 2—19, 6) manche Stücke aus Matth. 12, 22—32

schloss sich damals H. J. Holtzmann an[1]), dessen Urmarcus ich vollends von einem Urmatthäus kaum unterscheiden konnte[2]), und dessen Urmatthäus (die λόγια des Matthäus) einem Urlucas sehr ähnlich sah. Später hat Holtzmann sich mehr und mehr der Tübinger Schule angeschlossen. Noch mehr gilt dasselbe von J. H. Scholten, einem freisinnigen Kritiker des Johannesevang., bei welchem die Marcushypothese freilich ganz verwickelt und künstlich geworden ist[3]).

Recht eigentlich eingebürgert ward die conservative Marcus-Hypothese in der s. g. Vermittlungstheologie, in deren Händen sie aber ihrer Selbstauflösung entgegengeht. Nicht grösser, sondern geringer an Umfang als unsern Marcus stellte C. Weizsäcker[4]), welcher auch das vierte Evangelium dem Apostel Johannes zu wahren suchte, den Urmarcus dar, so dass er in dem kanonischen Marcus eine Reihe von secundären Zuthaten annahm, die höhere Ursprünglichkeit des Matthäus schon zum guten Theile anerkannte[5]). Noch mehr ist das der Fall bei Bernh. Weiss, nicht bloss einem entschiedenen Verfechter der Aechtheit des Johannesevang., sondern gar einem Vertheidiger der Aechtheit von 2 Petri[6]). Da hört die Apostelschrift des Matthäus schon auf, blosse Reden- oder Spruchsammlung zu sein, wird zu einem wahren Urmatthäus mit Reden und Erzählungen, freilich nicht bloss

---

[1]) Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter, Leipzig 1863.

[2]) In der Abhandlung: die Evangelien und die geschichtliche Gestalt Jesu, Z. f. w. Th. 1863. III, S. 311 f.

[3]) Das älteste Evangelium. Kritische Untersuchung der Zusammensetzung, des wechselseitigen Verhältnisses, des geschichtlichen Werths und des Ursprungs der Evangelien nach Matthäus und Marcus. Aus dem Holländischen — übersetzt von E. R. Redepenning, Elberfeld 1869. Vorher ähnlich J. H. A. Michelsen, het Evangelië van Markus. Th. I. Amsterd. 1867. Vgl. meine Besprechung der Scholten'schen Schrift in Z. f. w. Th. 1870. II, S. 180 f.

[4]) Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwickelung, Gotha 1864.

[5]) Vgl. meine Beleuchtung in der Z. f. w. Th. 1865. II, S. 171 f.

[6]) Die petrinische Frage. Kritische Untersuchungen, theol. Stud. und Krit. 1866. II, S. 255 f.

erst mit dem Täufer Johannes beginnend, sondern auch schon mit der Salbung zu Bethanien (Mt. 26, 6—13) schliessend [1]). Vor diesem Urevangelium des Matthäus muss das Marcusevang., in welchem auch Weiss viel Secundäres findet, schon in die zweite Stelle zurücktreten als die nach der apostolischen Quelle gearbeitete synoptische Grundschrift, welche gegen den kanonischen Matthäus und Lucas, weil dieselben den Urmatthäus immer noch selbständig benutzten, durchaus nicht überall im Vortheile ist. Nur ungefähr zu $^3/_5$ erschien unser Marcus ursprünglicher als Matthäus, welchem Weiss etwa zu $^2/_5$ die höhere Ursprünglichkeit zuerkannte.

Auch bei der ganz rückschrittlichen Theologie, welche der neuern Kritik nicht das geringste Zugeständniss machen, den überlieferten Bestand des NTlichen Schriftkanons selbst gegen das Zeugniss der alten Kirche über seine Unsicherheit und Schwankung behaupten wollte, kam die Marcus-Hypothese zu Ehren. Der Erste, welcher die Aechtheit der NTlichen Schriften ungeschmälert gegen Baur behauptete, war Heinr. W. J. Thiersch [2]). Derselbe hat seine Behauptung auch wenigstens mit Geist und Geschmack ausgeführt [3]), aber doch schon mit der ganz modernen Marcus-Hypothese der neuern Zeit seinen Zoll gezahlt und die kirchliche Ueberlieferung preisgegeben. Zuerst soll ja Marcus in Rom sein Evangelium geschrieben haben (S. 100 f.). Auch das ist modern, dass Jakobus ziemlich ebenso früh seinen Brief geschrieben

---

[1]) Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen erklärt, Berlin 1872, vgl. meine Anzeige in Z. f. w. Th. 1872. IV, S. 587 f.

[2]) Versuch zur Herstellung des historischen Standpuncts für die Kritik der NTlichen Schriften. Eine Streitschrift gegen die Kritiker unserer Tage, Erlangen 1845. Baur antwortete mit der geharnischten Schrift: „Der Kritiker und der Fanatiker, in der Person des Herrn Heinr. W. J. Thiersch, zur Charakteristik der neuesten Theologie“, Stuttgart 1846. Thiersch vertheidigte sich in der Schrift: „Einige Worte über die Aechtheit der NTlichen Schriften und ihre Erweisbarkeit aus der ältern Kirchengeschichte gegenüber den Hypothesen der neuesten Kritiker. Erlangen 1846.

[3]) In dem Buche: „Die Kirche im apostolischen Zeitalter und die Entstehung der NTlichen Schriften“, Frankf. a. M. und Erlangen 1852, 2. Ausg. 1858.

haben soll (S. 106 f.), so dass er nicht entfernt an Bestreitung des Paulus gedacht haben kann. Dann erst soll Paulus seine Briefe geschrieben haben, den Hebräerbrief wenigstens mittelbar durch Barnabas (S. 199 f.). In der letzten Zeit des Paulus schrieb auch Matthäus sein Evangelium (S. 180). Von Rom aus schrieb Petrus 63 und 64 seine beiden Briefe, wahrscheinlich zur Zeit der Zerstörung Jerusalems, Johannes seine Apokalypse (S. 245), später seine drei Briefe und nach dem Evangelium und der Apostelgeschichte des Lucas auch das vierte Evangelium. Da Thiersch auch den Judasbrief nicht preisgegeben haben wird, erhalten wir schon am Ende des ersten Jahrhunderts unser Neues Testament als den Urkanon, welcher am Anfang des zweiten Jahrhunderts wenigstens in den Metropolen, wenn auch nicht in jeder einzelnen Gemeinde, angenommen sein muss (S. 353). So ist das Alte, was die böse Kritik mehr oder weniger anficht, glücklich wieder hergestellt. Aber die Herstellung trägt die Angst vor der Kritik nur zu deutlich zur Schau. Gegen alle kirchliche Ueberlieferung wird Marcus vor Matthäus und Lucas gestellt, um bei den Evangelien die Tendenzkritik abzuwehren. Und damit zwischen den heiligen Schriftstellern ja nicht der mindeste Streit stattfinde, wird Jakobus, gleichfalls ohne alle Ueberlieferung, mit seinem Briefe vor Paulus geborgen, wie es auch manchen Vermittlungstheologen, A. Weiss, W. Beyschlag u. A. beliebt hat.

Wie ein neuer Magus des Nordens stellte uns Rud Friedr. Grau in Königsberg „die Entwickelungsgeschichte des NTlichen Schriftthums in drei Büchern“, Bd. I. II. 1871, dar (s. o. S. 21). Von der heiligen Schrift gelte Hamann's Lieblingswort: πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα; „hier ist alles göttlich und menschlich zugleich“ (I, S. 19). Man habe nun Ernst zu machen mit einer wirklich organischen Auffassung der heiligen Schrift. Zu viel nur habe die gläubige Wissenschaft bei ihrer Vertheidigung des Heiligthums sich auf das Einzelne beschränkt. „Es muss der ganze Lebensstrom und die durchgehende Triebkraft des Gewächses erfasst und in ihren Gesetzen gezeichnet werden, wie sie zuerst das Gras und dann die Aehre und endlich die volle Frucht in der

Aehre keimen, wachsen und reifen lassen." Das Gras sieht man wachsen auf der ersten, kerygmatischen Stufe des NTlichen Schriftthums, nämlich in den drei ersten Evangelien, das des Marcus voran, und der Apostelgeschichte. Die Aehre sieht man emporschiessen auf der zweiten Stufe: in den paulinischen und katholischen Briefen. Da nun die frühesten Sendscheiben des Paulus um einige Jahre früher zu setzen sind, als die frühesten Evangelien (I, S. 63), so schiesst hier also die Aehre eigentlich vor dem Grase empor. Die Frucht sieht man in der Aehre reifen auf der dritten Stufe, in den prophetischen Schriften: Hebräer-Brief, Offenbarung und Evangelium des Johannes. So wird das ganze N. T. in einem neugezimmerten, dreistöckigen Gebäude unter Dach und Fach gebracht, freilich in einem leicht gezimmerten Hause, welches kein Vertrauen erwecken konnte [1]).

Mit Fleiss und eigenthümlichem Scharfsinne hat J. Chr. K. v. Hofmann in Erlangen die Aechtheit aller Schriften des N. T. zu beweisen unternommen [2]). Es wird allerdings die kritische Zugluft der neuern Zeit gründlich abgewehrt, aber doch auch die Ueberlieferung und Kritik der alten Kirche, ja das freie Urtheil Luther's völlig verleugnet, wenn selbst den Brief an die Hebräer Paulus in eigener Person verfasst, die Kirche als eine paulinische Schrift überliefert haben soll. Ein solches Verfahren trägt gar zu offen den modernen Charakter einer grundsätzlichen Reaction, welche nicht einmal den Widerspruch der geschichtlichen Ueberlieferung scheut.

So weit auch die Ergebnisse der kritischen Forschung noch auseinandergehen, und so sehr sie auch im Einzelnen

---

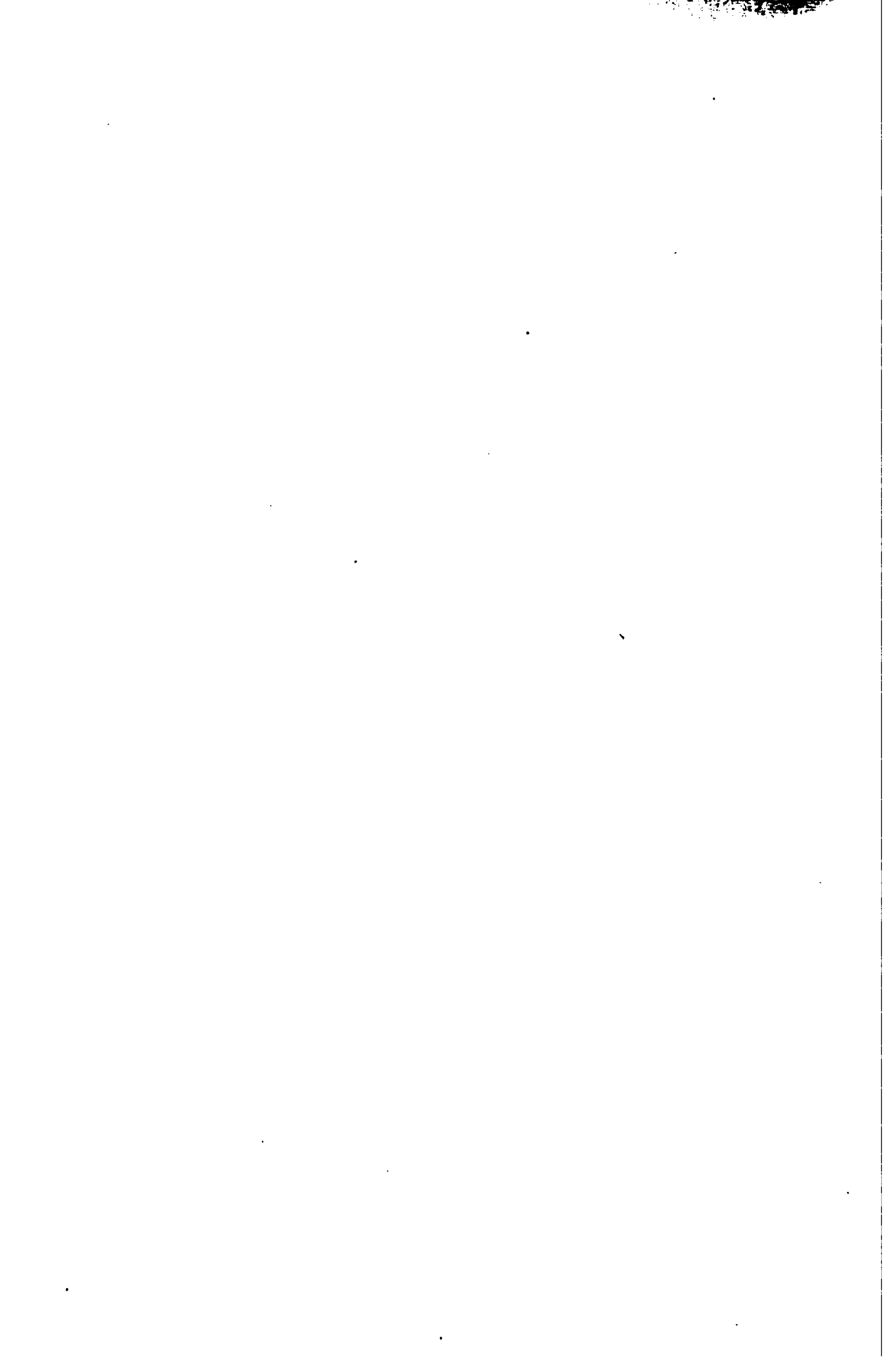
[1]) Vgl. die Anzeige des ersten Bandes von Frz. Overbeck in der Z. f. w. Th. 1872. III, S. 439 f. Von andrer Seite hat man daran Anstoss genommen, dass Grau die Hirtenbriefe nur ihrem Inhalte nach auf Paulus selbst, dagegen in der Gestaltung auf einen Jünger des Paulus zurückgeführt (II, S. 185 f.), die Apokalypse dem Presbyter Johannes zugeschrieben hat (II, S. 363 f.).

[2]) Die heilige Schrift N. T. zusammenhängend untersucht, Th. I (1. 2 Thessal.), Nördlingen 1862, 2. Ausg. 1869. II, 1 (Galaterbr.) 1863, 2. 3 (1. 2 Korinth.) 1864. 1866. III (Römerbrief) 1868. IV, 1 (Ephes.) 1870. 2 (Koloss. und Philem.) 1870. 3 (Philipp.) 1871. V (Hebräerbrief) 1873.

noch der Berichtigung bedürfen mögen: leugnen lässt es sich nun einmal nicht, dass die Kritik innerhalb der protestantischen Theologie ihre Berechtigung errungen und behauptet hat. Vergeblich ist es, der kritischen Forschung den ungeschmälerten Bestand der Ueberlieferung gegenüberstellen zu wollen. Es kann sich nur noch darum handeln, welcher Bestand sich aus freier kritischer Forschung ergiebt. Das alte, von vorn herein rissige Gebäude lässt sich nicht wieder wohnlich machen. Versuchen wir es mit einem gründlichen Neubau!

Zweiter Theil:

Die einzelnen Schriften des Neuen Testaments.



Die Schriften des N. T. sollen von Aposteln und apostolischen Männern verfasst sein. Es fragt sich nur, ob eine gewissenhafte Forschung es gestattet, diese Schriften sämmtlich noch in dem apostolischen Zeitalter unterzubringen, welches, wenn der Apostel Johannes die erste Zeit Trajan's (98—117) noch erlebt hat, ungefähr durch den Ablauf des ersten christlichen Jahrhunderts beschlossen wird. Die ganze Arbeit der neuern Kritik müsste vergeblich gewesen sein, wenn es im N. T. nicht auch Schriften der nachapostolischen Zeit oder des zweiten Jahrhunderts gäbe.

Erster Zeitraum:

Das apostolische Zeitalter.

Bei den Anfängen des NTlichen Schriftthums drängt sich von vorn herein die Frage auf: wer zu demselben den ersten Grund gelegt hat, die Urapostel oder Paulus? Die Zwölfapostel, welche Jesus auserwählte, waren ungelehrte Leute (Apg. 4, 13) und haben das Evangelium zunächst nur mündlich verkündigt. Was sie verkündigten, war die Erscheinung des verheissenen Messias in Jesu von Nazaret, und zwar eine doppelte, eine niedrige in der Vergangenheit, eine herrliche in naher Zukunft. Bis man aber auf der urapostolischen Seite das Bedürfniss fühlen konnte, die vergangene Erscheinung des Herrn auch schriftlich darzulegen, mussten die urapostolischen Gemeinden sich doch erst weiter ausbreiten und mehr und mehr aus Solchen bestehen, welche Jesum selbst weder gesehen

noch gehört hatten[1]). Und nur besondre Zeitverhältnisse konnten einen Urapostel zu schriftlicher Darlegung der zukünftigen Erscheinung des Herrn bewegen. Anders stand es mit Paulus, welcher ebensowohl die Schule der jüdischen Schriftgelehrsamkeit durchgemacht hatte, als auch zum Apostel der Heiden berufen war[2]). Schon früher als eine urapostolische Evangelienschrift ihre vorliegende Gestalt erhalten hatte, früher als eine urapostolische Apokalypse erschienen war, nöthigte den Paulus das Verhältniss zu seinen entlegenen Gemeinden ganz von selbst, Briefe an dieselben zu richten. Die Hauptbriefe des Paulus sind aber keineswegs lediglich aus dieser äussern Veranlassung hervorgegangen, sondern vor allem durch eine innere Veranlassung, durch den Kampf gegen ein unduldsames Judenchristenthum hervorgerufen. Dieser Gegensatz eines mehr oder weniger gesetzlichen Judenchristenthums und des gesetzesfreien Paulinismus wird sich als der geschichtliche Hintergrund der bedeutendsten Briefe des Paulus, ja der Schriften des apostolischen Zeitalters im Ganzen erweisen.

Schon in dem apostolischen Zeitalter sind die drei Schriftgattungen des N. T. begründet worden. Von Paulus stammen

---

[1]) Auch Thiersch, welcher das Marcus-Evangelium als mittelbares Erzeugniss des Apostelfürsten Petrus (Kirche im apost. Zeitalter. S. 103) für die älteste Schrift des ganzen N. T. erklärt, lässt den Petrus erst zwischen 44 und 49 in Rom das Evangelium verkündigen, ehe es nach dem Wunsche seiner römischen Zuhörer von Marcus schriftlich aufgezeichnet ward (vgl. Clemens v. Alex. bei Eusebius K.-G. VI, 14, 6. 7). Aber derselbe Clemens hat unmittelbar vorher (§. 5) die beiden Evangelien mit Genealogieen, des Matthäus und des Lucas, für die ältern erklärt und nicht entfernt an eine so frühe Abfassung des Marcus-Evangelium oder auch nur an ein so frühes Auftreten des Petrus in Rom gedacht. Nur zum Märtyrertode unter Nero wird die römische Anwesenheit des Petrus durch Clemens v. Alex. Strom. VII, 11, 63 p. 869 bezeugt. Auch der Brief des Jakobus, welchen Thiersch (a. a. O. S. 106 f.) für die zweitälteste Schrift des N. T. erklärt, soll doch nicht bloss an die Judenchristen in Palästina, sondern auch an die jüdisch-chrislichen Gemeinden in Syrien, Rom, vielleicht auch Aegypten gerichtet sein (a. a. O. S. 110). Da spielt wieder die frühe römische Reise des Petrus hinein, auf welche gar kein Verlass ist.

[2]) Erst in neuerer Zeit konnte man darauf verfallen, den Jakobus-Brief und 1 Petri den Paulus-Briefen schon vorangehen zu lassen.

die apostolischen Briefe, welche sich auf die Verhältnisse der unmittelbaren Gegenwart beziehen. Von Hause aus urapostolisch sind dagegen die evangelische Darstellung, welche sich der Vergangenheit zuwendet, die erste Erscheinung des Messias beschreibt, und die prophetische Apokalyse, welche sich auf die Zukunft richtet, die zweite Erscheinung des Messias schildert. Wie es sich nun auch mit den urapostolischen Anfängen der Evangelien verhalten möge, in der vorliegenden Gestalt des N. T. hat Paulus mit seinen Briefen den Vortritt.

Erster Abschnitt:

Der Apostel Paulus und seine Briefe.

Paulus hat neben diesem römischen Namen von Anfang an auch den Namen des Königs Saul aus dem Stamme Benjamin geführt. Der Ausdruck Apg. 13, 9 *Σαῦλος ὁ καὶ Παῦλος* ist nicht geeignet, die Meinung zu bestätigen, dass Saulus erst seit der Bekehrung des Proconsuls Sergius Paulus auf Kypros den Paulus-Namen angenommen haben sollte [1]). Wir werden hier nur dieselbe Verbindung eines hebräischen und eines römischen Namens haben, wie bei Johannes Marcus und Jesus Justus Kol. 4, 11. Paulus sagt nicht bloss seine hebräische Abstammung selbst aus (2 Kor. 11, 22. Röm. 9, 3), sondern rechnet sich auch zu dem Stamme Benjamin (Röm. 11, 1. Phil. 3, 4 f., vgl. Testam. XII. Patriarch. Beniamin 11). Er war jedoch kein palästinischer, sondern ein hellenistischer

---

[1]) Schon Origenes Comm. in epi. ad Röm. praefat. (Opp. IV, 460) hat diese Ansicht in Erwägung gezogen. Entschieden trägt dieselbe vor Hieronymus de vir. illustr. 5 (Opp. II, 835), Comm. in epi. ad Philem. (Opp. VII, 746 sq.). Augustinus Confess. VIII, 9 bringt noch den minimus apostolorum 1 Kor. 15, 9 hinzu, an welchen er sich im sermo 315 und im Tract. 8 in epi. Ioan. (Opp. IV, p. 1161) ausschliesslich hält. Jene Ansicht haben Baur (Paulus S. 92 f. der ersten, I, 106 der zweiten Aufl.) und Zeller (Apostelgesch. S. 213) wenigstens dem Verfasser der Apostelgeschichte zugeschrieben.

Jude, wie die Apg. 9, 21. 21, 39. 22, 3 meldet, geboren in Tarsus. Nur ebionitische Gehässigkeit konnte den Paulus zu einem geborenen Hellenen aus Tarsus machen (vgl. Epiphanius Haer. XXX, 16). Und nur eine ganz unsichere Ueberlieferung lässt ihn nicht in Tarsus selbst, sondern noch in Palästina geboren sein [1]). Wenn Paulus trotz seiner Geburt in Tarsus dem Gottesvolke des alten Bundes von Hause aus angehörte, so war er auch trotz seiner kilikischen Herkunft ein Glied des weltherrschenden Volks als geborener römischer Bürger [2]). Von Hause aus war Paulus weniger äusserlich als innerlich begabt. Unansehnlich an Gestalt [3]), war er auch schwäch-

---

[1]) Hieronymus zu Philemon V. 23: aiunt parentes apostoli Pauli de Giscalis regione fuisse Iudaeae, et eos, quum tota provincia Romanâ vastaretur manu, et dispergerentur in orbem Iudaei, in Tarsum urbem Ciliciae fuisse translatos, parentum conditionem apostolum Paulum sequutum. et sic posse stare illud, quod de se ipse testatur: Hebraei sunt, et ego; Israelitae sunt, et ego; semen Abraae sunt, et ego (2 Cor. XI, 22), et rursum alibi: Hebraeus ex Hebraeis (Phil. 3, 5) et cetera, quae illum Iudaeum magis indicant quam Tarsensem. de vir. illustr. c. 5: Paulus apostolus, qui ante Saulus, extra numerum XII apostolorum, de tribu Beniamin et oppido Iudaeae Giscalis fuit, quo a Romanis capto cum parentibus suis Tarsum Ciliciae commigravit. Giskala in Galiläa ward aber erst im jüdischen Kriege unter Titus durch die Römer erobert, vgl. Joseph. bell. iud. IV, 2, 1 sq. Gleichwohl hat Krenkel (Paulus der Apostel der Heiden, 1869, S. 215 f.) diese Ueberlieferung wieder vertheidigt, welche auch Overbeck in der Bearbeitung von de Wette's Commentar zur Apostelgeschichte (1870, S. 370 Anm.) nicht unbedingt verwirft.

[2]) Vgl. Apostelg. 16, 37 f. 22, 25—28. 23, 27. Wie früher Zeller (theol. Jahrbb. 1850, S. 370 f., anders Apostelg. S. 253 f.), so spricht sich jetzt Overbeck (a. a. O. S. 266 f.) über das römische Bürgerrecht des Paulus bedenklich aus.

[3]) Die Apg. 14, 12 lässt den Paulus in Lystra hinter dem ansehnlichen Barnabas, welcher für Zeus gehalten ward, zurückstehen und nur für Hermes gehalten werden. Unansehnlich erscheint Paulus auch in dem gangbaren Bilde, dessen Grundzüge noch aus alter Zeit stammen: Acta Pauli et Theclae c. 2, p. 41 ed. Tischendorf.: *εἶδεν τὸν Παῦλον ἐρχόμενον, ἄνδρα μικρὸν τῷ* (sic) *μεγέθει, ψιλὸν τῇ κεφαλῇ, ἀγκυλον ταῖς κνήμαις, εὐεκτικόν, σύνοφρυν, μικρῶς ἐπίρινον, χάριτος πλήρη*. Pseudo-Lucian Philopatris c. 12, ed. Bipont. IX p. 249: *Γαλιλαῖος ἐνέτυχεν, ἀναφαλαντίας, ἐπίρρινος, εἰς τρίτον οὐρανὸν ἀεροβατήσας* (vgl. 2 Kor. 12, 2 f.). Malalas Chronogr. X, p. 257 ed. Bonn.: *ὑπῆρχε*

lich [1]). Nicht eben besonders beredt [2]), war er um so mehr dem Moses (Exod. 4, 10. 6, 12. 30) verwandt, nur sollte er der Moses einer gesetzesfreien Religion, der Apostel eines Volks der Gläubigen werden. Hochbegabt an Schärfe des Denkens, Entschiedenheit des Willens, Tiefe des Gemüths, konnte er hinreissend wirken und Menschen überreden (Gal. 1, 10. 2 Kor. 5, 11). Bedeutungslos ist es nicht gewesen, dass Paulus nicht, wie die unmittelbaren Jünger Jesu, den niedern Ständen angehörte, sondern der Sohn eines vornehmern, durch das römische Bürgerrecht geadelten Hauses war. Bedeutungslos wird es auch nicht sein, dass er aus Tarsus, einem Sitze griechischer Weltbildung (vgl. Strabo XVI, 5, 13 p. 673), stammte. Aber seine eigentliche Bildung hat Paulus doch nicht in griechischen Schulen [3]), sondern auf der jüdi-

---

δὲ ὁ Παῦλος περιὼν τῇ ἡλικίᾳ κονδοειδής (?), φαλακρός, μιξοπόλιος τὴν κάραν καὶ τὸ γένειον, εὔρινος, ὑπόγλαυκος, σύνοφρυς, λευκόχρους, ἀνθηροπρόσωπος, εὐπώγων, ὑπογελῶντα ἔχων τὸν χαρακτῆρα, φρόνιμος, ἠθικός, εὐόμιλος, γλυκύς, ὑπὸ πνεύματος ἁγίου ἐνθουσιαζόμενος καὶ ἰώμενος.

[1]) Wiederholt sagt Paulus Krankheiten von sich aus, vgl. Gal. 4, 13. 1 Kor. 2, 3, wohl auch 2 Kor. 12, 7 f. Nach dem Vorgange C. Holsten's (Z. f. w. Th. 1861. III, S. 250 f. Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, Rostock 1868, S. 85 f.) hat M. Krenkel in dem Aufsatz: das körperliche Leiden des Paulus, Z. f. w. Th. 1873. II, S. 238 f., das leibliche Uebel des Paulus in epileptischen Zufällen gefunden, hauptsächlich nach Gal. 4, 13 f. Zu dem *σκόλοψ τῇ σαρκὶ* vgl. auch Num. 33, 25 *σκόλοπες ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς ὑμῶν.*

[2]) Vgl. 2 Kor. 10, 10. 11, 6. Nicht beweisend dagegen ist das zweifelhafte Bruchstück des Longinus († 273) bei Fabricius Biblioth. graec. IV. p. 445 ed. Hamburg., Dav. Ruhnken ad Rutil. Lup. de figur. sent. II, 5 p. 88. Hudson sagt in der Vorrede seiner Ausgabe: Longini de rhetoribus testimonium . . . . exstat in praestantissimo codice evangeliorum Bibliothecae Vaticanae Urbinatis sign. num. 2, quod nobiscum communicavit L. A. Zacagnius: *Λογγῖνος ὁ καὶ ῥήτωρ τὴν τῶν μεγάλων ῥητόρων ἀπαρίθμησιν συνέταξεν οὕτως· Κορωνὶς δὲ ἔστω λόγου παντὸς καὶ φρονήματος ἑλληνικοῦ Δημοσθένης, Λυσίας, Αἰσχίνης, Ὑπερείδης, Δείναρχος, Δημοσθένης ὁ κρίθινος, Ἰσοκράτης, Ἀντιφῶν, πρὸς τούτοις Παῦλος ὁ Ταρσεύς, ὅντινα καὶ πρῶτόν φημι προϊστάμενον δόγματος ἀναποδείκτου.*

[3]) Eine gewisse Kenntniss griechischer Schriftsteller, wie des Komikers Menander (1 Kor. 15, 33, vgl., was Tit. 1, 12 aus Epimenides, die Paulus-Rede Apostelg. 17, 28 aus Kleanthes und Aratos anführt), führt noch nicht auf eigentlich griechische Schulbildung.

schen Hochschule zu Jerusalem erhalten. Er selbst erwähnt lediglich seine pharisäische Schulbildung (Gal. 1, 14. Phil. 3, 5) und bezeichnet sich Apg. 23, 6 als einen Pharisäer-Jünger [1]). Nur auf jüdische Schriftgelehrsamkeit geht die Anerkennung des Porcius Festus Apg. 26, 34. Nach Jerusalem, wo wir später (Apg. 23, 16) einen Schwestersohn des Paulus finden, scheint Paulus schon frühe geschickt worden zu sein. Der junge Paulus hat zu den Füssen des Gamaliel, eines Enkels des berühmten R. Hillel, gesessen (Apg. 22, 3. 26, 4, vgl. 7, 58) und ward ganz zu einem jüdischen Rabbinen ausgebildet. Hierher pflegt man auch das Handwerk eines Zeltmachers zu rechnen, welches Paulus erlernt hat [2]). Dass Paulus gar geheiratet haben sollte, ist eine vereinzelte Behauptung im Alterthum, welche freilich noch heutzutage auftaucht [3]). Die Jugend-

---

[1]) Der *υἱὸς Φαρισαίων* wird schwerlich den leiblichen Sohn (und gar Enkel) von Pharisäern, sondern einfach den geistigen Sohn oder Jünger von Pharisäern bedeuten, vgl. Mt. 12, 27. Apg. 3, 25, Philo de confus. ling. §. 29 p. 427, de somniis I, 9 (Opp. I, 628 *ἰατρῶν παῖδες*), dazu meine jüd. Apokalyptik S. 275 Anm. 1.

[2]) Apg. 18, 3, vgl. 20, 34. 1 Thess. 2, 9. 2 Thess. 3, 8. 1 Kor. 4, 12. Der jüdische Religionslehrer sollte unentgeltlich lehren (Sir. 51, 25). Pirke Abot II, 2: Rabban Gamaliel, der Sohn R. Jehuda's des Fürsten, hat gesagt: Das Studium des Gesetzes ist schön, wenn man ein Gewerbe daneben treibt; denn die Beschäftigung mit Beidem macht, dass man der Sünde vergisst, während das Studium im Gesetz, wenn kein andres Geschäft dabei ist, endlich zunichte wird und die Sünde nach sich zieht.

[3]) Den verheirateten Paulus erschloss Clemens v. Alex. Strom. III, 6, 53 p. 453 aus 1 Kor. 9, 5. Diese Ansicht führt Origenes Comm. in epi. ad Rom. init. (Opp. IV, 461 sq.) neben der entgegengesetzten an. Eusebius K.-G. III, 30 theilt dieselbe mit (vgl. Nicephorus K.-G. II, 44). Ignatius interpol. ad Philadelph. c. 4 hat diese Ansicht angenommen, ebenso Luther und Grotius, noch A. Hausrath (NTliche Zeitgeschichte Th. II, Heidelberg 1872, S. 427 f. 679), welcher aus 1 Kor. 7, 8 den Wittwerstand des Paulus herausgebracht hat. Mit Recht bemerkt der s. g. Ambrosiaster, dessen Commentar zu den Paulusbriefen den Werken des Ambrosius angehängt ist, wahrscheinlich der römische Diakonus Hilarius um 350, zu 2 Kor. 11, 2: omnes apostoli, exceptis Ioanne et Paulo, uxores habuerunt. Alte Ebioniten (bei Epiphanius Haer. XXX, 16) sagten dem Paulus nach, dass er, ein reiner Hellene aus Tarsus, nach Jerusalem gegangen sei, sich in die Tochter des (Hohen) Priesters verliebt habe, desshalb ein Proselyt geworden sei und

liebe des Paulus wird aber einzig und allein die Gesetzesreligion gewesen sein.

Was Paulus einmal war, das konnte er nur mit ganzer Seele sein. So ward er denn mehr als viele Altersgenossen ein Eiferer für die väterlichen Ueberlieferungen (Gal. 1, 14). Zu dem Christenthum trat der jugendliche Eiferer anfangs in ein durchaus feindliches Verhältniss. Dass er Jesum persönlich kennen gelernt haben sollte, ist aus 2 Kor. 5, 16 nicht zu erschliessen [1]). Wohl aber bezeichnet Paulus sich selbst als anfänglichen Verfolger der Christen (Gal. 1, 13. 23. 1 Kor. 15, 9. Phil. 3, 6, vgl. 1 Tim. 1, 13). Die Apg. 7, 58. 8, 1 lässt ihn an der Tödtung des Stephanus seine Freude haben, ja gewissermassen theilnehmen, dann noch andre Christen aufspüren (8, 3) und mit Briefen des Hochpriesters nach Damaskus ziehen, um die Christen auch dort zu verfolgen. Auf dem Wege nach Damaskus ist aber jene grosse Umwandlung eingetreten, durch welche Paulus aus einem Verfolger des Christenthums zu seinem eifrigsten Bekenner ward. Die Apg. 9, 3 f. lässt den wuthschnaubenden Christenverfolger durch ein reines Wunder zu einem auserwählten Rüstzeuge Christi bekehrt werden. Der auferstandene Christus erscheint hier dem Saulus so, dass auch dessen Begleiter etwas wahrnehmen [2]), er selbst aber erblindet, bis er nach drei Tagen in Damaskus geheilt wird und sofort in den Synagogen Jesum als Christus verkündigt (9, 1—22). Paulus selbst erwähnt nur eine ein-

---

sich habe beschneiden lassen. Weil er aber das Mädchen nicht bekam, habe er dann gegen Beschneidung, Sabbat und Gesetz geschrieben.

[1]) Wie Olshausen, Ewald (Gesch. der apostol. Zeit. S. 339) u. A. geschlossen haben. Vgl. dagegen meine Bemerkungen in der Z. f. w. Th. 1864, S. 184 f., 1865, S. 259, 1871, S. 113 f., anerkannt von O. Pfleiderer, der Paulinismus, Leipzig 1873, S. 304. Nicht dem Paulus selbst, sondern seinen Gegnern in Korinth kommt das *ἐγνωκέναι κατὰ σάρκα Χριστὸν* zu, was Paulus für im Christenthum bedeutungslos erklärt.

[2]) Die Apg. bleibt sich übrigens nicht gleich. Apg. 9, 7 sagt von den Begleitern: *εἱστήκεισαν ἐνεοί, ἀκούοντες μὲν τῆς φωνῆς, μηδένα δὲ θεωροῦντες.* Anders Apg. 22, 9, wo die Begleiter das Licht schauen, *τὴν δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λαλοῦντός μοι* (zu Paulus), und 26, 14, wo Paulus erst, nachdem er und seine Begleiter niedergefallen sind, eine Stimme vernimmt.

fache Christus-Vision (1 Kor. 9, 1. 15, 8), wie er denn auch sonst Gesichte und Offenbarungen gehabt hat (Gal. 2, 2. 2 Kor. 12, 1 f.). Jene Christus-Vision steht nur insofern über den andern, als Paulus von ihr nicht bloss seine Bekehrung, sondern auch seine apostolische Berufung herleitet. Desshalb ist die Christus-Vision des Paulus schon in alter Zeit streitig geworden. In den judenchristlichen Recognitionen des Clemens (I, 71 sq.) wird die ganze Bekehrung des Paulus dargestellt als die Umwandlung des feindseligen Christenverfolgers zu dem in das Christenthum eingedrungenen Ketzer und Antichrist. Der falsche Clemens der Homilien hat diese Vision, falls sie ein äusserer Vorgang gewesen sein sollte, auf den zürnenden Jesus zurückgeführt, aber als äusseres Ereigniss überhaupt bezweifelt[1]). Eben desshalb — sagen die Kritiker — hat der Verfasser der Apostelgeschichte sich so ernstlich bemüht, die Christus-Erscheinung auf dem Wege nach Damaskus als einen äussern Vorgang zu beglaubigen. Und um so mehr hat die neuere Kritik die Christus-Vision, durch welche Paulus bekehrt und zum Apostel der Heiden berufen ward, als einen innerlichen Vorgang dargestellt[2]). Gegen diese Kritik, welche vor allem das Wunder, den Eingriff einer transcendenten Macht

---

[1]) Clem. Hom. XVII, 19 sagt Petrus zu dem Magier Simon, welcher den Paulus als den falschen Apostel der Heiden und als den Urketzer darstellt: *εἰ μὲν οὖν καὶ σοὶ ὁ Ἰησοῦς ἡμῶν δι' ὁράματος ὀφθεὶς ἐγνώσθη καὶ ὡμίλησεν, ὡς ἀντικειμένῳ ὀργιζόμενος· διὸ δι' ὁραμάτων καὶ ἐνυπνίων ἢ καὶ δι' ἀποκαλύψεων ἔξωθεν οὐσῶν ἐλάλησεν. εἴ τις δὲ δι' ὀπτασίαν πρὸς διδασκαλίαν σοφισθῆναι δύναται; καὶ εἰ μὲν ἐρεῖς Δυνατόν ἐστιν, διὰ τί ὅλῳ ἐνιαυτῷ ἐγρηγορόσιν παραμένων ὡμίλησεν ὁ διδάσκαλος; πῶς δὲ σοὶ καὶ πιστεύσομεν αὐτὸ κἂν ὅτι ὤφθη σοι; πῶς δὲ σοὶ καὶ ὤφθη, ὁπότε αὐτοῦ τὰ ἐναντία τῇ διδασκαλίᾳ φρονεῖς; εἰ δὲ ὑπ' ἐκείνου μιᾶς ὥρας ὀφθεὶς καὶ μαθητευθεὶς ἀπόστολος ἐγένου, τὰς ἐκείνου φωνὰς κήρυσσε κτλ.*

[2]) So C. Holsten, die Christus-Vision des Paulus und die Genesis des paulinischen Evangeliums, Z. f. w. Th. 1861. III, S. 223 f., abgedruckt in dem Buche desselben Verfassers: Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, Altes und Neues, Rostock 1868. S. 65 f., wo (S. 2 f.) eine Einleitung gegen Beyschlag voraufgeschickt wird. Ich selbst habe die Frage behandelt in der Abhandlung: Die Bekehrung und apostolische Berufung des Paulus, Z. f. w. Th. 1864. II. S. 155 f. Dazu vgl. Pfleiderer, Paulinismus S. 1 f.

in das Geistesleben des Paulus abwehren wollte, hat die s. g. gläubige Theologie die leibhaftige Erscheinung des auferstandenen Christus sehr eifrig behauptet[1]. Ein innerer Vorgang ist der Umschlag des feindseligen Christenverfolgers in den auserwählten Apostel des Christenthums auf alle Fälle gewesen. Es fragt sich nur, ob man ausserdem noch ein äusseres Wunder nöthig hat, um diesen Umschwung zu erklären, oder ob die Christus-Vision nur die äussere Form war, in welcher der Umschwung vor sich ging, ähnlich wie der religiöse Genius sich der Heldenjungfrau Frankreichs in der Gestalt der Maria und der Heiligen kundgethan hat.

Paulus hat offenbar — das hat uns Holsten gelehrt — das Christenthum ursprünglich als Lug und Trug angesehen, in dem Kreuzestode Jesu das Gottesurtheil über diesen falschen Messias, in der Versicherung seiner Auferstehung einen schlimmern Betrug als den ersten (Mt. 27, 64) zu erkennen gemeint. Desshalb ging er an die Verfolgung der Christen. Aber die nähere Berührung, in welche er mit den Christen als Verfolger trat, musste sein ursprüngliches Urtheil mehr und mehr erschüttern. Der Eiferer für die Gerechtigkeit des Gesetzes und der Werke nahm bei den Christen den frischen Hauch wahrer Frömmigkeit wahr, den neuen Geist der Demuth und kindlichen Zuversicht zu dem himmlischen Vater. Der Verfolger eines schnöden Trugs musste sich überzeugen, dass wenigstens bei den Gläubigen selbst die Behauptung der Wiedererscheinung Jesu kein Betrug war. Da wird über sein religiöses Gemüth die Angst gekommen sein, dass er in dem Wahne, für Gott gegen die Lüge zu kämpfen, am Ende gegen Gott für den Unglauben gestritten habe. Ist es ein Wunder, wenn dem innerlich kämpfenden Paulus der Messias, welchen er sich oft genug nach dem Bilde Dan. 7, 13 vorgestellt haben wird, als der Gekreuzigte und Auferstandene vor die Seele trat? Wie man einst sprach: „Ist auch Saul unter den Propheten"? so sollte man nun auch den Christenverfolger Saul

---

[1] So Wilibald Beyschlag, die Bekehrung des Paulus mit besonderer Rücksicht auf die Erklärungsversuche von Baur und Holsten, theol. Stud. und Kritik. 1864. II. S. 197 f.

unter den Zeugen Christi bemerken. Ein Paulus konnte kein Halber sein. Sobald er nicht mehr ganz Judaist sein konnte, hörte er auch ganz auf, es zu sein. Seitdem er das Christenthum nicht mehr ganz für Lug und Trug halten konnte, erfasste er es als ganze Wahrheit so vollständig, dass sein judaistischer Anti-Christianismus in einen christlichen Anti-Judaismus umschlug. Durch diesen Umschlag ist Paulus freilich nicht so eine neue Creatur (2 Kor. 5, 17, vgl. Gal. 6, 15) geworden, dass man ein Wunder zu Hülfe nehmen müsste. Die Unvereinbarkeit des Christenthums mit dem Judenthum, welche sein scharfer Geist von vorn herein erkannte, hat er als Bekenner des Christenthums nicht weniger behauptet, wie einst als Verfolger desselben.

Eben desshalb hat Paulus aber von vorn herein eine neue Bahn eingeschlagen. Den neuen Wein des Christenthums goss er nicht mehr in die alten Schläuche des Judenthums, so wenig er auch im Dienste Christi die pharisäische Schule verleugnet hat. Nicht berufen durch den auf Erden weilenden, dem jüdischen Volke angehörenden Christus ging er auch nicht mehr, wie die ältern Apostel, zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel (Mt. 10, 6), sondern zog von vorn herein auf die Strasse der Heiden. Die Bekehrung der Heiden erfasste er als seinen eigenthümlichen Beruf. Um so mehr verkündigte er den gekreuzigten Christus, den Juden ein Aergerniss (1 Kor. 1, 23), selbst den Juden c h r i s t e n eine Thatsache, deren niederschlagender Eindruck durch den Glauben an die Auferweckung und durch die Hoffnung auf die nahe bevorstehende Wiederkunft des Messias in seiner Herrlichkeit ausgeglichen werden musste. Den gekreuzigten Christus fasste er als die Offenbarung eines neuen göttlichen Heilswillens, welcher die Gerechtigkeit des Glaubens für alle Gläubigen, ohne Beschränkung auf das jüdische Gottesvolk, an die Stelle der Gerechtigkeit des Gesetzes und der Werke setzte. Der Beruf eines Apostels der Heiden, welchen er ergriff (Gal. 1, 16. Röm. 1, 5. 11, 13, vgl. 1 Tim. 2, 7. 2 Tim. 1, 11), führte nothwendig auf die Gerechtigkeit des Glaubens und die Berufung aller Menschen zum Heil ohne das Gesetz und seine Werke. Es fragt sich nur, ob Paulus die ganze Tragweite des neuen, von dem der Urapostel abweichenden Weges von

vorn herein übersehen haben, nicht vielmehr Schritt für Schritt zu seinem Antinomismus und Universalismus gekommen sein sollte. Zu einem Apostel der Heiden, als welcher Paulus nun auftrat, gehörte übrigens auch eine gewisse Vertrautheit mit der hellenischen Weltbildung, welche bei einem geborenen Hellenisten und bei dem Sohne eines vornehmen jüdischen Hauses nicht befremden kann. Wo und wann Paulus auch diese Bildung in sich aufgenommen haben möge, in seinen Briefen erscheint er nicht bloss als ein bekehrter, vom Antichristianismus zum Antijudaismus umgeschlagener Pharisäer, sondern verräth auch einen hellenistischen, wenn nicht geradezu alexandrinischen, Anflug. Wie sollte es auch anders sein? Die h. Schrift A. T. benutzt er in der griechisch-alexandrinischen Uebersetzung [1]), auch mit der alexandrinischen Weisheit Salomo's [2]). Die typisch-allegorische Schrifterklärung, welche bei den alexandrinischen Juden zu Hause war, ist dem Paulus nicht fremd (vgl. Gal. 4, 24 f. 1 Kor. 5, 7. 9, 9. 10. 10, 1 f. 2 Kor. 3, 12 f. Röm. 3, 25. 5, 14). Selbst mit griechischer Philosophie bietet er einige Berührung dar [3]).

Den Beruf eines Apostels der Heiden hat Paulus von vorn herein selbständig ergriffen, ohne in irgend eine Ab-

---

1) Nach Emil Friedr. Kautzsch (de Vet. Testamenti locis a Paulo apostolo allegatis, Lips. 1869, p. 109 sq.) würde Paulus von der LXX-Uebersetzung niemals absichtlich abgewichen sein, nur das Buch Iob noch gar nicht in dieser Uebersetzung gekannt haben.

2) Vgl. C. I. Nitzsch, in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben 1850, S. 371. 387, Zeller Griech. Philos. III, 2, S. 232 f. d. 2. Aufl. Das σκῆνος vom menschlichem Leibe 2 Kor. 5, 1 erinnert an Weish. Sal. 9, 15, die Erörterung Röm. 1, 20 f. an Weish. Sal. 13, 1 f., Röm. 13, 1—7 an Weish. Sal. 6, 3 f.

3) In Tarsus war die stoische Philosophie zu Hause. Um so leichter erklärt es sich, dass wir bei Paulus ganz den philosophischen Gebrauch der στοιχεῖα τοῦ κόσμου Gal. 4, 3. 9 (vgl. Kol. 2, 8. 20) wieder finden, vgl. meinen Galater-Brief S. 66 f., Z. f. w. Th. 1858. I, S. 99 f. 1860. II, S. 108. 1866. III, S. 314 f., danach Lipsius paulinische Rechtfertigungslehre S. 83, Baur, Christenthum und christliche Kirche der drei ersten Jahrh. 1. Ausg. S. 49, 2. Ausg. S. 55 f., Bibl. Theol. des N. T. S. 171 f., Holsten Evangelium des Paulus und des Petrus S. 323. Auch eine Präexistenz der Seelen meine ich Röm. 7, 9 nachgewiesen zu haben in der Z. f. w. Th. 1871. II, S. 190 f. 1874. II, S. 169.

hängigkeit von den ältern Aposteln, welche zu den zwölf Stämmen Israels gesandt waren, zu treten (Gal. 1, 16). Für seine Auffassung und Verkündigung des Evangelium erkannte er keine andre Quelle an, als die Offenbarung Jesu Christi (Gal. 1, 12). Von Damaskus ging Paulus zuerst nach Arabia (Nabataea). Dann kehrte er zurück nach Damaskus, wo er vor den Nachstellungen der Juden — so erzählt die Apostelgeschichte 9, 23—25 —, oder, wie 2 Kor. 11, 32. 33 berichtet wird, vor den Nachstellungen eines Ethnarchen des arabischen Königs Aretas durch die Stadtmauer entfliehen musste[1]). Erst nach drei Jahren seit seiner Bekehrung ging Paulus nach Jerusalem, um hier den Kephas zu besuchen, blieb aber bei demselben nur 15 Tage und sah keinen andern Apostel, es sei denn Jakobus den Bruder des Herrn. Den Gemeinden

---

[1]) Holsten hat (Z. f. w. Th. 1874. III, S. 388 f.) zu beweisen versucht, dass 2 Kor. 11, 32. 33 an seiner Stelle nicht ursprünglich sein kann. Aber diese Verse können auch Einleitung zu einer unterdrückten Ausführung des Paulus sein. Unpaulinisch werden sie nicht sein. Leider ergeben sie keine sichere Zeitbestimmung. Früher pflegte man von der Voraussetzung auszugehen, dass Damaskus seit 60 v. Chr. von den Römern in Besitz genommen sei, und nach Heyne erklärte man sich die Herrschaft des Aretas über diese Stadt meist aus dem Kriege des Araber-Fürsten gegen Herodes Antipas, dessen sich dann die Römer annahmen (seit 36 u. Z.), wie wenn Aretas in diesem Kriege Damaskus vorübergehend (37—38) in seinen Besitz gebracht hätte, wovon die Geschichte nichts weiss. Wieseler (Chronologie des apostolischen Zeitalters, Göttingen 1848, S. 167 f.) suchte es wahrscheinlich zu machen, dass Aretas erst seit 38, und zwar in Folge kaiserlicher Gewährung, Damaskus erhalten und bis 43 behalten habe. Auch davon fehlt jede geschichtliche Spur. Becker-Marquardt (Handbuch der römischen Alterthümer III, 1, S. 183 f.) nahm einen fortdauernden arabischen Besitzstand von Damaskus unter römischer Oberhoheit an, Keim (Aretas in Schenkel's Bibel-Lexikon) schlug eine von dem peträischen Könige noch unter römischem Regiment nach eigener Wahl besetzte Vorstandsstelle der Gerichtsbarkeit über die arabische Landsmannschaft in Damaskus vor. Overbeck (a. a. O. S. 132) bemerkt, dass vor der römischen Herrschaft in Syrien die gewöhnlich Aretas genannten Nabatäerkönige Damaskos besassen, die Thatsache aber, dass Damaskus von Anfang an zu der römischen Provinz Syrien geschlagen wurde, sei nicht sicher bezeugt; 2 Kor. 11, 22. 23 führe also zunächst auf den Schluss, dass damals die vorrömischen Verhältnisse in Damaskos noch nicht oder noch nicht ganz aufgehoben waren.

von Judäa blieb er persönlich unbekannt; aber es verbreitete sich das Gerücht von seiner Bekehrung, um deren willen man Gott pries. So berichtet Paulus selbst Gal. 1, 15—24 [1]. Die Apostelgeschichte dagegen zeigt schon hier das Bestreben, die Gegensätze des Urchristenthums so viel als möglich auszugleichen. Den Paulus, welcher doch die Predigt für die Heiden von vorn herein als seinen eigenthümlichen Beruf bezeichnet (Gal. 1, 16), lässt die Apg. 9, 20 f. nur in jüdischen Synagogen und vor Juden auftreten. Seine Reise nach Arabien, welche zu dem Beweise der Unabhängigkeit von den Jerusalemiten gehört, übergeht die Apostelgeschichte ganz, wogegen sie den Paulus zu Jerusalem mit den Aposteln verkehren, auch öffentlich auftreten lässt (9, 27 f.). Da wird die grundsätzliche Eigenthümlichkeit des Paulus als Heidenapostels ganz beseitigt. Andrerseits geht man aber auch zu weit, wenn man den Paulus von vorn herein in einen Gegensatz gegen die judenchristliche Urgemeinde stellen wollte. Paulus ist wohl von Hause aus seinen eigenen Weg gegangen, hat aber doch, wie schon seine Reise nach Jerusalem lehrt, ein gutes Einvernehmen mit der Urgemeinde gesucht, und die judäischen Christen freuten sich anfangs über seine Verkündigung des christlichen Glaubens. Dass die Heidenbekehrung des Paulus zu Zerwürfnissen mit dem Judenchristenthum führen sollte, hat weder Paulus noch die Urgemeinde von vorn herein geahnt. Paulus als Apostel der Heiden hat nicht etwa von vorn herein das Judenchristenthum grundsätzlich bekämpft, und das Judenchristenthum hat gegen den Apostel der Heiden keineswegs von Hause aus eine feindliche Stellung eingenommen.

Paulus erzählt ferner, dass er sich nach dem kurzen Besuche in Jerusalem in die Gegenden von Syrien und Kilikien begab (Gal. 1, 21), und aus Gal. 2, 2. 7 ist zu schliessen, dass er in diesen Ländern, deren Hauptstädte Antiochien und Tarsus waren, für die Bekehrung der Heiden gewirkt hat.

---

[1]) Für das Obige kann ich verweisen auf meine Bearbeitung des Galater-Briefs (1852), auf meine Abhandlungen in der Z. f. w. Th. 1858. I. S. 74 f., 1860. II. S. 101 f., 1866. III. S. 293 f., auch auf die Schrift: Kanon und Kritik des N. T. S. 188 f. und auf Holsten, zum Evangelium des Paulus und des Petrus S. 240 f.

Die Apostelgeschichte lässt ihn zwar über Cäsarea nach Tarsus fliehen (9, 30), aber ohne hier die geringste Thätigkeit von ihm zu berichten. Paulus muss vielmehr erst durch den kyprischen Leviten Barnabas (vgl. Apg. 4, 36) abgeholt werden nach der neugestifteten Gemeinde in Antiochien, welche ganz ohne sein Zuthun grossentheils aus Heiden gebildet ward, dann hier ein Jahr lang wirken[1]). Darauf bringt die Apg. (11, 28—30. 12, 25) den Paulus wieder in Berührung mit der Urgemeinde, da Barnabas und Saulus nach Jerusalem abgesandt werden, um eine Unterstützung zu überbringen. Allein Paulus, welcher doch in dem Berichte Gal. C. 1. 2 sein ganzes Verhältniss zu der Urgemeinde darzulegen hatte, welcher sogar den allwissenden Gott zum Zeugen anruft (Gal. 1, 20), kann eine eigene Reise nach Jerusalem nicht mit Stillschweigen übergangen haben. Diese Reise kann nicht geschichtlich sein[2]). Dagegen lässt sich die erste Bekehrungsreise, welche Barnabas und Paulus zusammen mit Johannes Marcus unternahmen (Apg. 12, 25. 13, 5. 13. 15, 37. 38) in ihrem Apg. C. 13. 14 erzählten Verlaufe an sich wohl vereinigen mit der Wirksamkeit des Paulus in Syrien und Kilikien. Dieselbe geht ja gar nicht hinaus über die angrenzenden Länder: Kypros, Pamphylien, Pisidien, Lykaonien. Bedenklich ist nur, dass die Apostelgeschichte den Paulus auch hier nicht als Heidenapostel von Beruf darstellt. Paulus soll sich ja immer zuerst an die Juden, erst als diese überall das Evangelium verschmähen, an die Heiden gewandt

---

[1]) Das judenchristliche Gegenstück bieten die Recognitionen des römischen Clemens, welche den feindseligen Christenverfolger nach der Damaskus-Reise als den ketzerischen Magier Simon in Cäsarea wieder auftauchen lassen (II, 72 sq.), damit er von hier aus als falscher Apostel in die Heidenwelt ziehe, und zwar gerade nach Antiochien (IV, 15).

[2]) Dass Paulus wirklich nach Jerusalem gekommen sei, was die Apostelgeschichte augenscheinlich voraussetzt, können auch Credner (Einl. I, S. 315), Bleek (Beitr. zur Evangelienkritik S. 55 f.), Neander (AG. I, S. 188 f.), Ebrard und Meyer nicht behaupten. Ewald (Geschichte der apostolischen Zeit. S. 410) setzt freilich die Reise frischweg voraus, und Wieseler (Chronol. der apostolischen Zeit. S. 180 f., Comm. zum Galater-Brief S. 93 f. 590 f.) schaltet zwischen Gal. 1, 18 und 2, 1 gar zwei Reisen nach Jerusalem ein.

haben. Sonst ist es ganz glaublich, dass Paulus von Antiochien, dieser Metropole des jungen Heidenchristenthums, aus eine Reise solcher Art unternommen hat. Marcus trennte sich aber schon in Pamphylien von den Reisenden, doch wohl, weil er mit der gesetzesfreien Verkündigung des Evangelium unter den Heiden nicht ganz einverstanden war, und kehrte zurück nach Jerusalem.

Als Paulus selbst wieder nach Jerusalem kam, hatte er es schon mit ernsten Bedenken gegen sein Evangelium zu thun (Gal. 2, 1—10). Nachdem er seine Wirksamkeit in der Heidenwelt so weit ausgedehnt hatte, musste er das Bedürfniss fühlen, sich mit der Urgemeinde und den Uraposteln zu verständigen und wo möglich die Anerkennung derselben zu erhalten. So ging er denn nach 14 Jahren seit seiner Bekehrung, wohl 51 oder 52 [1]), mit Barnabas und Titus nach

---

[1]) Für die Zeitrechnung bietet erst das Lebensende des Paulus einen Anhalt. Ist derselbe in der neronischen Christenverfolgung 64 umgekommen, vorher zwei Jahre lang in Rom gefangen gewesen (Apg. 28, 30), so wird Paulus im Frühjahr 62 nach Rom gekommen, im Spätherbst 61 von dem eben angetretenen Procurator Porcius Festus zu Schiff nach Rom abgeschickt worden sein (Apg. 27, 1 f.). Porcius Festus starb freilich schon vor dem Pascha 62 (vgl. Josephus Ant. XX, 9, 1), aber was Josephus (b. i. II, 14, 1. Ant. XX, 8, 14. 11) von seiner Amtsführung erzählt, passt gut zu einer kurzen Zeit, etwa seit Sommer 61. Anger (de temporum in Actis apostolorum ratione, Lips. 1833, p. 88 sq.), K. Wieseler, Chronologie der apostolischen Zeit., Göttingen 1848, S. 66 f., Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien und der evangelischen Geschichte, Gotha 1869, S. 322 f., Hofmann (d. h. Schr. N. T. V, S. 14 f.) u. A. lassen den Festus wohl schon im J. 60 angetreten sein. Aber ich bleibe auch jetzt noch, wie in meinem Galater-Briefe S. 207 f., bei der Ansicht von Hug, de Wette und Meyer (Apg. 3. Ausg. S. 20 f.), dass die Abberufung des Felix und der Antritt des Festus erst 61 erfolgte. Die zwei Jahre der Gefangenschaft des Paulus zu Cäsarea unter dem Procurator Felix (Apg. 24, 27) führen also bis zu Pfingsten 59 als der Zeit seiner Gefangennehmung in Jerusalem zurück (vgl. Apg. 20, 16. 21. 27 f.). Da greifen die Hauptbriefe des Paulus ein. In dem vorhergehenden Winter (also 58—59) hat Paulus in Korinth den Römer-Brief geschrieben, im Frühjahr und im Spätherbst 58 unsere beiden Korinthier-Briefe. Die vollen zwei Jahre des vorhergehenden Aufenthalts in Ephesus (Apg. 19, 10) führen mit Einschluss des vorhergehenden Winters auf den Spätherbst 55 als die Zeit der Ankunft in

Jerusalem, legte der Urgemeinde öffentlich, den angesehenen Häuptern derselben privatim (*κατ' ἰδίαν*) das Evangelium dar, welches er unter den Heiden verkündigte (V. 2). Allein ungeachtet dieser Annäherung liess Paulus nicht einmal die Beschneidung seines heidenchristlichen Gefährten Titus erzwingen (V. 3 *ἀλλ' οὐδὲ Τίτος ὁ σὺν ἐμοί, Ἕλλην ὤν, ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι*). Wer hat es versucht, die Beschneidung des Titus zu erzwingen? Doch wohl die Urgemeinde mit ihren hochgeltenden Häuptern. Der Versuch, die Beschneidung des Titus zu erzwingen, ist schon an sich undenkbar, wenn die Mehrheit der Urgemeinde nicht einverstanden war. Hier ist überdiess im Vorhergehenden lediglich von der Urgemeinde und ihren Häuptern die Rede, und eben zu der Annäherung des Paulus (V. 2) bildet diese Abwehr der Beschneidung des Titus (V. 3) einen Gegensatz[1]). Von den extremen Judenchristen, welchen man jenen Beschneidungs-

---

Ephesus, ungefähr auch der Abfassung des Galater-Briefs zurück. In das J. 55 fällt also das Ende der zweiten und der Anfang der dritten Bekehrungsreise (Apg. 18, 22 f.). Die vorhergehende zweite Bekehrungsreise wird ausgefüllt durch den $1^1/_2$jährigen Aufenthalt in Korinth (Apg. 18, 11), wo Paulus im Spätherbst 53 angekommen sein wird, und das vorhergehende Auftreten in Derbe, Lystra, Phrygien, Galatien, Makedonien und Athen, so dass der Anfang dieser zweiten Bekehrungsreise nicht später als in das Frühjahr 53 zu setzen ist. Nicht später als 52 können also die Auftritte in Jerusalem und Antiochien (vgl. Apg. 15, 2 f.) vorgefallen sein. Ist diese Berechnung richtig, so fällt die Bekehrung des Paulus 37 oder 38.

[1]) Hofmann (die heilige Schrift N. T. 2. Ausg. I, S. 81 f.) lässt das *ἀλλὰ* freilich einen ganz andern Gegensatz bilden, nämlich zu einer vermeintlichen Frage V. 2: „ich laufe doch wohl nicht ins Leere oder bin so gelaufen"? Dann hätte V. 3 den Sinn: „Allein anstatt dieses zu behaupten, dachte man nicht einmal daran, meinen Gefährten Titus, einen Hellenen beschneiden, zu lassen". Es steht aber nun einmal nicht da: *κατ' ἰδίαν δὲ τοὺς δοκοῦντας ἐπηρώτησα Μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον; καὶ οὗτοι συνευδόκησάν μοι καὶ οὐδὲ διενοήσαντο Τίτον τὸν σὺν ἐμοί, Ἕλληνα ὄντα περιτεμεῖν.* Uebrigens hat selbst J. H. Scholten (De Ap. Johannes in Klein-Azië, p. 8, Naschrift in Theol. Tijdschr. 1872, p. 327 sq., der Apostel Johannes deutsch übersetzt, Berlin 1872, S. 130) die Bedeutung des *ἀλλὰ* nicht recht gewürdigt, wenn er das Verlangen der Beschneidung des Titus nicht von den Aposteln, sondern nur von den falschen Brüdern ausgegangen sein lässt. Dagegen vgl. auch Holsten (Evangelium des Petrus und Paulus S. 272 f.).

versuch so gern aufbürden möchte, ist erst im Folgenden (V. 4. 5) die Rede, wo Paulus aus der Gesammtheit der Urgemeinde zunächst die nebeneingedrungenen falschen Brüder, die Ultramontanen seiner Zeit, hervorhebt, welche sich eingeschlichen haben, um die christliche Freiheit zu belauern. Um dieser Leute willen (*διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους*) hat Paulus der Urgemeinde, welche die Beschneidung des Titus wünschte, nicht gewillfahrt. Diesen Leuten will er auch nicht einen Augenblick gewichen sein durch die geforderte Unterwerfung, damit die Wahrheit des Evangelium den Heidenchristen erhalten werde. Dann erst kommt Paulus zurück auf die Hochgeltenden, denen er sein gesetzesfreies Evangelium privatim dargelegt hatte (V. 2): „Von denen aber, die da gelten etwas zu sein, welcher Art sie auch einst waren [Jakobus als Bruder des Herrn, Kephas als sein erster, Johannes als einer von den drei ersten Aposteln], verschlägt mir nichts, Menschen-Person (Ansehen) nimmt Gott nicht an; denn zu meiner Darlegung thaten die Hochgeltenden nichts hinzu [1]), sondern im Gegentheil, da sie sahen, dass ich betraut bin mit dem Evangelium der Vorhaut, wie Petrus mit dem der Beschneidung, — denn der, welcher für Petrus gewirkt hat zum Apostelberufe der Beschneidung, wirkte auch für mich in Beziehung auf die Heiden —, und da sie erkannten die mir verliehene Gnade, reichten Jakobus und Kephas und Johannes,

---

[1]) Gal. 2, 6 *ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο.* Wie früher (Galater-Brief S. 57), so halte ich auch jetzt die Erklärung Wieseler's fest, welche von dem *ἀνεθέμην* V. 2 ausgeht. So scheint es mir der Zusammenhang mit dem Folgenden zu erfordern: Man that zu meiner Darlegung nichts hinzu, sondern im Gegentheil (*ἀλλὰ τοὐναντίον*) erkannte mich an. Holsten (Evangelium des Paulus und des Petrus S. 256 f.) will hier vielmehr nach Gal. 1, 16 das Kundthun von etwas Geheimem finden. Wie Paulus bei dem Beginn seiner Heidenpredigt *οὐ προσανέθετο σαρκὶ καὶ αἵματι*, so sollen auch die Säulenapostel in Jerusalem in Bezug auf die Verkündigung unter den Heiden dem Paulus keine Mittheilung gemacht haben. Allein das *ἐμοὶ γὰρ κτλ.* ist keine Begründung von *πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει*, sondern von dem im Sinne behaltenen: „habe ich nichts angenommen". Und das folgende *ἀλλὰ τοὐναντίον* lehrt, dass hier nicht die blosse Fernhaltung ausgesagt, sondern ein positiver Tadel, die Ergänzung einer ungenügenden Vorlage abgelehnt sein muss.

die da gelten Säulen zu sein, Gemeinschaftsrechte (Bruderhände) mir und dem Barnabas, damit wir zu den Heiden, sie zu der Beschneidung (gehen sollten); nur der Armen der Urgemeinde sollten wir gedenken, und eben dieses habe ich mich beeifert zu thun"[1]). Es kam also zu einer Verständigung zwischen Paulus und den Häuptern der Urgemeinde, von welcher Paulus die unduldsamen Judenchristen unterscheidet. Aber wer sieht es dieser Verständigung nicht an, dass sie nur vorläufig und unbestimmt genug war? In dem Verlangen der Beschneidung des Titus, welches Paulus abzuwehren hatte, liegt immer eine Höherschätzung des Evangelium der Beschneidung. Aehnlich, wie in dem alten Rom die Patricier auf die Plebejer herabsahen, betrachteten die beschnittenen Gläubigen die unbeschnittenen. Auf der urapostolischen Seite blieb man dem Evangelium der Vorhaut, trotz allen Händedrücken, so

---

[1]) Die volle Einstimmigkeit des Paulus mit den Uraposteln bringt Hofmann (a. a. O. I, S. 83 f.) durch folgende denkwürdige Uebersetzung von Gal. 2, 1—10 heraus: „Doch nicht einmal der bei mir befindliche Titus wurde als Grieche, der er war, genöthigt, sich beschneiden zu lassen; vielmehr um der nebeneingedrungenen falschen Brüder willen, die nämlich nebenhereingekommen waren, um unserer Freiheit, die wir in Christo haben, aufzulauern, damit sie uns zu Knechten machen, welchen wir, damit die Wahrheit der Heilsbotschaft für euch in Kraft bliebe, auch nicht für einen Augenblick in Unterwürfigkeit gewichen sind; von Seiten derer vielmehr, die dafür galten, Etwas zu sein, was immer sie gewesen sein mögen — es gilt mir gleich, bei Gott hat kein Mensch einen Vorzug; denn an mich haben die in Geltung Stehenden nichts gebracht, sondern im Gegentheil — haben in Folge der Einsicht, dass ich mit der Heisbotschaft der Vorhaut betraut bin, gleichwie Petrus mit der der Beschnittenheit — denn der sich dem Petrus wirkungsfähig gezeigt hat für ein Apostelthum der Beschneidung, hat sich auch mir wirkungsfähig gezeigt für das Völkerthum — und in Folge der Erkenntniss der Gnade, die mir gegeben worden, Jakobus und Kephas und Johannes, die dafür galten, dass sie Säulen seien, mir und dem Barnabas Handschlag der Gemeinschaft gegeben, damit wir für das Völkerthum, sie aber für die Beschnittenheit". So langathmig, ja verschnürt soll Paulus geschrieben haben! Das einfache δὲ V. 4. 6 kann doch nimmermehr heissen: vielmehr. Und weshalb ereifert sich denn Paulus so sehr, dass das Ansehen der Hochgeltenden ihm gleichgültig sei, wenn diese doch, wie Hofmann meint, mit ihm Ein Herz und Eine Seele waren?

fern, dass man mit dem Berufe der Heidenbekehrung auch gar nichts zu thun haben wollte. Paulus und Barnabas mögen immerhin zu den Heiden gehen, die Urapostel wenden sich nach wie vor lediglich an die Beschneidung. Eine Theilung, welche nur so lange aufrecht erhalten werden konnte, als es noch keine gemischten Gemeinden gab, als judenchristliche und heidenchristliche Sitte nicht an einem und demselben Orte zusammenstiessen. Sobald das geschah, musste jene vorläufige Uebereinkunft ähnlich dahinfallen, wie in neuester Zeit die Convention von Gastein, bald genug zusammenfiel und den Krieg der beiden betheiligten Grossmächte zur Folge hatte.

Anders erscheint die Uebereinkunft von Jerusalem freilich in der Apostelgeschichte, welche 15, 1—29 den s. g. Apostelconvent erzählt. Da ist gar nicht mehr die Rede von dem Verlangen der Beschneidung des Titus, welchen die Apostelgeschichte überhaupt nirgends erwähnt [1]), um nicht bittere Erinnerungen an einen Zwiespalt der Apostel hervorzurufen. Da tritt vielmehr Petrus von selbst auf für die Freiheit der Heidenchristen von dem mosaischen Gesetze, und Jakobus unterstützt diesen Vorschlag mit der einzigen Beschränkung, dass die Heidenchristen sich von den äussersten Anstössigkeiten heidnischer Lebensweise enthalten sollen, von den Gräueln der Götzen (Genuss von Götzenopferfleisch), der Hurerei, Ersticktem und vom Blute (V. 20). So wird der Vorschlag zum Beschluss erhoben. Die Apostel, die Presbyter und die Brüder (die Gemeinde von Jerusalem) schreiben an die Heidenchristen von Syrien und Kilikien, dass ihnen nichts auferlegt werden soll ausser dem *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτοῦ καὶ πορνείας* (V. 29). Paulus, welcher

---

[1]) Selbst wenn Apg. 18, 7 *Τίτου Ἰούστου* (ℵC) oder *Τιτίου Ἰούστου* (BD**gr.) zu lesen sein sollte, würde man doch nur einen Titus in Korinth, schwerlich den Einzigen seines Namens erhalten, nicht den bekannten Titus, welchen Wieseler (Galater-Brief S. 573 f.) hier findet, vgl. dagegen meine Bemerkungen in der Z. f. w. Th. 1860, S. 154 f. Freilich nach Friedr. Märcker (Titus Silvanus, Meiningen 1865) war Titus niemand anders als Silvanus (Silas), vgl. auch E. Graf, Titus Silvanus, in Heidenheim's Vierteljahrsschrift für englisch-theologische Forschung und Kritik, Nr. VIII (Gotha 1865), S. 373 f.

in diese Verhandlungen gar nicht eingreift, sondern nur nebst Barnabas Bericht erstattet über die Erfolge in der Heidenwelt (V. 12), nimmt diesen Beschluss der Urgemeinde, welcher doch seinen eigenen Grundsätzen über die Erlaubtheit des Genusses von Götzenopferfleisch (1 Kor. 8, 1 f.) zuwider war, ohne Widerrede an, ja überbringt denselben nach Antiochien. Der Unterschied dieser Darstellung von dem urkundlichen Berichte des Paulus ist unmöglich zu verkennen. Der Unterschied beider Darstellungen ist auch nicht zu beseitigen durch die Annahme Meyer's, dass in der Apostelgeschichte bloss ein statutarisches Interim gegeben sei (wogegen Apg. 15, 28. 20, 25 zeugt), oder Ewald's, dass die Judenchristen in Jerusalem den Apostelbeschluss später in sein reines Gegentheil umgedeutet und die Apostel, welche solche Schwächlinge nicht gewesen sind, mit sich fortgerissen haben, oder Wieseler's, dass Gal. 2, 1 f. erst mit der Reise Apg. 12, 81. 22 zusammenfalle, oder Reithmayr's (Comm. z. Br. an d. Gal., München 1865, S. 525 f.), dass Gal. 2, 3—6 sich auf Vorgänge in Antiochien zurückbeziehe. Der einzige Schlüssel für diese abweichende Darstellung ist die leitende Absicht der Apostelgeschichte, den innern Zwiespalt des apostolischen Zeitalters zu verdecken und die paulinische Heidenkirche zu legitimiren.

Wie die Apostelgeschichte das Verlangen der Beschneidung des Titus, ja den ganzen Titus mit Stillschweigen übergeht, so lässt sie mit gutem Grunde auch den Vorfall in Antiochien Gal. 2, 11—21 aus, wo von ihrem Apostelbeschluss das gerade Gegentheil an den Tag kommt. Das Verhältniss der Judenchristen zu den Heidenchristen, der Judenapostel zu den Heidenaposteln war in Wahrheit noch so wenig geordnet, dass es bei weiterer Berührung in einen feindlichen Zusammenstoss umschlagen konnte. Das geschah, als Kephas nach Antiochien kam. Der freie Geist des Paulus riss ihn anfangs mit sich fort, so dass er sich über die judenchristlichen Vorurtheile hinwegsetzte und mit den christlichen Heiden sogar Tischgemeinschaft hielt. Aber als Leute von Jakobus kamen, brach er die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen plötzlich ab, aus Furcht vor den Gläubigen aus der Beschneidung. Der erste Apostel riss durch sein Beispiel den Barnabas und die übrigen geborenen Juden mit sich fort. Es

war nichts Geringeres, als ein Versuch der Urgemeinde, die Heidenchristen durch eine Art von Excommunication zum Judaismus zu zwingen [1]). Nur Paulus blieb standhaft und hielt dem Kephas sein wankelmüthiges und widerspruchsvolles Benehmen öffentlich vor. Hatte Paulus den Patriciern von Jerusalem schon die Beschneidung des Titus abgeschlagen, so legte der Tribunus plebis christianae in Antiochien mit vollem Nachdruck sein entscheidendes Veto ein. Von diesem Vorfalle hat die Apostelgeschichte nichts wissen wollen. Wollen doch Hofmann (a. a. O. II, 1, S. 21 f.) und Reithmayr (a. a. O. S. 172 f.) dem Paulus noch heute das Wort entziehen, denselben bloss die paar Worte V. 14 gegen Kephas sagen lassen. Aber bei den Judenchristen hat sich die bittere Erinnerung an das Auftreten des Paulus gegen Petrus noch lange erhalten [2]),

---

[1]) Was das durch Aufkündigung der Gemeinschaft unterstützte *ἀναγκάζειν ἰουδαΐζειν* Gal. 2, 14 wirklich auf sich hat, lehrt am besten der Märtyrer Justin, welcher Dial. c. Tr. Iud. c. 47 p. 266 bei den strengen Judenchristen den Fall darstellt, dass sie die Heidenchristen unter Aufkündigung der Gemeinschaft zum gesetzlichen Leben zwingen wollten: *ἐὰν δὲ οἱ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ὑμετέρου πιστεύειν λέγοντες ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστόν, ὦ Τρύφων, ἔλεγον, ἐκ παντὸς κατὰ τὸν διὰ Μωυσέως διαταχθέντα νόμον ἀναγκάζωσι ζῆν τοὺς ἐξ ἐθνῶν πιστεύοντας ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστόν, ἢ μὴ κοινωνεῖν αὐτοῖς τῆς τοιαύτης συνδιαγωγῆς αἱρῶνται, ὁμοίως καὶ τούτους οὐκ ἀποδέχομαι.* Noch den Nazaräern sagt Augustinus c. Faustum Manich. XIX, 18 solche Verkehrtheit nach, ut et gentes cogerent iudaizare. Das Verfahren zu Antiochien war ein Vorspiel solcher kirchlichen Excommunication, wie sie der römische Bischof Victor gegen die quartodecimanische Landeskirche Kleinasiens ausübte, vgl. Eusebius K.-G. V, 24, 9. Die Härte kann man daraus ermessen, dass Paulus 1 Kor. 5, 11 mit offenbar lasterhaften Menschen das Zusammenessen verbietet, wie es hier im Verhältniss zu gläubigen Heidenchristen vermieden wird. Dieselben erschienen den strengen Judenchristen immer noch an und für sich als *ἁμαρτωλοί*.

[2]) Noch nach 161 lässt der falsche Clemens der Homilien (XVII, 19) den Paulus zu dem Magier Simon, welcher die Rolle des Paulus spielt, sagen: *πρὸς γὰρ στερεὰν πέτραν ὄντα με, θεμέλιον ἐκκλησίας ἐναντίος ἀνθέστηκάς μοι. εἰ μὴ ἀντικείμενος ἦς, οὐκ ἂν με διαβάλλων τὸ δι' ἐμοῦ κήρυγμα ἐλοιδόρεις, ἵνα ὃ παρὰ τοῦ κυρίου αὐτὸς παρὼν ἀκήκοα, λέγων μὴ πιστεύωμαι, δηλόνοτι ὡς ἐμοῦ καταγνωσθέντος καὶ ἐμοῦ εὐδοκιμοῦντος* (*ἀδοκίμου ὄντος* emend. Lagarde). *ἢ εἰ κατεγνωσμένον με λέγεις* (Gal. 2, 11), *θεοῦ τοῦ ἀποκαλύψαντός μοι τὸν Χριστὸν κατηγορεῖς καὶ τοῦ ἐπὶ ἀποκαλύψει μακαρίσαντός με καταφέρεις.*

und die Folgen desselben geben sich in der weitern Geschichte des Paulus zu erkennen [1]).

Die zweite Bekehrungsreise, welche Paulus von Antiochien aus im Frühjahr 53 unternommen haben wird, lässt schon von vorn herein eine Folge des antiochenischen Auftritts vermuthen, da Paulus sich nun von Barnabas trennte. Die Apg. 15, 36—39 giebt als den nächsten Grund der Trennung nur die Weigerung des Paulus an, den Johannes Marcus wieder mitzunehmen. Allein schon die Trennung des Marcus von der Begleitung des Paulus und seine Rückkehr nach Jerusalem wird nicht ohne innern Grund geschehen sein. Genug, Paulus trat diese Reise nicht mehr mit Barnabas, welcher sich in Antiochien schwach gezeigt hatte, sondern vielmehr mit Silas (oder Silvanus, wie Paulus selbst sagt) an. Er durchzog nun die in Syrien und Kilikien gestifteten Gemeinden, kam nach Derbe und Lystra und fand hier einen neuen Gefährten an Timotheus, dem Sohne einer gläubigen Jüdin und eines hellenischen Vaters. Die Apostelgeschichte lässt denselben Paulus, welcher in Jerusalem die Beschneidung des Titus so standhaft abwehrte, an Timotheus die Beschneidung selbst vollziehen [2]) und überall die Beobachtung der

---

[1]) Joh. Jos. Ign. v. Döllinger (Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung, Regensburg 1860, S. 65) und Renan (Paulus, autorisirte deutsche Ausgabe, Leipzig 1869, S. 275 f.) lassen den Zwist des Paulus freilich bald wieder vorübergehen. Nach Abreise der Gesandten des Jakobus, behauptet der Letztere, habe Petrus ohne Zweifel wieder angefangen, mit den Heiden zusammenzuessen, wie zuvor. Der sonderbare Wechsel von Heftigkeit und brüderlicher Vereinigung sei ein Zug des jüdischen Charakters. Heftige Menschen verbringen ihr Leben in stetem Streit, ohne je sich zu entzweien, besonders habe der Begriff Ehrensache bei den Juden nie rechten Sinn gehabt. Der Zwist des Petrus und des Paulus habe wohl tiefe Spuren hinterlassen; aber die neuern Kritiker, welche aus gewissen Stellen des Galater-Briefs (wie 2, 11) schliessen, dass der Bruch zwischen Petrus und Paulus vollständig war, sollen sich nicht nur mit der Apostelgeschichte, sondern auch mit andern Stellen des Galater-Briefs in Widerspruch setzen, nämlich mit Gal. 1, 18. 2, 2. Aber diese Stellen beweisen für das Verhältniss nach dem Auftritt in Antiochien auch nicht das Mindeste. Und wer behauptet denn einen vollen Bruch?

[2]) Paulus soll den Timotheus beschnitten haben „um der Juden willen, die da waren in diesen Gegenden“, welche alle wussten, dass

Beschlüsse von Jerusalem einschärfen. Dagegen geht die Apostelgeschichte bei der Reise durch Phrygien und Galatien behutsam hinweg über die Stiftung der galatischen Gemeinden, aus welchen Paulus den eindringenden Judaismus herausgeschlagen hat. Späterhin setzt die Apg. 18, 23 das Bestehen dieser Gemeinden einfach voraus. Den wahren Hergang, dass Paulus krank in Galatien ankam und von den Galatern bereitwillig aufgenommen ward, erfahren wir aus Gal. 4, 13 f. Paulus that aber auch den wichtigen Schritt, dass er nach Europa reiste und in Philippi, Thessalonich, Beröa unter manchen Verfolgungen, namentlich durch die Juden, christliche Gemeinden gründete (Apg. 16, 11 f. 1 Thess. 2, 1 f.). Mit den neugestifteten makedonischen Gemeinden unterhielt er auch in Achaja noch lebhaften Verkehr. Von Athen aus, wo er wenig Anklang fand, schickte Paulus den Timotheus zurück nach Thessalonich, und dieser vereinigte sich erst in Korinth wieder mit dem Apostel. Das ist der genaue Bericht des Paulus selbst (1 Thess. 3, 1 f.), wogegen die Apg. (17, 14 f. 18, 5) den Silas und Timotheus in Beröa zurückbleiben, den Paulus allein nach Athen reisen lässt [1]). Erkrankt und erschöpft kommt Paulus (im Spätherbst 53) nach Korinth (1 Kor. 2, 3). Er hält sich auf bei einem Handwerksgenossen, dem pontischen Juden Aquila, welcher so eben mit seiner Frau Priscilla (oder Prisca, Röm. 16, 3) durch eine Verfügung des K. Claudius (41—54) aus Rom vertrieben war [2]). Als

---

dessen Vater ein Hellene war. Darin erkennt Hofmann (a. a. O. I, S. 139 f., II, 1, S. 232) nicht bloss eine geschichtliche Wahrheit, sondern gar eine Beweisung der christlichen Freiheit. Man wird mit Baur (Paulus 1. Ausg. S. 129, 2. Ausg. I, S. 147 f.), Zeller (Apostelgesch. S. 239 f.), Stap (Etudes historiques et critiques sur les origines du christianisme, Paris 1864, p. 144, ed. II. 1866, p. 145 sq.), Overbeck zu Apg. 16, 1—3 diesen Zug für unglaublich erklären müssen, obwohl ihn selbst O. Pfleiderer (der Paulinismus S. 508) aufrecht zu erhalten versucht hat.

[1]) Die harmonistischen Versuche neuerer Zeit findet man beleuchtet bei Overbeck zu Apg. 17, 14. 15.

[2]) Apg. 18, 1—3. Aquila und Priscilla, deren Bekehrung gar nicht erzählt wird, sind offenbar schon als Christen zu denken. Um so mehr wird hier jene Verfügung zu Grunde liegen, von welcher Sueton Claud. 25 sagt: Iudaeos impulsore Christo assidue tumultuantes Roma expulit,

Paulus seine erfolgreiche Wirksamkeit in Korinth eben beginnt, giebt ihm die Rückkehr des Timotheus Veranlassung, den Verkehr mit der Gemeinde von Thessalonich schriftlich fortzusetzen. So ist wohl noch zu Ende 53 das erste uns erhaltene Schreiben des Paulus entstanden.

Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher.

Thessalonich, bei Strabo II, 4, 4. VII, 7, 4 u. ö. *Θεσσαλονίκεια*, jetzt Salonichi, war in der römischen Provinz Macedonia die Hauptstadt des zweiten Bezirks (Liv. XLV, 29). In der blühenden Handelsstadt gab es auch eine zahlreiche Judenschaft mit einer eigenen Synagoge (Apg. 17, 1). Die Apostelgeschichte lässt den Paulus auch hier zuerst in der jüdischen Synagoge auftreten und einige Juden bekehren. Eine grössere Menge wird jedoch nur von den Heiden bekehrt, und zwar von solchen, welche bereits jüdische Proselyten waren (Apg. 17, 4 *τῶν τε σεβομένων Ἑλλήνων πλῆθος πολύ*, Lachmann freilich *τῶν τε σεβομένων καὶ Ἑλλήνων πλῆθος πολύ*), auchnicht wenige von den vornehmsten Weibern. Die Judenschaft erregt dann einen Aufruhr des Pöbels wider Paulus und Silas, welche bei Nacht nach Beröa fliehen müssen. Aber auch hier lassen die Juden von Thessalonich dem Paulus keine Ruhe, so dass er ihrer rastlosen Verfolgung wieder durch die Flucht entzogen werden muss. Die Christen von Thessalonich schicken ihn an das Meer (Apg. 17, 14 *ἕως*, nicht *ὡς ἐπὶ τὴν θάλασσαν*), während Silas und Timotheus

---

vgl. auch Dio Cassius LX, 6, Tacitus Ann. XII, 52. Leider ist die Zeit jener Verfügung schwerlich noch zu ermitteln. Orosius (Hist. VII, 6) giebt wohl das 9. Jahr des Claudius (49 u. Z.) an, macht aber seine Angabe selbst verdächtig durch Berufung auf Josephus. Wieseler (Chronologie d. apostolischen Zeit. S. 215) räth auf die Jahre 50—55, wahrscheinlich 51 oder 52, Keim (Art. Claudius in Schenkel's Bibellexikon I, 544) auf das Jahr 53.

dort zurückbleiben. Das beröische Geleit führt den Paulus dann nach Athen und kehrt mit dem Auftrage zurück, dass Silas und Timotheus so bald als möglich zu Paulus kommen sollen (Apg. 17, 14. 15). Die Wiedervereinigung des Paulus mit seinen beiden Begleitern erfolgt aber erst in Korinth (Apg. 18, 5). Auf steter Flucht vor den Verfolgungen der makedonischen Juden kommt Paulus in der Apostelgeschichte, nachdem er seine beiden Gefährten in Thessalonich zurückgelassen hat, von dieser Stadt nach Athen.

Dieser Bericht der Apostelgeschichte wird in dem ersten Briefe an die Thessalonicher theils bestätigt, theils auch ergänzt und berichtigt. Paulus erzählt 1 Thess. 2, 2 selbst, wie er zuvor in Philippi Leiden und Misshandlungen erfahren hatte, ehe er nach Thessalonich kam, um hier das Evangelium zu verkündigen unter grossem Kampfe. Die Christengemeinde, welche er begründete, bestand nach 1, 9 aus reinen Heiden, welche sich überhaupt erst von den Götzen zu dem lebendigen und wahrhaftigen Gott wandten. Auf Handelsleute und Handwerker weisen die Ermahnungen 4, 6. 11 hin. Paulus — denn an ihn ist bei dem ἡμεῖς, was den Silvanus und Timotheus einschliesst, schon vor der ausdrücklichen Hervorhebung 2, 18 besonders zu denken — erwähnt auch hier die Arbeit und Mühe, mit welcher er sich zu Thessalonich seinen Lebensunterhalt durch Handwerk verdiente, ohne der Gemeinde daselbst zur Last zu fallen (2, 9). Dieselbe hatte schon bei ihrer Stiftung mit grosser Bedrückung zu kämpfen (1, 6 vgl. 2, 11 παραμυθούμενοι), welche zwar zunächst von den eigenen Stammgenossen, also von den Heiden ausging, aber immerhin von den Juden, welche die Heidenbekehrung überhaupt anfeindeten (2, 16), angestiftet sein mag. Ganz im Einklange mit der Apostelgeschichte lässt auch Paulus 1, 8 das Evangelium von Thessalonich aus weiter in Makedonien und Achaja verbreitet worden sein. Dagegen lässt dieser Brief den Paulus mit Begleitung des Timotheus (wohl auch des Silvanus) nach Athen kommen. Von hier aus schickt Paulus den Timotheus (von Silvanus wird nichts gesagt) nach Thessalonich zurück, und von dieser Sendung ist Timotheus eben wieder zu Paulus zurückgekehrt (3, 1—6).

Aus der dargelegten Zeitlage und Veranlassung lässt sich

der ganze Brief begreifen. Weil die Bedrückung der Christen zu Thessalonich auch nach der Abreise des Apostels fortdauerte, hatte Paulus den Timotheus dahin geschickt, um die junge Gemeinde in solcher Lage zu befestigen und zu bewahren vor Erschütterung durch die äussern Bedrückungen, welche der Apostel ihr schon bei seiner Anwesenheit vorhergesagt hatte (3, 2—5). Derselbe Timotheus hatte nun bei seiner Rückkehr dem Paulus beruhigende Nachrichten über die Zustände jener Gemeinde gebracht (3, 6 f.). Paulus kann sich daher in dem Schreiben über die Christen von Thessalonich rühmlich aussprechen. Dieselben sind bereits ein Vorbild geworden für alle Gläubigen in Makedonien und Achaja, wo das Evangelium von ihnen aus verbreitet ist, ja allenthalben wird ihr Glaube gerühmt (1, 7 f.). Ferner haben sie die Bruderliebe (durch Gastlichkeit u. dergl.) an allen Brüdern in ganz Makedonien ausgeübt (4, 9. 10). Freilich hatte der Glaube der Thessalonicher auch noch seine Mängel (3, 10). Die junge hellenische Christengemeinde ward durch die Erwartung der nahen Wiederkunft Christi eigenthümlich bewegt, wesshalb Paulus 4, 11 (vgl. 5, 14) seine bereits mündlich gegebene Ermahnung wiederholt, die Ruhe zu lieben, den Beruf nicht zu vernachlässigen, das Handwerk zu treiben. Namentlich war es das Schicksal der vor der Wiederkunft des Herrn verstorbenen Christen, was die junge Christengemeinde beunruhigte (4, 13 f.). Der frische Eindruck solcher Nachrichten des Timotheus bei der Rückkehr von Thessalonich hat den Paulus bewogen, anstatt der mündlichen Ansprache, welche ihm versagt war (2, 17 f.), eine schriftliche an die Gemeinde von Thessalonich zu richten. Der Hauptzweck konnte kein andrer sein, als die bedrückte junge Gemeinde, wie zuvor durch die Sendung seines Gehülfen, so jetzt durch einen eigenen Brief in standhaftem Festhalten des angenommenen Glaubens zu bestärken. Auch dadurch macht das Sendschreiben den Eindruck einfacher Wahrheit, dass es das ganze Verhältniss des Apostels zu der Gemeinde in dem ersten Hauptheile (C. 1—3) von seiner ersten Anknüpfung bis zur Gegenwart verfolgt, um dann in dem zweiten Hauptheile (C. 4. 5) zu Ermahnungen und Belehrungen, oder zu der Ausbesserung jener „Mängel des Glaubens" überzugehen.

Dem ersten Briefe an die Thessalonicher hat erst Baur [1]) die Aechtheit abgestritten, denselben sogar für eine Nachbildung des selbst schon unächten zweiten Briefs an diese Gemeinde erklärt [2]). Es hat dem Briefe aber nicht an Vertheidigern gefehlt [3]), und man hat allerdings kein Recht, die Unächtheit zu behaupten.

In der Zuschrift und Danksagung C. 1 ist der eigentliche Inhalt die Erwählung der Thessalonicher, welche sich schon in der Art und Weise ihrer Berufung erwiesen, dann immer mehr bewährt hat. Alles Rühmliche, was von den Thessalonichern gesagt wird, zielt dahin, die Thessalonicher in dem Festhalten des christlichen Glaubens unter allen Bedrückungen zu bestärken [4]). Aus dem Eingange, welchen Paulus in

---

[1]) Paulus 1. Ausg. S. 450 f., 2. Ausg. II, S. 94 f., in der Abhandlung: Die beiden Briefe an die Thessalonicher, ihre Aechtheit und Bedeutung für die Lehre von der Parusie Christi, theol. Jahrbb. 1855. II, S. 141—168 (aufgenommen in die 2. Aufl. des Paulus II, S. 341 f.). Ebenso A. B. van Vries, De beide Brieven aan de Thessalonicensen, Leiden 1865.

[2]) Nach dem Vorgange von Grotius hatte schon Ewald (Jahrbb. der biblischen Wissenschaft III, 1861, S. 249 f., Sendschreiben des Apostels Paulus S. 13 f., Geschichte d. apostolischen Zeit. S. 455 f.), welchem J. C. M. Laurent (theol. Stud. und Kritik 1864. III, S. 497 f., NTliche Studien, S. 49 f.) folgte, den zweiten Thessalonicher-Brief vor dem ersten geschrieben sein lassen, nur unter Voraussetzung der Aechtheit.

[3]) Wilibald Grimm, die Aechtheit der Briefe an die Thessalonicher, gegen D. Baur's Angriffe vertheidigt, theol. Stud. und Kritik 1850. IV, S. 753—816; Gottl. Lünemann, Commentar (in dem Meyer'schen Gesammtwerke) Göttingen 1850, 2. Ausg. 1859, 3. Ausg. 1867; Ewald a. a. O.; R. A. Lipsius über Zweck und Veranlassung des ersten Thessalonicher-Briefs, theol. Stud. und Krit. 1854. IV, S. 905—934; J. C. K. Hofmann (s. o. S. 209, 1); meine Abhandlung: Die beiden Briefe an die Thessalonicher, nach Inhalt und Ursprung, Z. f. w. Th. 1862. III, S. 225 f., dazu weitere Bemerkungen ebend. 1866. III, S. 295 f.; W. C. van Manen Onderzoek naar de Echtheid van Paulus ersten Brief aan de Thessalonicensen, Weesp 1865.

[4]) Baur (Paulus 2. Ausg. II, 98) sagt: „Wie kann denn von Christen einer kaum gestifteten Gemeinde gesagt werden, dass sie Vorbilder geworden seien allen Glaubenden in Makedonien und Achaja, dass der Ruf von ihrer Annahme des Worts des Herrn nicht bloss in Macedonien und Achaja sich verbreitet habe, sondern auch ihr Glaube ἐν παντὶ τόπῳ ἐξελήλυθεν, dass die Leute aller Orten davon erzählen, wie

Thessalonich gefunden hat, hebt er dann 2, 1—12 sein persönliches Auftreten hervor, um den Lesern die Lauterkeit und die Aufopferung seines Verhaltens vor die Seele zu führen. Sie wissen ja selbst, dass sein Eingang bei ihnen nicht erfolglos war. Trotz vorangegangenen Leiden und Misshandlungen in Philippi hat er bei den Thessalonichern das Evangelium freimüthig verkündigt in vielem Kampfe. Denn seine Ansprache geschah nicht aus Verführung[1]) noch aus Unlauterkeit oder in List[2]), sondern wie er geprüft ist von Gott betraut zu werden mit dem Evangelium, so redet er, nicht wie Menschen gefallend (*οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες*), sondern Gott, welcher die Herzen prüft. Weder war er jemals in Schmeichelrede noch in Habsuchtsvorwand, noch suchte er vor Menschen Ehre, obwohl er mit Gewicht hätte auftreten können als Christi Apostel; sondern er war mild unter den Thessalonichern, wie wenn eine Amme ihre Kinder wärmt. So begehrte er ihnen nicht bloss das Evangelium, sondern auch das eigene Leben mitzutheilen, weil sie ihm lieb wurden. Desshalb erinnert er die Thessalonicher an seine Mühe und Arbeit, wie er Tag und Nacht arbeitete, um niemand von ihnen zu beschweren. Sie ruft er nebst Gott zu Zeugen an,

---

sie sich bekehrt und von den Götzen zu Gott gewandt haben" (1, 7 f.)? Allein eine gewisse Höflichkeit, welche den christlichen Gemeinden des Guten so viel als möglich nachsagt (vgl. auch 3, 6. 12, namentlich 4, 1), ist ganz in der Art des Paulus, welchem man nicht umsonst das *ἀνθρώποις ἀρέσκειν* vorgeworfen hat (vgl. 1 Thess. 2, 4 mit Gal. 1, 10 und 1 Kor. 10, 33 *καθὼς κἀγὼ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω*). Solche Ausdrücke dürfen ebenso wenig auf die Goldwage gelegt werden, als Röm. 1, 8 die Aussage, dass der Glaube der römischen Christen verkündigt wird in der ganzen Welt, obwohl Paulus Röm. 15, 20. 21 noch Gegenden voraussetzt, wo Christus überhaupt nicht verkündigt war (vgl. 2 Kor. 10, 16).

[1]) Das *οὐκ ἐκ πλάνης* 2, 3 ist activ vom Truge (wie 2 Thess. 2, 11. Mt. 26, 74) oder von der Verführung (Eph. 4, 14) zu verstehen, nicht mit Lünemann abzuschwächen in: Irrwahn. Paulus will eben kein *πλάνος* (Mt. 27, 63. 2 Joh. V. 7) sein, wie er 2 Kor. 6, 8 selbst sagt: *ὡς πλάνοι καὶ ἀληθεῖς*.

[2]) Nach 2 Kor. 12, 16 musste Paulus mit Rücksicht auf gegnerische Verdächtigungen sagen: *ἀλλὰ ὑπάρχων πανοῦργος δόλῳ ὑμᾶς ἔλαβον*, wie er schon hier sagt *οὐδὲ ἐξ ἀκαθαρσίας οὐδὲ ἐν δόλῳ*.

wie fromm, gerecht und untadelhaft er sich zu ihnen verhielt, wie er einen Jeden von ihnen väterlich ermahnte und tröstete. Paulus wehrt hier die Verdächtigung ab, dass er als ein listiger Irrlehrer in Thessalonich Erfolge erreicht habe. Baur (Paulus 2. Ausg. II, S. 344 f.) fand in solcher Nachrede eine judenchristliche Verdächtigung, und weil von Judenchristen in Thessalonich damals noch nicht die Rede sein konnte, in 2, 3–6 nur einen Nachhall aus 2 Kor. 10—12, wo Paulus seine persönliche Ehre gegen seine judaistischen Gegner retten müsse. Lipsius (a. a. O. S. 910) liess jene Beschuldigungen von reinen Juden ausgegangen sein, wogegen Baur bemerkte, es lasse sich nicht denken, dass Juden als Gegner des Apostels sich mit dem Vorwurf der *πλεονεξία* begnügten. „Sie verwarfen entweder schlechthin das Evangelium als *σκάνδαλον* oder hassten den Apostel vor allem als Apostaten und Gesetzesfeind.“ Allein die Gegner begnügen sich hier ja auch gar nicht mit dem Vorwurfe der Habsucht, stellen den Paulus vielmehr als einen unlautern Irrlehrer dar, welcher mit List Leute fängt. Darin liegt ebensowohl das *σκάνδαλον* des Evangelium als auch die Apostasie des Paulus. Warum sollen nicht schon ungläubige Juden den Paulus auf solche Weise verdächtigt haben? Von Juden hat Paulus fünfmal die gerichtlichen 39 Hiebe erhalten (2 Kor. 11, 24). Auf jüdische Verfolgungen weist der Apostel des gesetzesfreien Christenthums hin Gal. 5, 11 *ἐγὼ δέ, ἀδελφοί, εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω, τί ἔτι διώκομαι; ἄρα κατήργηται τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ.* So werden auch die Juden in Thessalonich nicht gleichgültig zugesehen haben, als Paulus hier eine nicht jüdische Gemeinde des Einen Gottes mit allen Ansprüchen auf die göttlichen Verheissungen begründete. Paulus war den Juden eben desshalb so verhasst, weil er, der frühere Eiferer für die väterlichen Ueberlieferungen, jetzt das Aergerniss eines gekreuzigten Christus verkündigte, welches er früher selbst auszurotten versucht hatte, um so verhasster, da er den christlichen Glauben ohne Gesetz und Gesetzeswerke verkündigte. Weil jüdische Verdächtigungen in Thessalonich denn doch nicht ohne Erfolg gewesen waren, weil es, wie allerdings die Apostelgeschichte, aber gar nicht unwahrscheinlich erzählt, den Juden gelungen war, den heidnischen Pöbel zu allerlei Bedrückungen der

jungen Christengemeinde aufzuwiegeln, erinnert Paulus an die Mühe und Aufopferung, an die väterliche Art seines Auftretens bei der Begründung der Gemeinde.

Eben desshalb, weil Paulus seine Thessalonicher in dem neuen Glauben bestärken will, fährt er 2, 13—16 fort, mit Dank gegen Gott die Thatsache zu erwähnen, dass sie das Wort der Predigt nicht als Menschen-, sondern als Gotteswort aufgenommen haben und in sich wirksam sein lassen. Wegen der Bedrückungen, welche sie erfahren hatten, verweist er sie auf das Vorbild der Christengemeinden in Judäa, deren Nachfolger sie geworden seien. Auch sie haben von den eigenen Volksgenossen zu leiden gehabt, wie jene Gemeinde von den Juden, [14] *καθὼς καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων,* [15] *τῶν καὶ τὸν κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν καὶ τοὺς προφήτας καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων καὶ θεῷ μὴ ἀρεσκόντων καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων,* [16] *κωλυόντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσιν λαλῆσαι ἵνα σωθῶσιν, εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας πάντοτε. ἔφθασεν δὲ ἐπ᾽ αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος.* Diese Stelle hat Baur (a. a. O. II, S. 96 f.) noch mit dem meisten Scheine in Anspruch genommen: Die Vergleichung dieser ebenso sehr den Juden als den Heiden zur Last fallenden Bedrückungen mit den Christenverfolgungen in Judäa sei sehr gesucht und unangemessen für den Apostel, welcher doch sonst die Judenchristen seinen Heidenchristen nie als Muster vorhalte und von jenen Verfolgungen in Judäa nicht reden konnte, ohne an sich selbst als den Haupttheilnehmer an der einzigen, die hier eigentlich in Betracht kommen konnte, zu erinnern. Wie fern liege dem Apostel eine so allgemeine Judenpolemik, dass er die Feindschaft der Juden gegen das Evangelium nicht anders zu bezeichnen wüsste, als durch das bekannte, den Juden von den Heiden schuldgegebene odium generis humani? Man sehe es der ganzen Fassung der Stelle an, dass ihre Quelle nur die Erzählung der Apostelgeschichte sei. Und wovon könne das *ἔφθασεν δὲ ἐπ᾽ αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος* natürlicher verstanden werden, als von dem durch die Zerstörung Jerusalems über die Juden gekommenen Strafgerichte? Allein mit der Urgemeinde in Palästina (welche übrigens nicht bloss ein einziges Mal von den Juden verfolgt ward) war Paulus damals noch nicht so weit auseinander gekommen, als späterhin, seit er

ihre Eingriffe in seine Gemeinden abzuwehren hatte. Trotz dem Auftritt in Antiochien war die Zeit noch nicht ganz vorübergegangen, da die Gemeinden von Judäa wegen des bekehrten Paulus Gott priesen (Gal. 1, 22—24), da Paulus nach Jerusalem zog, um so weit als möglich die Anerkennung seiner Wirksamkeit durch die Urgemeinde zu erreichen (Gal. 2, 1 f.). Auch nach den Kämpfen in Galatien und Korinth hat Paulus noch ein möglichst gutes Einvernehmen mit der Urgemeinde angestrebt, durch eine grosse Liebesgabe dieselbe günstig gegen die Heidenkirche zu stimmen (2 Kor. 9, 13. 14), eine Schuld der gläubigen Heiden gegen die Urgemeinde abzutragen gesucht (Röm. 15, 26 f.). Dass Paulus sich aber über die Juden so ausspricht, erklärt sich vollkommen aus den eben (2, 3—6) berührten Anfeindungen. Die Juden suchten wirklich die christliche Heidenbekehrung zu hindern. Dass aber der Zorn Gottes über sie gekommen zum Ende, braucht nicht auf die Zerstörung Jerusalems bezogen zu werden. Zwar bedeutet *εἰς τέλος* nicht, wie Lünemann erklärt, das Ende des göttlichen Zorns selbst [1]), sondern die Vernichtung der Juden [2]). Aber Paulus schliesst sich hier an das B. Daniel an [3]), und als die völlige Vernichtung der Juden konnte er schon den Verlust ihrer staatlichen Unabhängigkeit, das Joch der heidnischen Herrschaft, welches sie so bitter empfanden, ansehen [4]).

Die Besorgniss des Paulus um seine Thessalonicher drückt sich noch 2, 17—3, 13 aus, wo er seine eigenen Schicksale und Gemüthszustände seit der Abreise von Thessalonich schil-

---

1) Wie im Briefe des Barnabas c. 10 p. 32, 15. 16 *οἵτινες εἰς τέλος εἰσὶν ἀσεβεῖς*, c. 19 p. 60, 6 *εἰς τέλος μισήσεις τὸν πονηρόν*.

2) Vgl. die LXX Jos. 10, 20. 2 Chron. 12, 12. 31, 1, besonders Testam. XII patriarch. Lev. 5 *τοῦ μὴ πατάξαι αὐτοὺς εἰς τέλος*, auch Ps. Sal. 1, 1 *ἐν τῷ θλίβεσθαί με εἰς τέλος*. 2, 5 *ἠτιμήθη εἰς τέλος*.

3) Dan. 8, 19 LXX *ἰδοὺ ἐγὼ ἀπαγγέλλω σοι ἃ ἔσται ἐπ' ἐσχάτου τῆς ὀργῆς τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου*. 11, 36 *καὶ εὐοδωθήσεται ἕως ἂν συντελεσθῇ ἡ ὀργή*.

4) Man bedenke, wie sich, schon ehe Judäa römisches Provinzialland geworden war, die Psalmen Salomo's (um 47 v. Chr.) und der Ezra-Prophet (30 v. Chr.) über die Heidenherrschaft aussprechen (namentlich 4 Ezr. 10, 22. 23).

dert und mit einem Segenswunsche für dieselbe schliesst. Oft genug hat er verlangt, sie wieder zu sehen. Da er selbst zu reisen verhindert ward, hat er ihnen von Athen aus den Timotheus zugeschickt, um sie in ihrer Lage zu befestigen, und er freut sich über die so eben durch Timotheus erhaltenen guten Nachrichten.

In einem natürlichen Fortschritt knüpft der zweite Hauptheil zunächst 4, 1—12 an frühere mündliche Verordnungen solche Ermahnungen an, welche die Heiligung des Wandels in Keuschheit und Redlichkeit, Bruderliebe und Gastfreundlichkeit betreffen, endlich auch die Arbeitsamkeit und den äussern Anstand vor Nichtchristen. Die zuletzt berührte Vernachlässigung der Geschäfte hängt schon zusammen mit der Erwartung eines nahen Endes der bestehenden Verhältnisse bei der Wiederkunft Christi. Daher die ausführliche Erörterung dieser Wiederkunft 4, 13—5, 11. Die Stelle 4, 13 f. ward von Baur (a. a. O. II, S. 99 f.) wieder für die Unächtheit des Briefs geltend gemacht, ist aber ganz unanfechtbar. Paulus will die Thessalonicher beruhigen über das Schicksal der Entschlafenen, damit sie nicht betrübt seien gleich den Uebrigen (den Heiden), welche keine Hoffnung haben. Gott, welcher Jesum von den Todten auferweckt hat, wird auch die entschlafenen Christen[1]) führen mit Jesu, dem auferweckten und wiederkehrenden. Dann versichert Paulus V. 15 *ἐν λόγῳ κυρίου*, d. h. in der Art und Weise eines Herrenworts, als eine wesentlich christliche Wahrheit[2]), dass diejenigen, welche die Wiederkunft Christi erleben werden[3]),

---

[1]) 1 Thess. 4, 14 *τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ* fasse ich gleich *οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ* 4, 16, *οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ* 1 Kor. 15, 18. Alles, auch der Tod, ist ja den Christen durch Christum vermittelt (1 Kor. 8, 6).

[2]) Vgl. 1 Kor. 7, 10. 12. 25. 14, 37. 2 Kor. 11, 17. 13, 3. 5 (für den Ausdruck vgl. 1 Kor. 13, 12 *ἐν αἰνίγματι*, 14, 6 *ἐν ἀποκαλύψει*). Ewald (Jahrbb. der biblischen Wissenschaft II, S. 194 f., Sendschreiben des Paulus S. 48) fand hier ein schriftliches Evangelium.

[3]) 1 Thess. 4, 15 *ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου*. Nur Thiersch (Herstellung S. 85) und Hofmann z. d. St. können es noch leugnen, was sonnenklar vorliegt, dass der Verfasser sich hier zu denjenigen zählt, welche die Wiederkunft Christi noch erleben werden. Selbstverständlich soll der Apostel

den vorher Entschlafenen nicht zuvorkommen. Vielmehr wird der Herr selbst mit einem Befehlsrufe bei eines Erzengels Stimme und Gottes Drommete herabsteigen vom Himmel. Die in Christo Verstorbenen werden zuerst auferstehen, um zusammen mit den Lebenden auf Wolken zur Begegnung mit dem herabkommenden Herrn in die Luft emporgerafft zu werden und dann immer bei dem Herrn zu sein[1]. Diese ganze Erörterung stimmt so wesentlich überein mit 1 Kor. 15, 23 f. 51 f., dass man nur aus beiden, sich gegenseitig ergänzenden Ausführungen eine klare Vorstellung von der eschatologischen Erwartung des Apostels gewinnt. Weit gefehlt, dass diese Stelle der paulinischen Abfassung ungünstig wäre, spricht sie vielmehr für dieselbe. Nur in der Anfangszeit des Christenthums und einer einzelnen Christengemeinde konnte das Schicksal der vor der Wiederkunft Christi verstorbenen Gläubigen die Gemüther so beunruhigen, wie es hier vorausgesetzt wird. Auch die weitere Erörterung 5, 1 f. über die unbestimmte Zeit der Wiederkunft Christi steht ganz auf dem Boden der urchristlichen Eschatologie. Der Tag des Herrn soll ja noch ganz unerwartet, gleich einem Diebe in der Nacht kommen, ohne dass ihm das geringste Vorzeichen voranginge[2]. Alle Nichtgläubigen werden in Frieden und Sicherheit sein, wenn das Verderben jenes Tages sie plötzlich

---

nur diejenigen Lebenden meinen, welche nicht auch noch zuvor wegsterben. Gewiss, aber er zweifelt gar nicht, dass er selbst zu diesen Ausnahmen nicht gehören wird, vgl. V. 17 *ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι*, 1 Kor. 15, 52 *καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα*. Andrerseits hätte auch ein Fälscher nach dem Tode des Paulus so nicht schreiben können.

[1]) Die richtige Erklärung L. Georgii's (theol. Jahrbb. 1845, S. 6 f.), dass die Emporraffung in die Luft nur zur Begegnung mit dem Herrn dient, und dass die Gemeinschaft mit demselben dann auf der Erde stattfindet (vgl. 1 Kor. 15, 23 f.), wird immer noch verworfen von Lünemann, welcher nach falscher Erklärung von 2 Kor. 5, 1 ein Entrücktwerden der Christen in den Himmel annimmt. Auch die höhere Leiblichkeit der Gläubigen kommt ja nach 2 Kor. 5, 2 bei der Wiederkehr Christi vom Himmel auf die Erde herab.

[2]) Es ist hier noch ganz so, wie in dem Kerne des Matthäus-Evangelium (10, 23. 16, 28. 26, 64), ohne dass schon, wie in der vorliegenden Bearbeitung desselben (23, 37 f. 24, 6 f.), die jüdischen Kriege nebst der Zerstörung der heiligen Stadt und des Tempels vorhergingen.

ereilt, wie die Wehen eine Schwangere. Nur für die Gläubigen kommt der Tag des Herrn insofern nicht wie ein Dieb in der Nacht, als sie bereits innerlich Kinder des Lichts und des Tages, geistig wach und nüchtern sein sollen.

Den Schluss bilden besondre Ermahnungen in Beziehung auf die Gemeindeverhältnisse (5, 12—24). Es stimmt ganz zu der geschichtlichen Lage, wenn die junge Gemeinde angehalten wird, die Vorsteher zu achten, die Ordnungslosen (*τοὺς ἀτάκτους*) in ihrer Mitte zurechtzuweisen, die Kleinmüthigen zu trösten, die Schwachen zu unterstützen, auch die Erscheinungen der christlichen Begeisterung, welche hier, wie überall (vgl. Gal. 3, 2. 5), im Gefolge des Christenthums eintraten, nicht zu unterdrücken, die aufkeimende Prophetie nicht zu verachten [1]). Unpaulinisch ist auch die Unterscheidung von *πνεῦμα* und *ψυχή* in dem Menschen nicht [2]). Selbst die dringende Aufforderung, dass der Brief allen Brüdern vorgelesen werde, hat bei der jungen Christengemeinde, deren sämmtliche Glieder Paulus zu bestärken hatte, nichts Befremdliches. Das Verlangen öffentlicher Vorlesung geht nicht hinaus über die Art, wie auch der Apokalyptiker Johannes 1, 3. 22, 18. 19 von der Vorlesung und Heilighaltung seiner Schrift redet.

In dem ganzen Briefe erkennt man die Sprache des Paulus [3]). Es ist kein Grund vorhanden, denselben dem

---

[1]) Auch die Warnung 5, 22 *ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ* hat ihren guten Sinn, weil sie sich auf die schändlichen und verführerischen Schaustellungen des Heidenthums bezieht. Lünemann erklärt, dass man sich „von jeder Art des Bösen" (genauer: von jeder bösen Art) fernhalten soll. Allein *εἶδος* steht offenbar auch hier in der Grundbedeutung: Anblick, Gestalt, vgl. Num. 12, 8 LXX. 2 Kor. 5, 7. Clem. Hom. V, 25. 26. X, 19. XII, 8. XVII, 19. Man vgl. auch Clem. Hom. IV, 19: *φευκτέον δὲ τοὺς τοιούτους μύθους αὐτῶν* (der Hellenen) *καὶ τὰ θέατρα καὶ τὰ βιβλία.* Constitutt. ap. II, 62 p. 94, 2 sq. *φεύγετε δὲ καὶ τὰ ἀπρεπῆ τῶν θεαμάτων, τὰ θέατρά φημι καὶ τὰς ἑλληνικὰς πομπάς.* — — *φευκτέαι δὲ αὐτῶν καὶ αἱ πανηγύρεις καὶ τὰ ἐν αὐταῖς ἐπιτελούμενα παιγνία κτλ.*

[2]) Vgl. meine Schrift über die Glossolalie S. 55 f., Galater-Brief S. 192, dazu die Erörterung in der Z. f. w. Th. 1873. II, S. 163 f., auch Pfleiderer Paulinismus S. 64 f.

[3]) Vgl. 1 Thess. 2, 13 *ἀκοή* mit Gal. 3, 2. Röm. 10, 16; *μήπως* c. Indic. 1 Thess. 3, 5 vgl. Gal. 2, 2; dieselbe Attraction 1 Thess. 2, 1

Paulus abzusprechen. Nicht so bedeutsam, wie andre Briefe, ist derselbe eines Paulus keineswegs unwürdig, vielmehr ein liebenswürdiges Denkmal väterlicher Fürsorge des Apostels für eine junge Christengemeinde, und zwar aus einer Zeit, da Paulus in seinen Gemeinden es noch weniger mit dem christlichen, als vielmehr mit dem ausserchristlichen Judaismus zu thun hatte. Der erste Brief an die Thessalonicher ist ein Beweis, dass Paulus als Heidenapostel keineswegs mit einem gespannten Verhältniss zu der Urgemeinde begonnen hat. Er stellt uns den Paulus noch in seinem ursprünglichen Wirken als Apostel der Heiden dar, wie er noch bloss von den ungläubigen Juden in seiner Wirksamkeit gehindert ward. Der erste Brief an die Thessalonicher hat uns auch nirgends genöthigt, auf den 2. Thessalonicherbrief, welcher uns erst später beschäftigen wird, als die frühere Schrift oder sein Vorbild zurückzugehen, im Gegentheil ganz den Eindruck eines ersten apostolischen Schreibens an die junge Gemeinde gemacht.

Den Schluss der zweiten Bekehrungsreise des Paulus bildet der 1½jährige Aufenthalt zu Korinth. Nach der Rückkehr des Timotheus konnte Paulus hier mit ihm und Silas das Evangelium verkündigen und eine blühende Christengemeinde stiften (vgl. 1 Kor. 3, 6. 10. 4, 15. 9, 1. 2 Kor. 1, 9). Die Apg. 18, 5 f. stellt den Vorgang auch hier so dar, dass Paulus sich zuerst an die Juden wandte und erst in Folge ihrer Unempfänglichkeit zu den Heiden überging. Der Uebergang zu den Heiden wird vermittelt durch einen Proselyten des Judenthums (Titus oder Titius) Justus (18, 7). Von den Juden soll wenigstens der Synagogenvorsteher Krispus (vgl. 1 Kor. 1, 14) mit seinem ganzen Hause gläubig geworden sein

---

wie in Röm. 7, 21. Unpaulinisch, aber der Apg. (14, 1. 16, 6. 32. 18, 9) gemäss fand Baur (a. a. O. 2. Ausg. II, S. 97) 1 Thess. 2, 16 *τοῖς ἔθνεσιν λαλῆσαι ἵνα σωθῶσιν*. Das ist aber nicht anders, wie wenn sonst öfter der Inhalt eines Gebets oder einer Ermahnung als Zweck ausgedrückt wird (1 Thess. 3, 10. 4, 1. 1 Kor. 14, 13. 1 Joh. 3, 11).

(Apg. 18, 8). Sonst sind es auch nach der Apostelgeschichte viele (heidnische) Korinthier, welche glauben und sich taufen lassen. Von Paulus selbst erhalten wir die genauere Kunde, dass der Erstling seiner ganzen Bekehrungsthätigkeit in Achaja Stephanas mit seinem Hause war (1 Kor. 16, 15 vgl. 1, 16), und dass der Apostel ausser dieser Familie noch den Krispus und den Gajus selbst getauft hat (1 Kor. 1, 14). Ferner erfahren wir, dass Paulus hier Unterstützungen von den Gemeinden Makedoniens (2 Kor. 11, 9), namentlich von Philippi (Phil. 4, 15 f.) erhielt. Nach $1^1/_2$jährigem Aufenthalt in Korinth (also im Frühjahr 55) lässt die Apg. (18, 12 f. den Paulus wieder von den Juden angefeindet werden. Dieselben stellen ihn vor das Tribunal des Proconsuls von Achaja, Junius Annäus Gallio, eines Bruders des Philosophen L. Annäus Seneca. Dieser weist jedoch die Anklage ab, und das Volk misshandelt den Synagogenvorsteher Sosthenes. Nachdem Paulus sich in Kenchreä wegen eines Gelübdes das Haupt geschoren, schifft er mit Aquila und Priscilla nach Ephesus, um dann zu einem Feste nach Jerusalem zu reisen[1]). So reist er über Cäsarea und Jerusalem zurück nach Antiochien, von wo er ausgegangen war (Apg. 18, 18—22). Das grosse Ergebniss dieser Reise war die Begründung des gesetzesfreien Christenthums auf dem klassischen Boden von Makedonien und Achaja.

Nach kurzem Aufenthalt in Antiochien trat Paulus (noch im Spätherbst 55) seine dritte Bekehrungsreise an. Die Apg. (18, 23) erzählt kurz, dass Paulus durch Galatien und Phrygien, wo er die Christengemeinden befestigte, nach Ephesus kam und sich hier über zwei Jahre lang aufhielt (Apg. 19, 1. 10). Ueber die wichtigen Vorgänge, welche wir durch Paulus

---

[1]) Apg. 18, 21: *ἀλλὰ ἀπετάξατο αὐτοῖς εἰπών Δεῖ με πάντως τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα.* Den gar zu judaistischen, aber für die Apostelgeschichte bezeichnenden Zug lassen ℵBE, die meisten lateinischen Handschriften und Tischendorf aus. Allein die Worte werden gefordert durch *ἀναβὰς* V. 22, verbürgt durch DGH und die meisten Handschriften, beide Syrer und mit Recht anerkannt von Bleek, Meyer, Zeller (Apg. S. 302), Wieseler (Chronologie d. apostolischen Zeit. S. 47, Galater-Brief S. 556), Ewald (apostolische Zeit. S. 465), Renan (Paulus S. 261 f.), Overbeck z. d. St.

selbst erfahren, geht die Apostelgeschichte stillschweigend hinweg. Als Paulus die von ihm gestifteten galatischen Gemeinden, welche ihn bei seiner ersten Anwesenheit so freudig aufgenommen hatten (Gal. 4, 13—15), zum zweitenmal besuchte, war in sein Verhältniss zu denselben bereits ein Missklang gekommen, und zwar in Folge judenchristlicher Bearbeitungen, welche in den Wirkungskreis des Heidenapostels eingedrungen waren. Hofmann (a. a. O. II, 1, S. 230 f.) stellt diese Thatsache wohl in Abrede. Aber Paulus war doch schon genöthigt, die Galater vor der Annahme eines andern, judenchristlichen Evangelium (Gal. 1, 9) und der Beschneidung (Gal. 5, 3, vgl. auch 3, 1) zu warnen, so dass er späterhin glauben konnte, eben durch diese Ansprache sich die Gemüther entfremdet zu haben (Gal. 4, 16). Freilich nahmen die Galater ihn noch ehrenvoll auf (Gal. 4, 12. 18), und Paulus konnte mit der Ueberzeugung abreisen, sie befestigt zu haben. Allein bald sollte er erfahren, dass es judaistischen Sendlingen wirklich gelang, die galatischen Gemeinden von ihrem guten Laufe (Gal. 5, 7) abzuwenden, zur Annahme des judaistischen Christenthums zu verleiten. In dem frischen Eindrucke dieser Nachricht hat Paulus (wohl zu Ende 55) in Ephesus oder auf dem Wege dahin den Brief an die Galater geschrieben.

Der Brief des Paulus an die Galater.

Der Brief an die Galater konnte schon dem Marcion, welchem Tertullian (adv. Marcion. V, 2) in dieser Hinsicht nicht widerspricht, als die principalis adversus iudaismum epistola gelten. In der That stellt uns dieser Brief den Paulus in der ganzen Hitze des Kampfs gegen das in seine Pflanzungen eindringende Judenchristenthum dar, aber auch in der ersten Hitze, so dass dieser Kampf, selbst nach dem Vorspiele in Antiochien (s. o. S. 232 f.), noch als etwas Neues erscheint [1]).

[1]) Vgl. meine Schrift: Der Galater-Brief, übersetzt, in seinen geschichtlichen Beziehungen untersucht und erklärt, Leipzig 1852, dazu

Die Galater, an welche Paulus schrieb, galten bisher als Einwohner der asiatischen Landschaft Galatia oder Gallograecia. Dieselbe hatte ihren Namen erhalten durch die s. g. *Γαλάται* (oder *Κελτοί*), d. h. germanisch-keltische Völkerstämme [1]), welche im 3. Jahrh. v. C. unter Leonorius (Leonhard) und Lutarius (Lothar) über Thrakien nach Asien gezogen waren (Liv. XXXVIII, 16). Für geleistete Kriegsdienste hatten sie von dem bithynischen Könige ein Gebiet am Halys erhalten, welches sie durch kriegerische Züge erweiterten. Dieses tapfere Volk ward zwar 189 v. C. der römischen Herrschaft unterworfen, behielt aber seine eigenen Tetrarchen, welche später, wie der durch eine Rede Cicero's bekannte Deiotarus, den Königstitel führten. Der letzte König Amyntas erhielt durch die römischen Machthaber noch Pisidien und Theile von Lykaonien (ohne Ikonion) und von Pamphylien, das s. g. Neu-Galatien. Nach dessen Ermordung (26 v. C.) kam Galatien in dieser Erweiterung unter die unmittelbare Verwaltung eines römischen Proprätors (in Ankyra). Desshalb hat man in neuerer Zeit auch die Galater des Paulus in Neu-Galatien gesucht [2]). Aber dass Paulus als Galater

---

die weitern Erörterungen in der Z. f. w. Th. 1860. III, S. 206 f. 1866. III, S. 301 f.

[1]) Vgl. Wieseler Comm. über den Brief Pauli an die Galater, Göttingen 1859, S. 521 f. Der Name *Γαλάται* führt noch keineswegs auf einen rein keltischen Ursprung, wie auch ich früher nach Dieffenbach (Celtica II, 1, 7 f.) und Rettberg (Kirchengesch. Deutschl. I, S. 19) behauptet habe (Galater-Brief S. 17 f.), obgleich noch Friedr. Sieffert (Galatien und seine ersten Christengemeinden, Zeitschrift für historische Theologie 1871. III, S. 257 f.) diese Ansicht vertreten hat. Die Unterscheidung der Germanen von den Kelten ist erst seit dem letzten vorchristlichen Jahrh. (bei Posidonius, Cicero, besonders Cäsar) aufgekommen. Die galatischen Namen (Leonorius, Lutarius, Deiotarus = Dietrich) sind deutsch. Hieronymus (Prolog. in librum II. Comm. in epi. ad. Gal., Opp. VII, 429. 430) bezeugt, dass die Galater noch fast dieselbe Sprache redeten, welche bei den Trevirern üblich war. Die Trevirer waren aber germanischen Stammes, vgl. Tacitus German. 28, Strabo IV, 4 p. 114.

[2]) So Mynster, kleine theologische Schriften, Kopenhagen 1825, S. 58 f., C. W. Niemeyer de tempore, quo epi. ad Gal. conscripta sit, Hal. 1827, H. E. G. Paulus in den Heidelberger Jahrbb. 1827, S. 636 f., des Apostel Paulus Lehrbriefe an die Galater und Römer, Heidelb. 1831,

ohne weiteres (Gal. 1, 2. 3, 1. 1 Kor. 16, 1) die Neu-Galater in dem pisidischen Antiochien, Ikonion, Lystra und Derbe, also in den auf der ersten Bekehrungsreise (Apg. C. 13. 14) begründeten Gemeinden bezeichnet haben sollte, ist, ganz abgesehen von der fraglichen Zugehörigkeit von Ikonion, gerade so, wie wenn jemand heutzutage eine Schrift „an die Preussen" richten und Schleswig-Holsteiner, Hannoveraner, Kurhessen, Nassauer meinen wollte[1]). Auch die Apg. (16, 1. 2. 6) unter-

---

S. 25 f. H. Boettger Beiträge z. hist.-krit. Einleitung in d. paul. Briefe, I. Gött. 1837, wogegen L. J. Rückert in seinem Magazin für Exeg. und Theol. I, 1, Leipz. 1837, S. 97 f. mit guten Gründen stritt. Gleichwohl ist jene Ansicht wieder vertreten worden durch Thiersch (K. im apost. Zeit. S. 124), Renan (Paulus S. 91 f.), A. Hausrath (NTliche Zeitgeschichte Th. II, Heidelb. 1872, S. 528 f.

[1]) Hausrath sagt wohl: „Nähme man dennoch an, Paulus habe die galatischen Gemeinden bei der Apg. 16, 6 berichteten Wanderung durch den Galaticus gegründet, so würde sein erneuter Besuch bei den Galatern ins Jahr 56 [besser 55] fallen, und der Galater-Brief erst in dieses Jahr zu setzen sein. Im Jahr 56 [ich sage 55] aber war Paulus laut 18, 22 bereits dreimal in Jerusalem gewesen, während er nach der ausdrücklichen Versicherung des Galater-Briefs diesen schrieb, als er erst zweimal seit seiner Bekehrung die Jerusalemiten gesehen hatte. Wer also den Galater-Brief auf die Γαλ. χώρα bezieht, muss die Act. 18, 23 erzählte Reise nach Jerusalem streichen, da der Galater-Brief nichts von ihr weiss. [Geschichtlich lässt sich diese Reise ebenso gut streichen, als die Apg. 11, 30. 12, 25 erzählte.] — Ein ähnlicher chronologischer Grund ist Gal. 2, 5 zu entnehmen. Bei dem Streit über die Beschneidung vor der zweiten Missionsreise bestehen die galatischen Gemeinden schon, denn Paulus wich den pharisäischen Christen auch nicht eine Stunde, ἵνα ἡ ἀλήθεια τ. εὐαγ. διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς [d. h. bei den Heidenchristen überhaupt]. Nach dem Galaticus aber kam Paulus erst nach dem Streit zu Jerusalem. Dafür, dass die Galater die Gemeinden der s. g. ersten Missionsreise seien, sprechen aber auch innere Gründe. Der Inhalt des Galater-Briefs selbst deutet entschieden auf die Gemeinden der Provinz Galatia, die Paulus auf der s. g. ersten Missionsreise besucht hatte. Das ganze Thema des Briefs dreht sich um eben den Streit, der in Betreff der auf der ersten Missionsreise von Paulus und Barnabas bekehrten Heiden ausgebrochen war. An die Bekehrungen der ersten Reise knüpfte sich nämlich der Streit über die Beschneidung. [Allein für die Galater war die Streitfrage über Beschneidung und Gesetzlichkeit, wie Gal. 1, 6 f. 3, 1 f. 4, 21 f. 5, 2 f. lehren, offenbar ganz neu.] — Ferner setzt der Brief die Bekanntschaft der Adressaten mit Barnabas voraus, denn der Apostel berichtet den Lesern, wie es gekommen sei, dass er sich mit Barnabas überworfen

scheidet das galatische Land von Derbe und Lystra in Lykaonien (14, 6).

In dem eigentlichen Galatien wird Paulus also bei seiner Durchreise (53) christliche Gemeinden gegründet haben (Gal. 4, 13—15. 19), und zwar nicht bloss hauptsächlich, sondern wahrscheinlich allein aus bekehrten Heiden (vgl. Gal. 3, 3. 4, 8 f. 5, 2. 3. 6, 12). Für die Annahme eines jüdischen Grundstammes dieser Gemeinde hat man sich vergeblich berufen auf Gal. 3, 2 f., wo V. 3 gerade das Gegentheil lehrt, oder auf Gal. 3, 13. 14, wo Paulus seine Leser vielmehr als Heidenchristen andeutet (vgl. 1 Thess. 2, 15), oder auf Gal. 3, 22 f., wo Paulus die Gesetzesreligion nur in höchster Allgemeinheit

---

habe. Die Reise durch die galatische Landschaft Act. 16, 6 fand aber erst nach der Trennung des Barnabas von Paulus statt, während er in Südgalatien mit Barnabas gewirkt hatte. Diese angeblichen Christen in der *Γαλ. χώρα* hätten also Barnabas gar nicht gekannt, und man sieht nicht ein, warum ihnen dann Paulus mittheilt, auch Barnabas habe sich von der Heuchelei der Judenchristen abwendig machen lassen. [Kommt es dem Paulus nicht vor allem auf sein Verhältniss zu Kephas an? Erwähnt er den Barnabas nicht bloss, um die Höhe der Gefahr in Antiochien zu bezeichnen? Von Barnabas schreibt er ja auch den mit demselben ganz unbekannten Korinthiern 1 Kor. 9, 6.] Auch ist es eine sehr unwahrscheinliche Unterstellung, dass etwaige Gemeinden im Galaticus, jenseits des asiatischen Hochlandes, in einem so regen Verkehr mit Antiochien und Jerusalem sollen gestanden haben, wie der Galater-Brief voraussetzt, während auf den Handelsstrassen von Attalia und Perge ein derartiger Verkehr zwischen den lykaonischen Städten und den beiden Metropolen sich weit eher erklären lässt. [Von einem besondern Verkehr mit Jerusalem und Antiochien ist gar nicht die Rede, wohl aber waren diese Städte die beiden Metropolen des jüdischen und des heidnischen Christenthums.] Endlich aber ist es an sich nicht räthlich, ein Document von solcher Wichtigkeit, wie der Galater-Brief, der die Adressaten als das Streitobject der ganzen Kirche zeigt, auf eine lediglich unbekannte Grösse zu beziehen. Gemeinden, die zu einer solchen Fehde Anlass gegeben, konnten dem Gedächtniss der Kirche nicht in solcher Weise entfallen, dass auch lediglich keine Erinnerung an sie übrig blieb, wie das mit den unbekannten Gemeinschaften im Galaticus gewesen wäre". Dass an die galatischen Wirren wohl eine Erinnerung übrig blieb, sehen wir aus der Scheu, mit welcher die Apg. 16, 6. 18, 23 über dieses Noli me tangere hinweggeht. Auch dass die Urheber der galatischen Wirren in Galatien selbst ansässig gewesen ein sollten (a. a. O. S. 570), stimmt nicht zu Gal. 3, 1. 5, 7. 9. 10.

(wie 1 Kor. 10, 1 f. Röm. 3, 19. 11, 32) auffasst. Am allerwenigsten sollte man sich auf Gal. 4, 9. 10 berufen, wo die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* namentlich das vorchristliche Heidenthum in sich schliessen. Auch 1 Petr. 1, 1 beweist nichts, weil die *διασπορά*, welche hier auch in Galatien vorausgesetzt wird, recht gut ganz heidenchristliche Gemeinden bedeuten kann. Juden gab es in Galatien, wie überall. Aber die Christengemeinden Galatiens sind, wie nach Schneckenburger (Zweck der Apg. S. 102), Rückert, Baur (Paulus 1. Ausg. S. 252 f., 2. Ausg. 1, S. 281) und mir (Galaterbrief S. 27 f.) auch Hofmann (a. a. O. II, 1, S. 229 f.) anerkannt hat, von Hause aus heidenchristlich gewesen. Judaistische Grundsätze können also erst von aussen nach Galatien gekommen sein.

Die judaistischen Sendlinge, welche in Galatien auftraten, haben bald nach der zweiten Anwesenheit des Paulus ihren Zweck beinahe erreicht. Den Galatern hatten sie ein „andres Evangelium", d. h. ein judaistisches Christenthum, eingeredet (1, 8. 9). Dasselbe beruhte auf der Oberhoheit der Urapostel, der hochgeltenden „Säulen" (2, 6. 9) und bestand in einer Verpflichtung zum Kerne des mosaischen Gesetzes. Den Paulus liessen die Judaisten wohl immer noch als Diener Christi gelten, aber sie stellten ihn doch schon als eine Art von kirchlichem Demagogen dar [1]). Hatte Paulus nun auch die Galater durch seine Ueberredungskünste gewonnen, so suchte man hier die Beschneidung unter dem Vorgeben einzuführen, dass er selbst sie noch predige [2]). So gab man

---

[1]) Gal. 1, 10 *ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους πείθομεν ἢ τὸν θεόν; ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν; εἰ ἔτι ἀνθρώποις ἤρεσκον, Χριστοῦ δοῦλος οὐκ ἂν ἤμην.* Das *ἀνθρώπους πείθειν*, was Paulus von sich ablehnt, kann ich nicht mehr, wie einst in der Z. f. w. Th. 1860, S. 215, mit Holsten (Evangelium des Paulus und Petrus S. 331 f.) von einer judaistischen Empfehlung der Urapostel, sondern nur von einer dem Paulus vorgeworfenen Ueberredungskunst verstehen. Dafür entscheidet derselbe Vorwurf 2 Kor. 5, 11, vgl. 1 Kor. 2, 4. Hierher gehört es auch, wenn Paulus Gal. 5, 8 von einer *πεισμονή* oder Ueberredungskunst seiner Gegner mit Bitterkeit redet (vgl. meinen Galater-Brief S. 187 f.). Den Vorwurf der Menschengefälligkeit und Schmeichelei hatten schon ausserchristliche Juden dem Paulus gemacht, 1 Thess. 2, 4 f.

[2]) Gal. 5, 11. Ein Gegenstück ist es, wenn Petrus in dem Briefe an Jakobus vor den clementinischen Homilien c. 2 p. 3, 23 sq. klagt,

sich den Anschein, als beeifere man sich um die Galater (4, 17), und als wolle man sie zunächst durch die Wohlthat der Beschneidung beglücken (5, 2. 12. 6, 12), ohne dass man schon die Forderung einer Verpflichtung zum ganzen mosaischen Gesetze offen ausgesprochen hätte (vgl. 5, 3). Es waren *οἱ περιτεμνόμενοι*, die Beschneidungsleute, wie Paulus sie 6, 13 nennt. Ausserdem wollten diese Judaisten noch den Sabbat und die jüdischen Festzeiten einführen (4, 10). Beschneidung und Sabbat waren es hauptsächlich, wodurch man die galatischen Heidenchristen zur jüdischen Lebensweise zu führen suchte [1]). Die Judaisten waren offenbar nicht aus den Gemeinden selbst hervorgegangen, sondern in dieselben eingedrungen. Ein kleiner Sauerteig hatte den ganzen Teig durchsäuert (5, 9 vgl. 1 Kor. 5, 6). Dem Paulus waren diese Gegner, wie man aus 3, 1. 5, 7 schliessen darf, persönlich nicht bekannt. Gleichwohl kann er sie nicht für unbedeutende Leute gehalten haben (vgl. Gal. 5, 10 mit 2, 6). Und die Gegnerschaft als solche war dem Paulus nicht unbekannt. In Galatien versuchte man ja ganz dasselbe, was man in Jerusalem angestrebt (s. o. S. 227 f.), in Antiochien nach der Gesandtschaft des Jakobus wirklich unternommen hatte.

Die Antwort des Paulus auf diese judaistische Bearbeitung seiner heidenchristlichen Gemeinden ist der geharnischte Brief an die Galater. Hat Paulus, wie Hofmann (a. a. O. II, 1, S. 233 f.) meint, Gal. 1, 1—4, 19 nur ein Schreiben der Galater beantwortet, so wird dasselbe nicht sowohl bittend und fragend gehalten sein, sondern vielmehr den Abfall zum

---

dass Einige von den Heiden seine gesetzliche Lehre verworfen, eine gesetzwidrige und närrische Lehre des feindseligen Menschen angenommen haben, *καὶ ταῦτα ἔτι μου περιόντος ἐπεχείρησάν τινες ποικίλαις τισὶν ἑρμηνείαις τοὺς ἐμοὺς λόγους μετασχηματίζειν εἰς τὴν τοῦ νόμου κατάλυσιν, ὡς καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ οὕτω μὲν φρονοῦντος, μὴ ἐκ παρρησίας δὲ κηρύσσοντος· ὅπερ ἀπείη.*

[1]) Lehrreich ist die Art, wie der Jude Tryphon bei Justin Dial. c. Tr. Iud. c. 8 p. 226 zur Annahme des Judaismus auffordert: *πρῶτον μὲν περιτεμοῦ, εἶτα φύλαξον, ὡς νενόμισται, τὸ σάββατον καὶ τὰς ἑορτὰς καὶ τὰς νεομηνίας τοῦ θεοῦ, καὶ ἁπλῶς τὰ ἐν τῷ νόμῳ γεγραμμένα πάντα ποίει, καὶ τότε σοι ἴσως ἔλεος ἔσται παρὰ θεοῦ.* Vgl. auch c. 12 p. 229, c. 26 p. 243, c. 46 p. 264.

judaistischen Christenthum angezeigt haben. In dem frischen Eindruck der Umwandlung seiner galatischen Gemeinden hat Paulus eigenhändig an dieselben geschrieben (vgl. 6, 11 f.). Die Galater waren eben begriffen in dem Abfall von dem Evangelium, welches er ihnen verkündigt hatte (1, 6 f.). Paulus sieht die Gemeinden, welche einen so schönen Anfang gemacht hatten, durch Verführung hinabsinken auf ihren frühern, vorchristlichen Standpunct (4, 8—10). Schon muss er die völlige Vereitelung seiner Arbeit an ihnen befürchten (4, 11) und wird irre an ihnen (4, 20). Man wollte nun „unter dem Gesetze sein“ (4, 21), man hatte sich das Joch der Knechtschaft schon einreden lassen (5, 1). Gleichwohl hoffte Paulus von seiner Mahnung noch Erfolg (5, 9. 10).

Schon in dem apostolischen Eingangsgrusse 1, 1—5 hebt Paulus seine Apostelwürde kraft unmittelbarer göttlicher Berufung (1, 1) und die Bedeutung des Erlösungstodes (1, 4), welche jede Vermittlung der Gerechtigkeit durch das Gesetz ausschliesst, bestimmt hervor. In der lebhaftesten Erregung fasst der Eingang 1, 6—10 die Veranlassung des Schreibens, den Abfall der Galater von dem paulinischen Evangelium auf, und der ganze Brief ist eine ergreifende Ansprache an dieselben, von diesem Abfalle abzustehen. In dem ersten Hauptheile (1, 11—2, 21) vertheidigt Paulus sich selbst und sein Evangelium, indem er die reine Göttlichkeit dieses Evangelium behauptet und seine apostolische Unabhängigkeit im Verhältniss zu den Uraposteln und der Urgemeinde nachweist. Nicht so, wie Hofmann (a. a. O. II, 1, S. 236) sagt, dass seine apostolische Thätigkeit weder hinsichtlich der Unabhängigkeit und Selbständigkeit seines Berufs, noch hinsichtlich der Art und Weise seiner Ausübung desselben angefochten, sondern vielmehr den Widersachern der christlichen Freiheit gegenüber ausdrücklich anerkannt worden wäre; vielmehr so, dass Paulus seine angefochtene Unabhängigkeit feierlich verwahrt gegen das Vorgeben einer ursprünglichen Abhängigkeit von den Uraposteln (1, 17—20) und durch Darlegung der Auftritte in Jerusalem und Antiochien erhärtet. Eine „Gefügigkeit“ des Paulus in Jerusalem und ein „Trotz“, welchen er in Antiochien gegen Petrus bewiesen haben sollte,

sind rein aus der Luft gegriffen [1]), freilich noch nichts gegen die weitere Entdeckung Hofmann's (a. a. O. II, 1, S. 23. 236 f.), dass die Worte Gal. 2, 15—21 nicht nur nicht mehr an Kephas gerichtet seien, sondern auch das Christenthum der jüdischen Christen, zu welchem Paulus selbst gehörte, auf einen Ausdruck bringen sollen, in welchem es die Leser als eines und dasselbe mit demjenigen anerkennen, was er ihnen, den Heiden, verkündigt hatte, oder dass das jüdische Christenthum eben kein andres sei, als das von Paulus verkündigte der Glaubensgerechtigkeit. Aus dem *ἕτερον εὐαγγέλιον*, welches Paulus 1, 6 f. so eifrig abwehrt, soll das jüdische Christenthum ausgeschlossen sein. Es gehört wenig Unbefangenheit dazu, um zu sehen, dass Paulus 2, 15 f. der Inconsequenz des Kephas (und der übrigen Urapostel) die reine Consequenz des christlichen Glaubens, welche er selbst in der Glaubensgerechtigkeit zog, gegenüberstellt (vgl. meinen Galaterbrief S. 60 f.). — In dem zweiten Haupttheile C. 3. 4 schreitet Paulus von der Vertheidigung zum Angriffe fort und hält den Galatern das Thörichte ihres Abfalls von der Glaubensgerechtigkeit zur Gesetzesgerechtigkeit vor [2]). Er verweist sie auf

---

[1]) In Jerusalem lässt Hofmann die Urapostel mit Paulus gegen die strengen Juaisten, in Antiochien mit den strengen Judaisten gegen Paulus gegangen sein. Solchen Wankelmuth der „Hochgeltenden" würden ihre judaistischen Anhänger in Galatien wohl eher verschwiegen, als kundgethan haben. Dann würden sie den Paulus, welcher allein sich gleich geblieben war, ja nur empfohlen, seinen Widerstand in Antiochien vollkommen gerechtfertigt haben. Paulus bleibt sich auch in dem Galater-Briefe gleich und weist in Jerusalem (wo Hofmann's Erklärung sich selbst richtet, vgl. o. S. 230, 1) wie in Antiochien sein unabhängiges Verhalten gegen die Urapostel nach. Dort hat er die Beschneidung des Titus, hier den Zwang der Heidenchristen zu jüdischer Lebensweise abgewehrt.

[2]) Holsten (Inhalt und Gedankengang des Briefs an die Gal. 1859, aufgenommen in: Zum Evangelium d. Paulus und d. Petrus S. 239 f.) lässt die zweite Gedankengruppe nur 3, 1—4, 7 umfassen und den Beweis des Paulus enthalten, dass sein Heiden-Evangelium von der Gerechtigkeit aus dem Glauben im Einklang stehe mit dem Gotteswort der geschichtlichen Offenbarung. Diese Auffassung trifft nur auf 3, 1—5. 23 f. 4, 1—7 zu, und es geht nicht an, 4, 8—11, wo immer noch die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* festgehalten werden, von dieser Auseinandersetzung

die christliche Lebenserfahrung, auf das höchste Geistesleben des Christenthums (3, 1—5). Er führt den Schriftbeweis für die Glaubensgerechtigkeit aus der Rechtfertigung Abrahams und aus dem Bruche des Gesetzesfluchs durch den Tod Christi (3, 6—14). Die Erfüllung der dem Abraham gegebenen Verheissung führt dann zu einer allgemeinen Auffassung der vorchristlichen Religion in ihrem Verhältniss zum Christenthum (3, 15—4, 7). Das Gesetz trat zwischen Verheissung und Erfüllung nur als ein strenger Zuchtmeister der unmündigen Menschheit, um sie für die männliche Reife und Selbständigkeit der Glaubensgerechtigkeit zu erziehen. Es ist also die reinste Thorheit, dass die Galater durch Annahme jüdischer Gesetzlichkeit in den Zustand vorchristlicher Knechtschaft und Bevormundung zurückkehren wollen (4, 8—11). Paulus erinnert dieselben nicht bloss schmerzlich an das gestörte persönliche Verhältniss (4, 12—20), sondern hält ihnen auch durch allegorische Erklärung über die beiden Söhne Abrahams die Erhabenheit des neuen Bundes der Freiheit über den alten Bund der Knechtschaft vor (4, 21—31). — Nach dieser Belehrung über die Thorheit des Abfalls von dem Evangelium der Glaubensgerechtigkeit folgt in dem dritten Theile (C. 5. 6) die Aufforderung, in der christlichen Freiheit festzustehen, sich durch Annahme der Beschneidung kein Knechtschaftsjoch aufdringen zu lassen, aus der Gemeinschaft der christlichen Gnade nicht hinauszutreten, den Beruf zu der christlichen Freiheit, welche mit ihren Geistesfrüchten über das Gesetz erhaben ist, nicht zu verscherzen (C. 5). Und nach besondern Ermahnungen über das christliche Gemeindeleben (6, 1—10) legt Paulus den Galatern schliesslich noch einmal die unlautern Absichten der Judaisten und die Lauterkeit seines christlichen Sinnes an das Herz (6, 11—18).

Der Eindruck dieser Philippika musste gewaltig sein, und

---

abzutrennen als Uebergang zu dem praktisch-paränetischen Theile. Diesen aber kann ich noch nicht mit 4, 12—31 beginnen, da Paulus hier wohl schon den Galatern zu Herzen redet (4, 12—20), aber dieselben doch auch noch aus dem Gesetze, unter welches sie sich stellen wollten, belehrt (4, 21—31). Da finde ich immer noch das Thörichte des Abfalls dargelegt.

aus 1 Kor. 16, 1 ersehen wir, dass sie nicht erfolglos gewesen ist, dass die Galater wirklich in dem paulinischen Gemeindeverbande geblieben sind [1].

Die Judaisten aber, welche in Galatien die „Hochgeltenden" von Jerusalem verkündigten und den Paulus als einen blossen Lehrling der Urgemeinde darstellten, machen gar nicht den Eindruck, zu einer Richtung zu gehören, gegen deren Beschneidungsforderung die „Säulen" in Jerusalem, wie Hofmann meint, den Paulus schon einmal in Schutz genommen hatten. Wie leichtes Spiel hätte Paulus dann mit ihnen gehabt! Alles führt vielmehr darauf, dass wir in diesen Herolden der Urapostel auch Vertreter des urapostolischen Christenthums vor uns haben. In Antiochien durch Paulus zurückgewiesen, versuchte man es nun zum erstenmal, eine rein heidenchristliche Pflanzung des Paulus zum Judaismus zu bekehren, fand aber an Paulus wieder einen ebenso entschiedenen und erfolgreichen Widerstand.

Die Briefe des Paulus an die Korinthier.

Am Ende seiner mehr als zweijährigen Wirksamkeit zu Ephesus (bis Pfingsten 58) ward Paulus zu mehreren Briefen an die Gemeinde von Korinth veranlasst. Die alte Handelsstadt Korinth war zwar 146 v. C. durch die Römer unter L. Mummius zerstört, aber 44 v. C. durch C. Julius Cäsar wiederhergestellt worden als römische Colonia Iulia Corinthus. Durch ihre vortheilhafte Lage an zwei Meeren und als Sitz des römischen Proconsuls von Achaja kam Korinth bald wieder zu neuem Glanze. Die Blüte des Handels und Reichthums war aber verbunden mit Ueppigkeit und Sittenverderbniss. Paulus war hier auf der zweiten Bekehrungsreise im Spätherbst 53

---

[1] So weit darf man den Erfolg des Galater-Briefs freilich nicht ausdehnen, wie F. Seiffert, welcher (a. a. O. S. 300 f.) nach diesem Briefe den christlichen Pharisäismus nur noch als Secte erscheinen lässt.

erschöpft und ermattet angelangt (1 Kor. 2, 3), hatte dann zusammen mit Silvanus und Timotheus das Evangelium verkündigt (2 Kor. 1, 19) und eine zahlreiche Christengemeinde begründet. Dieselbe sammelte sich hauptsächlich aus den niedern Ständen (1 Kor. 1, 26), auch aus Solchen, welche früher sehr unsittlich gelebt hatten (1 Kor. 6, 11). Die Apg. (18, 4) lässt den Paulus wohl auch hier anfangs in der Synagoge auftreten und einige Juden bekehren. Aber der eigentliche Kern der Gemeinde war offenbar heidenchristlich (vgl. 1 Kor. 8, 1. 7. 10, 18. 11, 4. 12, 2). Ein bedeutenderer judenchristlicher Bestandtheil ist nicht zu erschliessen aus 1 Kor. 7, 18. 8, 10. 9, 20. 10, 1. 12, 13. Die heidenchristliche Zusammensetzung der Gemeinde wird ohnehin bestätigt durch ihre Hinneigung zu Unzucht und Götzendienst (1 Kor. 5, 1 f. 6, 9 f. 10, 1 f. 7. 8. 14. 2 Kor. 6, 14 f. 12, 12 f.). Der jungen Gemeinde war Paulus in keiner Weise zur Last gefallen, hatte sich vielmehr seinen Lebensunterhalt theils durch sein Handwerk verdient (Apg. 18, 3), theils durch Unterstützungen der Gemeinden von Makedonien, besonders von Philippi, erhalten (2 Kor. 11, 9. Phil. 4, 15 f.). Den Korinthiern hatte er also unentgeltlich das Evangelium verkündigt, indem er auf das Recht verzichtete, sich den Unterhalt geben zu lassen (1 Kor. 9, 6). Andre Gemeinden, besonders makedonische, hatte er belästigt, um den Korinthiern nicht zur Last zu fallen (2 Kor. 11, 17. 12, 18), um unter ihnen unentgeltlich zu wirken (2 Kor. 12, 13). Nachdem Paulus nun im Frühjahr 55 mit Aquila und Priscilla nach Ephesus gereist war, kam ein alexandrinischer Jude Apollos (Apollonius) zu Ephesus mit diesem Ehepaare in Berührung, ward durch dasselbe im Christenthum nach seiner tiefern paulinischen Fassung weiter unterwiesen und mit Empfehlungsschreiben nach Achaja entlassen (Apg. 18, 26. 27). In Korinth setzte Apollos die Arbeit des Paulus auf eigenthümliche Weise fort (1 Kor. 1, 12. 3, 6. 22. 4, 6). Während Paulus aber in Ephesus längere Zeit (55—58) wirkte, zeigten sich auch in Korinth bedenkliche Erscheinungen und nöthigten den Apostel, welcher eben mit der Eintreibung einer grossen Geldsammlung für die Urgemeinde beschäftigt war, sein ganzes apostolisches Ansehen aufzubieten.

Der erste Brief an die Korinthier.

Die Reize und Verführungen des heidnischen Wesens waren gerade in Korinth so gross, dass Paulus in einem eigenen, verloren gegangenen Briefe, dem ersten an die Korinthier gerichteten Schreiben, von welchem wir Kunde haben, vor dem Umgang mit lasterhaften Menschen warnen musste (1 Kor. 5, 9 f.). Dazu kam aber noch von entgegengesetzter Seite das Auftreten judenchristlicher Lehrer, durch welche die Eintracht der Gemeinde und ihre Anhänglichkeit an den apostolischen Stifter untergraben ward. In der korinthischen Christengemeinde zeigten sich bereits Spaltungen und Streitigkeiten. Neben den Losungen: „ich bin des Paulus", „ich bin des Apollos" vernahm man nun schon die Losungen: „ich bin des Kephas", oder auch: „ich bin Christi" (1 Kor. 1, 12). Es gab also in Korinth Manche, welche von Paulus und Apollos wenig oder nichts wissen wollten, sich vielmehr an Kephas hielten oder auch Christum selbst auf ihre Fahne schrieben.

Von dem Eintreten einer Entfremdung der Gemüther in Korinth mag Paulus schon einige Kunde gehabt haben, als er von Ephesus aus den Timotheus abschickte, um die Korinthier in der Anhänglichkeit an sein Vorbild und an seine Lehre zu bestärken[1]). Ehe derselbe jedoch in Korinth anlangte, erhielt Paulus noch weitere Kunde von den Zuständen der Gemeinde, nur nicht durch einen Abstecher, welchen er selbst nach Korinth gemacht haben sollte[2]), sondern durch

---

[1]) 1 Kor. 4, 17. 16, 10. 11. Timotheus, welcher gar nicht als Ueberbringer des Briefs erscheint, war, da Paulus diess schrieb, offenbar schon abgesandt, sollte nicht, wie Bleek (Einleitung in das N. T. S. 401) behauptet, erst abgesandt werden, wird aber auch nicht, wie Hofmann (a. a. O. II. 3, S. 342 f.) meint, schon vor unserm Briefe in Korinth eingetroffen sein.

[2]) Diese mittlere Reise des Paulus nach Korinth ist immer noch die gewöhnliche Annahme. Neander (Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, 4. Ausg. I, S. 413 f.), Meyer, Reuss, W. Grimm (theol. Literaturblatt 1854, Nr. 53.

mündliche und schriftliche Mittheilung. Erstlich erfuhr er von Leuten der Chloë die Spaltung der Gemeinde (1 Kor. 1, 11 f.). Ausserdem waren Stephanas, Achaicus und Fortunatus von Korinth nach Ephesus gekommen (1 Kor. 16, 17. 18), und Paulus wird mit denselben alles durchgesprochen haben. Durch mündliche Berichte erfuhr Paulus jedenfalls: die Unzucht, welche in dem ärgerlichen Falle hervorgetreten war, dass jemand seine Stiefmutter geheiratet hatte [1]), die Händel um

---

54), Ewald (apost. Zeit. S. 481), A. Klöpper (Exegetisch-kritische Untersuchungen über den zweiten Brief des Paulus an die Gemeinde zu Korinth, Gött. 1869, S. 1. 6. 10), A. Hausrath (der Vier-Capitel-Brief des Paulus an die Korinthier, Heidelberg 1870, S. 13, NTliche Zeitgeschichte Th. II. Heidelberg 1872, S. 69) u. A. haben aus mehrern Stellen des zweiten Korinthier-Briefs einen kurzen Besuch des Paulus in Korinth erschlossen. Allein diese ganze Annahme ist meines Erachtens widerlegt durch Baur (die Reisen des Apostel Paulus nach Korinth, theol. Jahrbb. 1850, S. 139 f., Paulus 2. Ausg. I, S. 337 f.), mit welchem Renan (Paulus S. 21 f. 28. 363) übereinstimmt. Ich selbst habe in der Z. f. w. Th. 1871. I, S. 99 f. ausgeführt, dass der erste Korinthier-Brief (2, 1) nur eine einzige Anwesenheit des Paulus voraussetzt, vgl. dazu auch Friedr. Märcker, Ist Paulus zweimal oder dreimal in Korinth gewesen? theol. Stud. und Krit. 1872. I, S. 153 f. Wie hätte nur die Rede aufkommen können, Paulus werde gar nicht mehr nach Korinth kommen (1 Kor. 4, 18), wenn er eben erst dagewesen wäre! Auch unser zweiter Korinthier-Brief setzt nur eine einzige Anwesenheit des Paulus in Korinth voraus. Daraus, dass Paulus 2 Kor. 2, 1 beschlossen hat *τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς*, folgt noch keineswegs, dass er schon zweimal nach Korinth gekommen sein sollte. Bereits die erste Ankunft war ja in Betrübniss erfolgt (1 Kor. 2, 3). Nicht etwa, zum dritten Mal nach Korinth zu kommen, ist Paulus 2 Kor. 12, 14 bereit, sondern zum dritten Mal ist er bereit, nach Korinth zu kommen. Paulus fürchtet auch 2 Kor. 12, 21 nicht, dass bei seiner bevorstehenden Ankunft Gott ihn wiederum demüthigen möchte, sondern dass bei seiner Wiederkunft (*πάλιν ἐλθόντος μου*) Gott ihn demüthigen möchte. Und dass 2 Kor. 13, 1 nicht eine dritte Anwesenheit des Paulus, sondern zum drittenmal die Anwesenheit des Paulus in Aussicht stellt, lehrt V. 2 (*ὡς παρὼν τὸ δεύτερον — ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν*), wo Paulus es ja selbst sagt, dass nur seine zweite Anwesenheit, seine einfache Wiederkehr nach Korinth bevorstand.

[1]) 1 Kor. 5, 1 f. Die selbst bei Heiden unerhörte Hurerei, *ὥστε γυναῖκά τινα τοῦ πατρὸς ἔχειν* (vgl. Deut. 22, 30), kann nicht, wie noch Klöpper (a. a. O. S. 23) und Hausrath (NTliche Zeitgeschichte II, S. 693) annehmen, in einem Concubinate, zumal bei Lebzeiten des

das Mein und Dein vor den weltlichen Gerichten (1 Kor. 6, 1 f.), die Sonderungen bei dem Gemeindemahle (1 Kor. 11, 18), die Zweifel an der Auferstehung, welche durch den Verkehr mit Heiden angeregt waren (1 Kor. 15, 12. 33). Was dem Paulus so zu Ohren gekommen war, lehrt, dass heidnisches Wesen immer noch störend auf die korinthische Christengemeinde einwirkte. Zweitens erhielt Paulus auch schriftliche Kunde durch ein Schreiben der korinthischen Gemeinde, welches die Antwort war auf den uns nicht erhaltenen Brief des Paulus (1 Kor. 5, 9). Möglich, dass die korinthischen Triumvirn dieses Schreiben selbst überbracht haben. Aus demselben weht uns im Ganzen schon ein judaistischer Geist entgegen. Die korinthische Gemeinde hatte an Paulus eine bedenkliche Anfrage über die Ehe gerichtet (1 Kor. 7, 1 f.), wahrscheinlich auch über den Genuss von Götzenopferfleisch (1 Kor. 8, 1 f.) und über die Pneumatiker (1 Kor. 12, 1 f.). Heidnisches und judaistisches Wesen stiessen in dieser Gemeinde zusammen, und unser 1. Korinthierbrief stellt eben die eigenthümliche Gährung einer heidenchristlichen Gemeinde unter judaistischen Einflüssen dar. Ueber den verworrenen Zuständen der Gemeinde steht Paulus mit ruhiger Klarheit des Geistes. Dieser Brief führt uns nicht bloss, wie keine andre Schrift, das Leben einer urchristlichen Gemeinde in seiner reichen Fülle vor, sondern stellt uns auch, wie kein andrer Brief, den Paulus als einen wahren Kirchenfürsten dar.

Unsern 1. Korinthierbrief hat Paulus am Ende seines Aufenthalts in Ephesus (1 Kor. 16, 8), wohl kurz vor dem Pascha 58 (vgl. 1 Kor. 5, 7) geschrieben, als er schon im Begriff war, nach Achaja zu reisen, und wahrscheinlich in dem verloren gegangenen Briefe (vgl. 1 Kor. 5, 9) eine unmittelbare Reise nach Korinth angekündigt hatte, wogegen er jetzt erst durch Makedonien und Achaja reisen wollte (1 Kor. 16, 5 f. 2 Kor. 1, 15). Ehe Paulus sich auf Beantwortung des korinthischen Schreibens einlässt, geht er auf den ganzen verworrenen Zustand der Gemeinde ein. Nach Gruss und Danksagung (1,

---

Vaters, bestanden haben. Auf wirkliche Eheschliessung weisen, wie Meyer bemerkt, V. 2. 3 hin: *ὁ τὸ ἔργον τοῦτο πράξας — τὸν οὕτως τοῦτο κατεργασάμενον.*

1—9) lässt sich der Apostel in dem ersten Haupttheile (1, 10—6, 20) tadelnd ein auf die korinthischen Zustände, wie sie ihm zu Ohren gekommen waren, und zwar zunächst 1, 10—4, 20 auf das korinthische Parteiwesen.

Paulus hatte Kunde erhalten von den Spaltungen und Streitigkeiten, welche die ganze Gemeinde entzweiten. *λέγω δὲ τοῦτο, ὅτι ἕκαστος ὑμῶν λέγει Ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, Ἐγὼ δὲ Ἀπολλώ, Ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, Ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* (1, 12). Was hat diese vierfache Theilung der Gemeinde zu bedeuten? Die Anhänger des Paulus und des Apollos können nicht befremden, da beide Männer in Korinth gewirkt und Jünger gebildet hatten. Es liegt auch von vorn herein nichts näher, als das *Παύλου, Ἀπολλὼ εἶναι* auf ein persönliches Jüngerverhältniss zurückzuführen, wobei sich die geistliche Abhängigkeit und Zugehörigkeit, mit welcher Wilibald Beyschlag[1]) auskommen will, ganz von selbst versteht. Bei den Kephas-Leuten kommt man freilich nicht aus mit persönlichen Kephasjüngern, welche auch nach Korinth gekommen sein mögen. Aber um die unmittelbaren Kephasjünger mag sich in Korinth eine eigene Partei gebildet haben, welche das *Κηφᾶ εἶναι* annahm, die Partei des ersten Apostels sein wollte. Schwierig und sehr verschieden erklärt sind die Christus-Leute. Das *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* kann nicht den drei vorher genannten Parteien gemeinsam[2]), sondern nur die Losung einer vierten Partei sein. Aber was hat es zu bedeuten? So ungleichartig mit dem *Παύλου, Ἀπολλώ, Κηφᾶ εἶναι* kann das *Χριστοῦ εἶναι* nicht sein, dass es nur negativen Sinn hätte und die Abhängigkeit von einem menschlichen Parteihaupte, wie Paulus, Apollos, Kephas, ausschlösse. Die Christus-Leute können nun einmal nicht die Neutralen sein, wie sie nach Eichhorn's und Pott's Vorgang noch Bleek (Einl. in d. N. T. S. 377)

---

[1]) Die Christuspartei zu Korinth, theol. Stud. und Krit. 1865. II, S. 217 f. (269), Zur Streitfrage über die Paulusgegner des zweiten Korinthier-Briefs, ebend. 1871. IV, S. 635 f.

[2]) So Jul. Friedr. Räbiger, Kritische Untersuchungen über den Inhalt der beiden Briefe des Apostel Paulus an die Korinthische Gemeinde mit Rücksicht auf die in ihr herrschenden Streitigkeiten, Breslau 1847, S. 47 f.

ansieht [1]). Das Positive, was man in dem *Χριστοῦ εἶναι* anzunehmen hat, ist aber nicht getroffen durch Neander's Annahme philosophischer Christen, welchen Christus nur als ein zweiter Sokrates gegolten habe (Pflanzung S. 300 f. 311), oder durch Dan. Schenkel's Annahme ekstatischer Visionäre (de ecclesia Corinthia primaeva, Basil. 1838), wozu man noch den Einfluss jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosophie hinzugebracht hat [2]), auch nicht durch Ewald's Fassung der Christus-Leute als christlicher Essener, welche auch das Zufälligere an Christus, wie seine Ehelosigkeit, zu einem Lebensgesetze machten (Sendschreiben des Paulus S. 103 f., Apost. Zeit. S. 468). Das vorhergehende *Παύλου, Ἀπολλώ, Κηφᾶ εἶναι* erfordert auch für das *Χριστοῦ εἶναι* ein positives Verhältniss; und wie die Zusammengehörigkeit der Paulus- und Apollos-Leute auf ein gesetzesfreies Christenthum hinweist, so führt die Zusammenstellung der Kephas- und Christus-Leute von vorn herein auf die Gemeinsamkeit judenchristlicher Richtung. Es war aber immer noch ein unnöthiger Umweg, wenn G. C. Storr (Opuscula academ. II, p. 246 sq.) die Christus-Leute als Anhänger des Jakobus, des Bruders Christi, fasste, und es ging über das rechte Maass hinaus, wenn J. E. Chr. Schmidt [3]) hier im Grunde nur zwei Parteien finden wollte, die paulinisch-apollonische oder heidenchristliche und die petrinisch-christianische oder judenchristliche. Auch Baur [4]) hat

---

[1]) Darauf kommt auch Hofmann (a. a. O. II, 2, S. 416) hinaus, da er die Christus-Leute in dem Sinne eine falsche Stellung gegen das Apostelthum überhaupt einnehmen lässt, dass sie sich an den Herrn selbst in derselben eigenliebigen Weise gehalten hätten, wie sich die Andern zu Trägern seines Worts halten wollten, wesshalb sie den Aposteln die gebührende Anerkennung versagt haben sollen. Leute, welche sich an Christus selbst hielten, sollten von seinen Aposteln nichts haben wissen wollen?

[2]) So D. J. L. Goldhorn in der Zeitschrift für historische Theologie 1840. II, S. 121 f., Ferd. Dähne, die Christuspartei in der apostolischen Kirche zu Korinth, Halle 1841.

[3]) Ueber die Stelle 1 Kor. 1, 12 und die ursprüngliche Bedeutung des Namens *Χριστιανοί*, in der Bibliothek für Kritik und Exegese des N. T., St. 1, 1797, S. 86 f., Einl. in d. N. T. S. 238 f.

[4]) Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, in der Tübinger Zeitschrift für Theol. 1831. IV, S. 61 f., dann Paulus 1. Ausg. S. 279 f., 2. Ausg. I, S. 291 f. Aehnlich Renan Paulus S. 332 f.

noch einen Umweg gemacht, da er die Christusleute für strenge Judaisten erklärte, welche den persönlichen Umgang mit Christus für die unerlässliche Bedingung der Apostelwürde hielten, diese also den Uraposteln mit Ausschluss des Paulus zusprachen. Die Christus-Leute sind, wie Baur überzeugend nachgewiesen hat, strenge Judenchristen gewesen. Aber das *Χριστοῦ εἶναι* kann nur ebenso, wie das *Παύλου, Ἀπολλώ, Κηφᾶ εἶναι*, die persönliche Jüngerschaft bedeuten [1]). Macht man mit der persönlichen Christusjüngerschaft Ernst, so trifft auch die Einwendung Baur's (Paulus 1. Ausg. S. 261 f.) nicht mehr: es lasse sich nicht begreifen, wie sich die Christuspartei von der Kephaspartei unterschied, da ja diese denselben Vorzug von dem Haupte ihrer Partei rühmen konnte. So habe ich denn zu dem Zusammenhange dieser Hauptgegner des Paulus mit den Uraposteln, welchen Baur mit Nachdruck geltend gemacht hat, noch die unmittelbare Christusjüngerschaft hinzugefügt [2]). W. Beyschlag (s. o. S. 263, 1) dagegen hat die Baur'sche Ansicht dadurch unschädlich zu machen gesucht, dass er die Christus-Leute wohl als Judaisten der schroffsten pharisäischen Richtung und persönliche Gegner des Paulus gelten liess, aber von den Uraposteln völlig losriss, nicht einmal von ihrem sachlichen oder lehrhaften Gegensatze gegen Paulus, geschweige von ihrer persönlichen Christusjüngerschaft etwas wissen wollte. Auch Klöpper [3]) erkannte die Christus-Leute als judaistische Gegner des Paulus in per-

---

[1]) Schon Hugo Grotius hat zu 1 Kor. 1, 12 bemerkt: venerant enim ex Iudaea quidam, qui ipsum Christum docentem audierant. Diese Ansicht haben dann Wr. K. L. Ziegler (theol. Abhandlungen 1804. II, S. 143 f.) und Thiersch (Apost. Zeit. S. 143) vertreten.

[2]) In der Abhandlung: Die Christus-Leute in Korinth Z. f. w. Th. 1865. III, S. 241 f., vgl. die weitern Erörterungen ebend. 1866. IV, S. 337 f. 1871. I, S. 112 f. und die Abhandlung: Die Christus-Leute in Korinth und die Nikolaiten in Asien, ebend. 1872. II, S. 200 f. Dass die Baur'sche Ansicht durch meine Fassung eine neue Wendung erhalten habe, erkennt Holsten (Evangelium des Paulus und des Petrus S. 22 Anm.) an.

[3]) In der 2. Abtheilung der oben (S. 261, Anm.) genannten Schrift: „die Christuspartei der apostolischen Gemeinde zu Korinth" (S. 29 bis 127) und in dem Commentar über 2 Kor., Berlin 1874, S. 101 f.

sönlicher und sachlicher Hinsicht an, liess sie aber doch mit den Uraposteln unmittelbar verbunden sein. Dass die Christus-Leute schlimme Judaisten waren, steht fest. Es fragt sich nur, wie tief ihr Gegensatz gegen Paulus ging, und in welchem Verhältniss sie zu den Uraposteln, ja zu Christus selbst gestanden haben.

Die Worte 1, 12 erhalten ein gewisses Licht durch den ganzen Zusammenhang, in welchem sie stehen. Nachdem Paulus 1, 10—12 die Korinthier zur Eintracht ermahnt und die Thatsache ihrer Spaltungen erwähnt hat, fragt er zunächst: „Getheilt ist Christus“? Dann fasst er sogleich sein persönliches Verhältniss zu den Spaltungen ins Auge. „Paulus ist doch wohl nicht für euch gekreuzigt worden? Oder seid ihr auf den Namen des Paulus getauft worden“? Er dankt Gott, dass er in Korinth so gut wie niemand selbst getauft hat, damit niemand sage, dass sie auf seinen Namen getauft wurden (1, 13—16). Das heisst doch: an diesem Parteiwesen, näher an der Bildung einer eigenen Paulus-Partei will Paulus keine Schuld tragen. Wenn er sich darauf beruft, dass er in Korinth so gut wie niemand selbst getauft hat, so wird seine Absicht, den Schein eines Sectenstifters zurückzuweisen, nur von Hofmann nicht anerkannt, welcher (a. a. O. II, 2, S. 20 f.) den Apostel hier gegen die Kephas-Leute streiten lässt, wie wenn diese sich dessen berühmt hätten, von einem der Zwölf selbst, und zwar von dem Vordersten derselben die Taufe erhalten zu haben. Kann jene Absicht nun einmal nicht geleugnet werden, so gesteht Paulus thatsächlich ein, dass der korinthischen Pauluspartei die persönliche Paulusjüngerschaft, welche er nicht leugnen kann, zu Grunde lag. Gewöhnlich lässt man nun die apologetische Erörterung des Apostels mit V. 16 oder auch mitten in V. 17 zu Ende sein und den Paulus mit der Erörterung 1, 17—31 über die Fernhaltung weltlicher Weisheit von der Verkündigung des Evangelium eine Polemik gegen den Weisheitsdünkel der Apollonier beginnen. Paulus soll sich rechtfertigen gegen den apollonischen Vorwurf, das Evangelium eben nicht in Redeweisheit verkündigt zu haben. Aber sollte Paulus bei den korinthischen Parteiungen wirklich nichts Eiligeres zu thun gehabt haben, als sich gegen den Anhang desselben Apollos zu wen-

den, welchen er doch 3, 5—9. 4, 6 ganz einmüthig neben sich stellt, und gegen welchen auch 16, 12 nicht die mindeste Missstimmung zu bemerken ist? Dann würde Paulus mit Apollos ebenso gut gestanden haben, wie mit dessen Anhängern schlecht. Diese würden es ja getadelt haben, dass Paulus in Korinth das Evangelium verkündigt habe *οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου* (1, 17), *οὐ καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας* (2, 1), *οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις* (2, 4), *οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις* (2, 13). Aber mit solchem wiederholten Nein weist Paulus vielmehr Anschuldigungen ab, vgl. 1 Thess. 2, 3—6. 2 Kor. 2, 17. 4, 2. 5. Ganz ebenso weist er 2 Kor. 1, 12 (*οὐκ ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ, ἀλλ' ἐν χάριτι θεοῦ ἀνεστράφημεν ἐν τῷ κόσμῳ*) den Vorwurf eines Wandels in fleischlicher Weisheit zurück. So wird Paulus sich auch hier dagegen wehren, dass man ihm ein *εὐαγγελίζεσθαι ἐν σοφίᾳ λόγου, καθ' ὑπεροχὴν λόγου καὶ σοφίας, ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις* nachgesagt, ihn auf solche Weise als Sectenstifter in Korinth bezeichnet hatte. Paulus führt hier keinen häuslichen Krieg mit den Apolloniern, sondern hat es bereits mit judaistischen Gegnern zu thun. Zu einer christlichen Gnosis, zu einer aufgeklärten Ansicht über religiöse Fragen bekennt Paulus sich im Einklange mit dem Stamme der korinthischen Gemeinde (1 Kor. 8, 1. 7. 11, vgl. 1, 7. 12, 8). Als einen, welcher in fleischlicher Weisheit wandelt (2 Kor. 1, 12), werden ihn dieselben judenchristlichen Gegner bezeichnet haben, welche ihm das *ἀνθρώπους πείθειν* verwarfen (Gal. 1, 10. 2 Kor. 5, 11). Durch weltliche Weisheit oder Bildung — sagte man auf dieser Seite — habe er sich bei den Hellenen, welche *σοφίαν ζητοῦσιν* (1 Kor. 1, 22), solchen Anhang verschafft. Und wenn Paulus auch 1, 26 darauf hinweist, dass unter den korinthischen Christen *οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα*, so kann er doch selbst nicht umhin, dieselben 3, 18 zu ermahnen: *εἴ τις δοκεῖ σοφὸς εἶναι ἐν ὑμῖν ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, μωρὸς γενέσθω, ἵνα γένηται σοφός.* Ein theilweiser Weisheitsdünkel unter den Anhängern des Paulus (und des Apollos) musste die judenchristliche Behauptung nähren, dass Paulus als Evangelist hellenischer Redeweisheit zu Korinth solchen Anhang gefunden habe, und konnte den Versuch der Kephas-, besonders der Christus-

Leute zu rechtfertigen scheinen, hier ein ächtes, unverfälschtes Christenthum einzuführen.

Diese Ansicht wird durch die ganze Ausführung 1 Kor. 1, 17—4, 20 bestätigt. Gegen den Vorwurf der Sectenstifterei überhaupt konnte Paulus sich auf die Thatsache berufen, dass er in Korinth so Wenige selbst getauft hatte. Gegen den judaistischen Vorwurf, daselbst eine Art hellenischer Weisheitsschule begründet zu haben, versichert Paulus, dass er das Evangelium nicht in Weisheitsrede (1, 17), weder nach dem Geschmacke der Juden, welche Zeichen fordern, noch nach dem Geschmacke der Hellenen, welche Weisheit suchen (1, 22), sondern lediglich als das Wort vom gekreuzigten Christus (1, 23), welcher den Christen Gottesweisheit ward (1, 24. 30), verkündigt habe. Daher verweist er auf die Thatsache, dass unter den korinthischen Christen οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα (1, 26). Auch nach Korinth kam er nicht als jemand, welcher nach Uebermass von Rede oder Weisheit das Zeugniss Gottes verkündigt, sondern als jemand, welcher nur Christum weiss, und zwar als gekreuzigten (2, 1. 2). Sein Wort und seine Predigt geschah nicht in überredenden Weisheitsworten, sondern in Erweisung von Geist und Kraft (2, 4). Nachdem Paulus 1, 17—2, 5 den judaistischen Vorwurf eines Predigens in hellenischer Weisheit oder Bildung zurückgewiesen, führt er 2, 6—16 die Weisheit aus, welche er wirklich vorträgt, nämlich nicht die Weisheit dieses Weltalters, sondern θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, welche Gott durch seinen Geist geoffenbart hat. Was zu dieser Weisheit gehört, redet er nicht in von menschlicher Weisheit gelehrten Worten, sondern in vom Geiste gelehrten (2, 13). Durchweg im Gegensatze gegen judaistische Beschuldigung stellt Paulus sich selbst als Evangelisten einer nicht weltlichen, sondern göttlichen Bildung dar. Dann wendet er sich (3, 1—9) zu den Korinthiern, bei welchen die judaistische Nachrede schon Eingang gefunden hatte, um ihnen vorzuhalten, dass er solche geistliche Weisheit ihnen nicht einmal vortragen konnte, weil sie bis jetzt fleischlich sind, wie ihre Parteiungen beweisen. Wie wenig Paulus hier an irgend einen Gegensatz gegen die Apollosjünger denkt, lehrt die Zusammenstellung der Paulus- und der Apollosjünger, auf welche er sich beschränkt, seine

eigene Zusammenstellung mit Apollos, welcher des Paulus korinthische Pflanzung begossen hat. Das sind eben die beiden verwandten Parteien, welche den Judaisten als hellenisch-christliche Weisheitsschulen erschienen. Der wirkliche Gegensatz, welcher schon der bisherigen Erörterung zu Grunde liegt, tritt bestimmt hervor 3, 10—17. Paulus selbst, der Begründer der korinthischen Christengemeinde, ist sich bewusst, wie ein weiser Baumeister, den alleinigen Grund gelegt zu haben, welcher ist Christus Jesus, also nicht den Grund einer eigenen Paulus-Secte. Andre haben darauf gebaut, aber nicht bloss Gold, Silber, Edelsteine, was man nach 3, 8 namentlich auf Apollos beziehen darf, sondern auch Holz, Heu, Stoppel. Daher die warnende Hinweisung auf das Prüfungsfeuer des Tages Christi, auf die kümmerliche Rettung solcher christlichen Lehrer, deren Werk verbrennen wird, ja auf eine Verderbung des Gotteshauses der Christenheit. Wer kann da anders gemeint sein, als Judaisten, welche nach Korinth ein „andres Evangelium" (vgl. Gal. 1, 6. 2 Kor. 11, 4) gebracht hatten? Hofmann (a. a. O. II, 2, S. 80) will hier freilich von einem sectirerischen Treiben nichts merken. Allerdings kehrt Paulus nach diesem Seitenblick auf nicht-paulinische und nicht-apollonische Bauleute in Korinth sofort wieder zu dem Weisheitsdünkel zurück, welcher an seinen eigenen (und des Apollos) Anhängern zu rügen war (3, 18 f.). Allein wenn er desshalb schliesslich vor einem *καυχᾶσθαι ἐν ἀνθρώποις*, vor sectirerischem Treiben mit menschlichen Parteihäuptern warnt, so nennt er nun doch nicht bloss Paulus und Apollos, sondern auch den Kephas, ja er berührt alle vier korinthischen Parteien (3, 21—23). Im Gegensatze gegen ein schismatisches *Παύλου, Ἀπολλώ, Κηφᾶ εἶναι* (wobei die geistige Abhängigkeit wahrlich nicht, wie Beyschlag, theol. Stud. und Krit. 1871, S. 638, meint, die Grundlage eines persönlichen Schülerverhältnisses ausschliesst) behauptet Paulus das *πάντα ὑμῶν*, wie er denn auch einem schismatischen *Χριστοῦ εἶναι* das allgemeine *ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ* entgegenstellt. — So hat Paulus nicht bloss sich selbst wegen der weltlichen Weisheit verantwortet, sondern auch das korinthische Parteiwesen, nicht ohne einen Seitenblick auf judenchristliche Lehrer (3, 12—17), gerügt. Wenn er nun 4, 1 f. weiter ermahnt, die

christlichen Lehrer eben nicht zu Parteihäuptern zu machen, sondern für Diener Christi, für Haushalter der göttlichen Geheimnisse zu halten, so berührt er auch schon den feindlichen Gegensatz, welcher sich in Korinth gegen ihn erhoben hatte. Er versichert ja, es sei ihm ein Geringes, von den Korinthiern gerichtet zu werden oder von irgend einem menschlichen Gerichtstage (4, 3). Und wenn er 4, 6 sagt: *ταῦτα δέ, ἀδελφοί, μετεσχημάτισα εἰς ἐμαυτὸν καὶ Ἀπολλὼν δι᾽ ὑμᾶς, ἵνα ἐν ἡμῖν μάθητε τὸ μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται, ἵνα μὴ εἷς ὑπὲρ τοῦ ἑνὸς φυσιοῦσθε κατὰ τοῦ ἑτέρου*, so lehrt die brüderliche Zusammenstellung mit Apollos, dass man sich in Korinth nicht zu Gunsten des Apollos gegen Paulus (oder umgekehrt) aufblähte, wohl aber zu Gunsten des Kephas gegen Paulus und Apollos (oder des Paulus und Apollos gegen Kephas), dass also schon die Kephaspartei einen gewissen Gegensatz gegen Paulus vertrat. In der Anrede 4, 7 *τίς γάρ σε διακρίνει; τί δὲ ἔχεις ὃ οὐκ ἔλαβες; εἰ δὲ καὶ ἔλαβες, τί καυχᾶσαι ὡς μὴ λαβών;* kann man bereits *τοὺς ἐν προσώπῳ καυχωμένους* 2 Kor. 5, 12 erkennen. Unter den Aufgeblähten ging schon die Rede, dass Paulus nicht wieder nach Korinth kommen würde (4, 18), dass man sich also um ihn nicht mehr zu kümmern brauche. Auf diese judaistische und antipaulinische Seite gehören auch die Christus-Leute, welche, als persönliche Christusjünger gefasst, ihr antipaulinisches Judenchristenthum wenigstens nicht versteckt haben [1]). Als unmittelbare Christusjünger

---

[1]) Ihr antipaulinisches Judenchristenthum würden die Christus-Leute vermummt haben, wenn sie, wie Beyschlag (theol. Stud. und Krit. 1865, S. 269) meint, zu den andern korinthischen Parteien etwa so gesagt hätten: „Lieben Leute, wir bekennen uns zu Christus, von dem ihr, nach euren Parteiungen zu urtheilen, noch wenig zu wissen und zu haben scheint; folget uns, dann werdet ihr nicht mehr des Paulus, Apollos, Petrus, — dann werdet ihr, wie wir, Christi sein". Ziemlich die Art, wie heutzutage „positive" Unionisten zu den Confessionalisten zu sprechen pflegen. Da würden wohl schon damals die Andern geantwortet haben: „Lieben Leute, wir meinen auch keine Unchristen zu sein und sehen keinen Grund, unser bestimmt ausgeprägtes Bekenntniss gegen ein ebenso nebelhaftes als dünkelhaftes umzutauschen". In dem Schafskleide reiner Christlichkeit würden die Pauliner und Apollonier wohl auch bald die reissenden Wölfe des feindseligsten Judenchristenthums erkannt haben und hinter das falsche Spiel gekommen sein.

stellten sie sich ja nicht bloss Nichtautopten, wie Paulus und Apollos, gegenüber, sondern erhoben sich auch über die Kephas-Leute, welche blosse Apostel jünger waren, als Christus- (nicht Jesu-)Jünger. Zu der Schule des ersten Apostels sollte noch die ächte Christusschule, die Schule des Christus, wie er unter den Juden gelehrt und gewirkt hatte, hinzukommen.

Nach dieser Erörterung über das korinthische Parteiwesen geht Paulus 4, 21—6, 20 über zu besondern Rügen des korinthischen Gemeindelebens, zunächst der Unzucht, welche in dem ärgerlichen Falle hervorgetreten war, dass jemand seine eigene Stiefmutter geheiratet hatte. Paulus rügt es, dass man diesen Blutschänder nicht schon ausgestossen hat, und verfügt, obwohl abwesend, die Ausschliessung, den Sünder dem Satan zu übergeben zum Verderben des Fleisches, damit der Geist errettet werde am Tage des Herrn, dringt überhaupt auf strenge Zucht in der Gemeinde (C. 5). Noch nach der Rüge des Processirens der Korinthier um das Mein und Dein vor den weltlichen Gerichten kehrt er zu der Warnung vor der Hurerei zurück (C. 6).

In dem zweiten Hauptheile (7, 1—14, 40) beantwortet Paulus das Schreiben der korinthischen Gemeinde. Das Eindringen judaistischer Grundsätze erkennt man schon aus der Ausführung über die Ehefrage (C. 7). Wenn Paulus V. 1 beginnt περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε, καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ

Jetzt lässt Beyschlag (theol. Stud. und Krit. 1871, S. 668) die alten Christus-Leute durch das Zauberwort des „historischen Christus", welches wir auch in unsern Tagen vernommen haben, wirken. „Sie verhiessen, die bis dahin von irrthumsfähigen Auctoritäten, von einem Paulus, Apollos, Kephas abhängige und dabei in Verwirrung und Verirrung gekommene Gemeinde unmittelbar an die Quelle zu führen und sie den ächten geschichtlichen Christus, wie Paulus ihn nicht lehren könne, da er ihn selbst nicht gehörig kenne, wie ihn Kephas allerdings lehre, aber im fernen Jerusalem, aus eigener Anschauung und Kunde kennen zu lehren und so sie erst zu rechten, ächten Christusjüngern zu machen, wie sie selber es seien". Die Christus-Leute sollen aber von dem historischen Christus am Ende nicht mehr gewusst haben, als Paulus selbst, und nur durch den Schein persönlicher Christusjüngerschaft, welchen sie bestehen liessen, in Korinth Eindruck gemacht haben, was ich nicht glauben kann.

ἅπτεσθαι, so haben die Korinthier nicht etwa, wie Hofmann (a. a. O. II, 2, S. 40) meint, das Bedenken vorgetragen, ob der unverheiratete Mann sich denn wirklich des geschlechtlichen Umgangs ganz enthalten solle, ein Bedenken, welches Paulus ganz anders abgefertigt haben würde. Das Bedenken, welches man dem Paulus vortrug, kann nur so gelautet haben: ob es nicht rathsam sei, dass der Mann überhaupt, selbst der verheiratete, kein Weib berühre. Man bemerkt eine dem Essenismus verwandte Hochschätzung der Ehelosigkeit. Paulus billigt den Grundsatz, aber beschränkt ihn. Damit das grössere Uebel der Hurerei vermieden werde, möge die Ehe stattfinden. Eine dauernde Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft, wie sie in Korinth schon Eingang gefunden haben muss, wehrt Paulus ausdrücklich ab, indem er nur eine zeitweilige Aufhebung für Andachtsübungen gestattet, aber nicht gebieten will, so gern er seine eigene Ehelosigkeit bei Allen eingeführt sähe (7, 5—7). Bei den noch Unverheirateten und den Wittwen billigt Paulus die Ehelosigkeit, aber gestattet die Verheiratung (7, 8. 9). Den christlichen Ehegatten schärft er nachdrücklich die Pflicht ein, die Ehe nicht aufzuheben (7, 10. 11). Selbst Ehen mit Nichtchristen sollen von dem christlichen Theile nicht aufgehoben werden (7, 12—24). Ueber die Jungfrauen hat Paulus 7, 25 f. gar kein Herrengebot, sondern nur eine Ansicht. Es ist dem Menschen allerdings gut, so zu bleiben, wie er ist. Doch ist die Verheiratung keine Sünde, so wenig sie Paulus auch empfiehlt. Wer seine jungfräuliche Tochter verheiratet, thut recht, wer sie nicht verheiratet, besser (7, 38). Ueberall billigt Paulus die Ehelosigkeit, hält aber die Verwerfung der Ehe fern. Da müsste es wunderbar zugehen, wenn uns der Schluss des Capitels ein ganz entgegengesetztes Bild von der Ansicht der Korinthier ergeben sollte, wenn dieselben nicht sowohl auf Vermeidung, ja Aufhebung ehelicher Gemeinschaft, sondern vielmehr auf Verheiratung gedrungen haben sollten. Wir lesen 7, [39] γυνὴ δέδεται, ἐφ᾽ ὅσον χρόνον ζῇ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς· ἐὰν δὲ κοιμηθῇ ὁ ἀνήρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ᾧ θέλει γαμηθῆναι, μόνον ἐν κυρίῳ, [40] μακαριωτέρα δέ ἐστιν, ἐὰν οὕτως μείνῃ, κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην· δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν. Hofmann (a. a. O. II, 2, S. 172 f.) legt den Korinthiern die Ansicht bei: ein Weib könne doch nach ihres

Mannes Tode nicht gebunden sein, keinen Andern mehr zu ehelichen, welche Ansicht Paulus gut heisse, aber nicht empfehle. So verhält es sich keineswegs. Nachdem Paulus mit den Jungfrauen zu Ende ist, geht er über zu den christlichen Eheweibern. Zuerst schärft er wieder die Geltung des ehelichen Bandes, so lange der Mann lebt, ein, wehrt also auch hier noch die *λύσεις γάμων* ab, welche später der montanistische Geist verkündigte (vgl. Euseb. K.-G. V, 18, 2). Wenn nun aber der Tod das eheliche Band gelöst hat, so räth Paulus nicht etwa bloss, nicht wieder zu heiraten, worauf man, zumal bei dem üblichen Punct hinter *κυρίῳ*, die *γνώμη* des Paulus einseitig zu beziehen pflegt, sondern er giebt auch vorher die bedingte Erlaubniss zur Wiederverheiratung. Die Ansicht, welche er geltend macht, ist: Die Wittwe hat allerdings Freiheit, sich, nur mit einem Christen, wieder zu verheiraten, thut jedoch besser, unverheiratet zu bleiben. Was er nicht gut heisst, ist der Austritt des Weibes aus der ehelichen Gemeinschaft, so lange der Mann noch lebt, die Verpflichtung derselben zu beständiger Wittwenschaft, wenn der Mann gestorben ist. Es ist also auch hier noch die volle Verwerfung der Ehe, worauf gewisse Pneumatiker oder Begeisterte hinsteuerten [1]). In Korinth wird etwa der Prophetenruf erschollen sein: *λύσατε τοὺς γάμους· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.* Solche Ansicht erinnert an den palästinischen Essenismus, und es steht nichts im Wege, die palästinischen Christus-Leute als die Urheber dieses Zurufs zu denken.

Eine zweite Anfrage der Korinthier wird die Götzenopfer betroffen haben. Deutlich erkennt man die Veränderung, welche in dieser Gemeinde durch das Eindringen judaistischer Grundsätze erfolgt war. Anfangs setzt Paulus noch seine alte heidenchristliche Gemeinde voraus, da er 8, 1 beginnt: *περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων οἴδαμεν ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν.* Er setzt also bei Allen noch die Einsicht (*γνῶσις*) voraus, dass ein Götze nichts, der Genuss von Götzenopferfleisch an sich

---

[1]) Das *καὶ* in *κἀγὼ* V. 40 bezeichnet offenbar einen Gegensatz gegen Pneumatiker, welchen Hofmann vergebens hinwegzuerklären sucht. Dass solche Inspirirte aber die Nichtenthaltung von der Ehe gepredigt haben sollten, ist von vorn herein unwahrscheinlich.

unbedenklich ist. Aber V. 7 fährt Paulus ja fort: *ἀλλ᾽ οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις· τινὲς δὲ τῇ συνηθείᾳ* (var. l. *συνειδήσει*) *ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσιν, καὶ ἡ συνείδησις αὐτῶν ἀσθενὴς οὖσα μολύνεται*. Es gab also auch in Korinth schon schwache Christen, welche jene allgemeine Gnosis thatsächlich nicht hatten, bei dem *εἰδωλόθυτον* um das *εἴδωλον* gar nicht hinwegkommen konnten. Meyer und Hofmann (a. a. O. II, 2, S. 181) finden hier Heidenchristen. Nicht aufgeklärte Heidenchristen sollen durch das Beispiel aufgeklärter Brüder, welche in dem Götzenhause an einer Mahlzeit theilnahmen, verleitet worden sein, wider ihr Gewissen Götzenopferfleisch zu essen (8, 10). Aber woher der Mangel an Aufklärung in dieser von Paulus gestifteten Gemeinde? Der Grundsatz, dass das *εἰδωλόθυτον* an und für sich ein Gräuel sei, ist doch offenbar judaistisch [1]). Das Aufkommen judaistischer Grundsätze in Korinth erklärt die auffallende Thatsache, dass Paulus zwar noch von früherher bei Allen die aufgeklärte Ansicht voraussetzt, aber doch schon hinzufügen muss: nicht bei Allen sei die aufgeklärte Ansicht. Heidenchristliche Aufgeklärtheit war in Korinth bereits in Widerstreit gerathen mit judaistischer Superstition. Die Starken oder Aufgeklärten, welche den Stamm der Gemeinde bildeten, mussten nun ermahnt werden, auf den Aberglauben der Schwachen, welcher in Korinth nicht ursprünglich gewesen sein kann, schonend Rücksicht zu nehmen (C. 8). Weil der Unterschied von Aufgeklärten und Abergläubischen in der korinthischen Gemeinde schon mit einer gewissen Entfremdung gegen Paulus zusammenhing, nimmt Paulus von dieser Ermahnung Veranlassung, den Korinthiern seine eigene rücksichtsvolle Selbstbeschränkung in der Ausübung seiner apostolischen Rechte vorzuhalten (C. 9). Ist er nicht ein Apostel, welcher Jesum den Herrn gesehen hat? Wenn er Andern nicht als Apostel gilt, so doch den Korinthiern, was Paulus hier noch ohne weiteres voraussetzt (9, 1. 2). Da hat er auch Vollmacht, sich von der Gemeinde unterhalten zu lassen. Aber von dieser Vollmacht hat er in Korinth keinen Gebrauch

[1]) Vgl. Exod. 34, 15. Clem. Recogn. II, 71. IV, 36, auch V, 32. VI, 10. VII, 29. Hom. VII, 3. 4. 5. VIII, 19. 23. XI, 15. XIII, 5.

gemacht, sondern unentgeltlich das Evangelium verkündigt. Frei von Allen, hat er sich Allen zum Knechte gemacht, um die Mehrzahl zu gewinnen, ist den Juden wie ein Jude, denen, die unter dem Gesetze sind, wie einer, der unter dem Gesetze ist, den Gesetzlosen wie ein Gesetzloser geworden. Nach dieser Abschweifung deutet Paulus (10, 1—22) den Zug der Israeliten durch die Wüste aus, um die Warnung vor dem Götzendienste zu begründen, welcher für ihn jedoch lediglich in der Handlung des Opfers selbst besteht. Den Genuss von Götzenopferfleisch an sich hält Paulus für gestattet. Nur das, was als solches bezeichnet wird, soll man nicht geniessen, um des Gewissens willen, nicht des eigenen, sondern des Andern, des schwächern Bruders (10, 23—11, 1). Der Genuss von Götzenopferfleisch war also in der heidenchristlichen Gemeinde Korinths schon anstössig geworden.

Bei den gottesdienstlichen Versammlungen hielten die Korinthier im Allgemeinen die Ueberlieferungen des Paulus fest. Doch war in der Kopfbedeckung schon die Verschiedenheit der hellenischen und der jüdischen Sitte hervorgetreten. Für die Männer hält Paulus die unjüdische Sitte des unbedeckten Haupts aufrecht, aber für die Weiber ordnet er, im Gottesdienste wie ausserhalb desselben, das bedeckte Haupt an (11, 2—16). Bei der Feier des Herrenmahls rügt er die Spaltungen und schärft den würdigen Genuss ein (11, 17—34).

Eine weitere Anfrage der korinthischen Gemeinde wird die Pneumatiker oder die Begeisterten betroffen haben. Paulus scheint eine Anfrage zu beantworten, wenn er 12, 1 beginnt: *περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν, ἀδελφοί, οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν.* Es handelt sich hier (C. 12—14) hauptsächlich um die Zungenrede [1]). Das *γλώσσῃ, γλώσσαις λαλεῖν* ist kein Reden in fremden Sprachen, wie noch Hofmann (a. a. O. II, 2, 284 f.) es auffasst, kein *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* Apg. 2, 4, wogegen schon der Singular *γλώσσῃ* streitet. Nur in der äussersten Steigerung, welche über alle Wirklichkeit hinausgeht, spricht Paulus 13, 1 von einem Reden in den Sprachen der Menschen und der Engel, wie von einem Glauben, welcher Berge ver-

---

[1]) In dieser Hinsicht verweise ich auf meine Schrift über die Glossolalie der alten Kirche, Leipzig 1850.

setzt (13, 2). Nur das Fremdartige und Aussergewöhnliche dieser Rede liegt in der Anwendung des *ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέροις λαλεῖν* Jes. 28, 11 auf die Glossolalie (14, 10. 11). Das *γλώσσῃ, γλώσσαις λαλεῖν* bedeutet auch nicht ein Reden in ungewöhnlichen, hochpoetischen Ausdrücken, weil diese Bedeutung theils unerweislich ist, theils gleichfalls wider den Singular *γλώσσῃ* verstösst. Die *γλῶσσα*, von welcher hier die Rede ist, kann auch nicht die leibliche Zunge bedeuten, wogegen der Plural *γλώσσαις* spricht, ebenso das *λαλεῖν μυστήρια* 14, 2, was auf etwas mehr als schwache oder starke Zungenbewegung hinweist. Diese *γλῶσσα* ist vielmehr nach Jes. 50, 4 (Ps. 51, 16. 17) von der gottbesprachten Zunge zu verstehen und als Spracheingebung zu fassen [1]). Ist nun aber die korinthische Glossolalie auch nicht unmittelbar eins mit dem Sprachwunder der Apostelgeschichte [2]), so ist es doch dasselbe Reden, *καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι* (Apg. 2, 4), und es kann keinem Zweifel unterliegen, dass diese Art christlicher Begeisterung, welcher sich die korinthischen Christen nun besonders befleissigten (1 Kor. 14, 12), in Palästina zu Hause war. Wer anders, als Christus-Leute, welche aus Palästina gekommen waren, wird sie nach Korinth gebracht haben? Dem hellenischen Weisheits-Evangelium des Paulus wollte man einen palästinischen Beweis von Geist und Kraft gegenüberstellen. Im Gegensatz gegen die Ueberschätzung der Glossolalie, welche zu Korinth Eingang gefunden hatte, legt Paulus 12, 1—30 die ganze Mannigfaltigkeit der christlichen Geistesgaben dar, unter welchen er der Sprach-

---

[1]) Nur wenn man die *γλῶσσα* als Spracheingebung fasst, kommt man durch den ganzen Sprachgebrauch des Paulus hindurch. Dann erklärt sich das Reden in einer Spracheingebung (*γλώσσῃ*), in Spracheingebungen (*γλώσσαις*), das *γλῶσσαν ἔχειν* 14, 26 (eine Spracheingebung haben), die Spracheingebungen (*αἱ γλῶσσαι* 13, 8. 14, 22), die Arten von Spracheingebungen (*γένη γλωσσῶν* 12, 10. 28), die Auslegung von Spracheingebungen (*ἑρμηνεία γλωσσῶν* 12, 10).

[2]) Die Einerleiheit hat Svenson (über die Glossolalie, in der Zeitschrift für lutherische Kirche und Theol. 1859. I, S. 1 f.) nur dadurch aufrecht erhalten, dass er das Sprachwunder der Apostelgeschichte in ein blosses Hör- und Verständniss-Wunder umsetzt, worauf übrigens auch Overbeck zu Apg. 2, 4—11 hinauskommt.

eingebung und ihrer Auslegung die niedrigste Stelle anweist. Desshalb soll man nach den bessern Charismen trachten und vor allem den Weg der Liebe einschlagen, welche in der christlichen Trias: Glaube, Hoffnung, Liebe, die grösste ist (12, 31—13, 13). Unter den Geistesgaben stellt Paulus C. 14 die mit voller Klarheit des *νοῦς* verbundene Prophetie weit über die Glossolalie, bei welcher der *νοῦς* ganz zurücktrat, ein besondres Charisma der Auslegung, nicht immer bei den Zungenrednern selbst vorhanden, hinzukommen musste. In den Gemeindeversammlungen sollen nur zwei, höchstens drei Zungenredner nach einander auftreten, auch dann nur, wenn ein Ausleger da ist. Nach der Prophetie soll man trachten, das Zungenreden bloss nicht verhindern. Hatte Paulus 1 Thess. 5, 19—21 geschrieben: „den Geist löschet nicht, Prophetieen verachtet nicht, alles aber prüfet, das Gute behaltet", so hat er diesen Grundsatz auch auf die zu Korinth aufgekommene Glossolalie angewandt.

Seiner Beantwortung des korinthischen Gemeindeschreibens fügt Paulus C. 15 noch eine Ausführung über die Auferstehung hinzu, welche in der heidenchristlichen Gemeinde von Korinth schon angezweifelt ward. Es ist ein Zeichen der gewaltigen Gährung in der korinthischen Christengemeinde, dass neben der judaistischen Verzückungsrede auch heidnische Freigeisterei Beifall finden konnte. In der Bestreitung der letzteren geht Paulus aus von den Erscheinungen des Auferstandenen, deren letzte ihm, dem Kleinsten der Apostel, welcher aber mehr als die andern Alle gearbeitet habe, widerfahren sei. Wenn es nun allgemein christliche Predigt ist, dass Christus von den Todten auferweckt ward, wie können bei den Korinthiern Einige sagen, dass es eine Todtenauferstehung überhaupt nicht giebt (V. 12)? Die Todtenauferstehung hängt unzertrennlich zusammen mit der Auferstehung Christi. Christus ist der Erstling der von den Todten Auferweckten, welchem die Gläubigen einst nachfolgen werden. Die Taufe für Gestorbene (V. 29), seine eigene Todesverachtung (V. 30—34) zieht Paulus herbei, um die Todtenauferstehung zu erweisen, deren Leugnung bei den korinthischen Christen durch heidnischen Umgang angeregt ward (V. 33).

Der Schluss dieses Briefs (C. 16) zeigt uns den Apostel

in der Einsammlung einer grossen Beisteuer für die Urgemeinde begriffen. Zur Abholung derselben will er nicht mehr (wie er in dem verloren gegangenen Briefe verheissen haben muss) unmittelbar nach Korinth kommen, sondern jetzt will er erst nach der Durchreise durch Makedonien nach Korinth kommen, um die Gemeinde daselbst nicht bloss im Vorübergehen zu besuchen (16, 5. 7). In Ephesus, wo er bis Pfingsten bleiben will, ist ihm wohl eine grosse Thür geöffnet, aber es giebt da auch viele Widersacher (16, 8. 9). Sonst empfiehlt Paulus noch die gute Aufnahme des Timotheus (16, 10. 11), meldet, dass Apollos zur Zeit nicht kommen kann (16, 12), und schliesst mit Grüssen auch von Aquila und Prisca (16, 19).

Welchen Eindruck wird unser 1. Korinthierbrief nun wohl gemacht haben? Unser 2. Korinthierbrief bezeugt eine grosse Aufregung der korinthischen Gemeinde, an welcher schon jener Brief einigen Antheil gehabt haben muss. Man pflegt nun die Verordnung des Apostels über den Blutschänder (1 Kor. 5, 1 f.) immer noch als dasjenige darzustellen, was die korinthische Gemeinde so gewaltig aufgebracht habe. Noch Baur (Paulus 2. Ausg. I, S. 333 f.) war der Ansicht, dass Paulus mit der Anordnung über den Blutschänder 1 Kor. 5, 1 f. einen übereilten Schritt gethan und, da die Korinthier seinen Befehl nur zum Theil befolgten, 2 Kor. 2, 5 f. wieder eingelenkt habe. Klöpper, welcher gar einen Concubinat mit dem Weibe des noch lebenden Vaters annimmt (s. o. S. 261, 1), lässt bei der Bestrafung eines so haarsträubenden Falls den Paulus gleichwohl auf den grössten Widerstand gestossen sein. Die Vollziehung jener Verordnung soll schon für Timotheus, dessen Absendung nach Korinth doch früher fällt als unser 1. Korinthierbrief (s. o. S. 260, 1), die schwierigste Aufgabe gewesen sein (a. a O. S. 7. 22). Den heftigsten Widerstand gegen die Weisung des Apostels in Betreff des Unzüchtigen sollen diejenigen geleistet haben, welche Paulus schon 1 Kor. 3, 16. 17. 5, 1. 9—11. 6, 9 f. 12—19 als bei aufgeklärter Weisheit in geschlechtlicher Hinsicht stark eman-

cipirt gekennzeichnet hatte, welchen der Apostel noch 2 Kor. 12, 21. 13, 2 mit scharfer Strafe drohte. Diese, wie es scheint, ziemlich zahlreiche Klasse soll sich in dem zu vollziehenden Strafgerichte gegen den Einen am meisten gravirten selbst bedroht und angegriffen gesehen haben, so dass sie jegliche Betheiligung an der Vollstreckung des Urtheils schlechtweg von der Hand wies. Aber können so unsittliche Grundsätze in einer alten Christengemeinde wirklich das Uebergewicht erlangt haben? Den Widerstand der Emancipirten kann Klöpper selbst nicht ausreichend finden, um die Verhinderung der Weisung des Apostels zu erklären. Die Verstimmung und Abneigung gegen denselben müsse sich in weitern Kreisen verbreitet haben. Gerade die judenchristlichen Parteigruppen sollen hierin auf die Seite des Paulus getreten sein, die gewandten Deductionen jener Emancipirten vielmehr bei manchen Anhängern der Paulus- und der Apollos-Partei Propaganda gemacht haben. Ein überschwängliches Selbstbewusstsein und idealistisch-überspanntes Hochgefühl habe sich eines grossen Theils der heidenchristlichen Gemeindeglieder bemächtigt. In diesen Kreisen habe nun die Parole vielen Eindruck gemacht, Paulus werfe sich, dem eigenen Ermessen der Gemeinde vorgreifend, in dieser Sache zum Herrn ihres Glaubens auf (2 Kor. 1, 24). Durch kräftiges Einschreiten gegen die unerhörte Hurerei in einer heidenchristlichen Gemeinde soll Paulus es gerade mit seinen bisherigen Freunden grossentheils verdorben haben. Zwischen ihm und seiner Gemeinde habe sich eine Kluft aufgethan, die weit tiefer gewesen sein müsse, als man sich gewöhnlich vorstellt. Schon Timotheus habe Gelegenheit gehabt, den ersten Eindruck des 1. Korinthierbriefs zu beobachten. Dem Paulus konnte er nichts Andres melden, als dass das apostolische Sendschreiben im Ganzen und Grossen eine sehr ungünstige Aufnahme gefunden habe, dass namentlich die Weisung des Apostels in Betreff des lasterhaften Menschen auf eine heftige, vom Parteigetriebe verbitterte Opposition gestossen, dass der persönliche Charakter und die apostolische Autorität des Paulus von dessen Widersachern leidenschaftlich angegriffen, dass selbst die besser Gesinnten an ihm irre geworden seien, und dass er, Timotheus, unter diesen traurigen Wirrnissen nichts habe ausrichten können.

Die ersten Schläge des gegen den Apostel zusammengezogenen Gewitters hatten sich gegen seinen Boten entladen. Timotheus war nicht ἀφόβως in Korinth gewesen; die Gemeinde hatte ihm nicht in Frieden das Geleit gegeben, sondern ihn mit Klagen, Vorwürfen, Anschuldigungen gegen den Apostel entlassen.

Alles das um des Frevlers willen, welcher mit seiner Stiefmutter nicht einmal ehelich zusammengelebt haben soll! Konnte dessen Ausstossung aus der Gemeinde nur fraglich sein? Was soll man von der korinthischen Christengemeinde denken, wenn sie sich in ihrer Mehrheit eines solchen Sünders annehmen konnte? Höchstens formell könnte Paulus gefehlt haben, weil er ohne genauere Untersuchung und ohne Befragung der Gemeinde die Excommunication verfügte. Aber den Sachverhalt vorausgesetzt, hatte er recht gehandelt. Und die korinthische Gemeinde sollte, zumal in Gegenwart des Timotheus, nicht einmal zuerst Vorstellungen gemacht haben, dass der Sachverhalt doch erst zu untersuchen sei? Gerade die Paulus- und Apollos-Christen sollen gegen Paulus aufgestanden sein, während die Judenchristen in diesem Falle zu ihm hielten? Alles dieses ist so unwahrscheinlich, dass man sich den Erfolg des 1. Korinthierbriefs unmöglich so vorstellen kann. Obwohl auch Hausrath (Viercapitelbrief S. 7) ebenso urtheilt, kann man nicht annehmen, dass die Excommunication des Frevlers nicht wirklich vollzogen sein, und dass Paulus mit dieser, immerhin einseitigen, Verfügung in der korinthischen Christengemeinde ernstlichen Widerstand gefunden haben sollte.

Es wird etwas Andres gewesen sein, was die korinthische Christengemeinde gegen Paulus aufbrachte. Man vergesse nur nicht, wie tief der christliche Judaismus in diese Gemeinde schon eingedrungen war, welche Macht die Kephas- und die Christus-Leute hier schon erlangt hatten. Da darf man fragen, wie diese Leute es wohl aufgenommen haben werden, wenn Paulus sich 1 Kor. 9, 1. 2 mit Berufung auf die ihm widerfahrene Christus-Vision und auf sein apostolisches Werk in den Gemeinden als vollgültigen, wenn auch von Andern bestrittenen, Apostel darstellt, ja 1 Kor. 15, 8—10 auch wohl als den Geringsten von den Aposteln, welcher nicht einmal

tauge Apostel zu heissen, aber doch auch als denjenigen bezeichnete, welcher viel mehr gearbeitet habe, als die andern alle? Den Kephas-, vollends den Christus-Leuten konnten solche Aeusserungen unmöglich gefallen, und die letztere wird nicht erst auf Carlstadt (s. o. S. 5) den Eindruck einer paenitenda iactatio gemacht haben. Eben in dieser Aeusserung mögen die korinthischen Judenchristen eine masslose Selbstüberhebung des Paulus über die Zwölfapostel gerügt und mit solcher Rüge in Korinth Eindruck gemacht haben.

Diese Annahme ist nicht bloss von vorn herein wahrscheinlich, sondern wird auch bestätigt durch das, was zwischen unsern beiden Korinthierbriefen vorgefallen ist. Zwischen dieselben fällt eine gefährliche Krisis der korinthischen Gemeinde, und wie vor unserm 1. Korinthierbriefe, so ist auch vor unserm 2. Korinthierbriefe ein Schreiben des Paulus verloren gegangen [1]). Timotheus, welchen Paulus nach Korinth abgesandt hatte (1 Kor. 4, 17), dessen gute Aufnahme er 1 Kor. 16, 10. 11 empfiehlt, erscheint 2 Kor. 1, 1 wieder bei dem Apostel, ohne dass dessen Anwesenheit in Korinth und seine Rückkehr im Geringsten erwähnt würde. Je mehr dem Paulus an dem Auftreten des Timotheus als seines Vertreters in Korinth gelegen war, und je sehnlicher er dessen Rückkehr erwarten musste, desto weniger konnte er über die Sendung des Timotheus, dieses Mitbegründers der korinthischen Gemeinde (2 Kor. 1, 19), in dem nächsten Briefe an die Korinthier stillschweigend hinweggehen. Auch von dem Erfolge unsers 1. Korinthierbriefs, von dem Eindrucke, welchen derselbe

---

[1]) So Bleek in den theol. Stud. und Krit. 1830, S. 625 f., Einleitung in das N. T. S. 402 f., dessen Nachweisung Credner, Neander, Ewald, Klöpper (in der ersten Abtheilung seiner angeführten Schrift S. 1—28: der verloren gegangene Brief des Apostel Paulus an die Korinther zwischen den beiden uns erhaltenen Sendschreiben an diese Gemeinde) u. A. mit Recht angenommen, Baur, Reuss, Wieseler, Meyer, Hofmann mit Unrecht abgelehnt haben. Meine Ansicht habe ich gegeben in der Z. f. w. Th. 1864. S. 167 f., 1866. S. 345 f. Hausrath (der Vier-Capitel-Brief des Paulus an die Korinther) meinte diesen Brief wieder aufgefunden zu haben in 2 Kor. 10—13, welcher Abschnitt vor 2 Kor. 1—9 geschrieben sein müsse. Diese Hypothese habe ich beleuchtet in der Z. f w. Th. 1871. I, S. 99 f., auch Klöpper, Comm. S. 1—28 hat dieselbe mit guten Gründen bestritten.

auf die Gemeinde gemacht hatte, erhalten wir in unserm 2. Korinthierbriefe keine unmittelbare Nachricht. Denn der Brief, welchen Paulus hier erwähnt, kann nun einmal nicht unser 1. Korinthierbrief sein. Aus vieler Bedrängniss und Herzensangst hat Paulus geschrieben unter vielen Thränen, und dieser Brief musste die Korinthier betrüben. Unser 1. Korinthierbrief aber ist im Ganzen noch anerkennend und lobend gehalten, kann also dieser für den Schreiber und die Empfänger so betrübende Brief nicht gewesen sein. Auch liegt zwischen unsern beiden Korinthierbriefen ein zu grosser Zeitabschnitt[1]). Sollte das lebhafte Verhältniss des Paulus zu der korinthischen Gemeinde ein halbes Jahr lang ganz geruht haben? Allerdings beginnt Paulus 2 Kor. 1, 8 f. die Erzählung seiner persönlichen Erlebnisse mit seinem letzten Aufenthalte in Asien oder Ephesus, wo er nach 1 Kor. 16, 8 bis Pfingsten bleiben wollte. Und so könnte sich unser 2. Korinthierbrief unmittelbar an unsern ersten anzuschliessen scheinen. Allein in der Herzensangst jenes Briefs mag Paulus zur Erzählung seiner Erlebnisse gar nicht gekommen sein, diese also später nachgeholt haben. Inzwischen war die Verstimmung, welche unser 1. Korinthierbrief nur beiläufig berührt (4, 3—5. 9, 2), zum vollen Ausbruch gekommen. Desshalb hatte Paulus geschrieben, er wolle nicht wieder in Trauer nach Korinth kommen (vgl. 2 Kor. 2, 1. 3), was wir in unserm 1. Korin-

---

[1]) Unser 1. Korinthierbrief muss ja nach 1 Kor. 5, 7. 16, 8 kurz vor Ostern 58 geschrieben sein, unser 2. Korinthierbrief kann dagegen nicht vor dem Herbst desselben Jahrs geschrieben sein. 2 Kor. 8, 10. 9, 2 wird in Vergleichung mit 1 Kor. 16, 1 f. schon ein neuer Jahresanfang vorausgesetzt, wie er nach der jüdisch-bürgerlichen und nach der makedonischen Berechnung im Herbst stattfand. Selbst wenn man mit Hofmann (a. a. O. II, 3, S. 219) den jüdisch-kirchlichen Jahresanfang im Frühling festhalten wollte, kommt man ins Gedränge, mag man den Jahresanfang des 1. Nisan nun erst nach unserm 1 Korinthierbriefe, oder mag man ihn schon etwas vor denselben gefallen sein lassen. In dem erstern Falle hätte Paulus nicht 2 Kor. 8, 10. 9, 2 schreiben können; denn Achaja war dann nicht einmal zu Anfang des laufenden Jahrs mit der Liebessteuer schon fertig geworden. In dem andern Falle hätte Paulus 1 Kor. 16, 1 f. nicht schreiben können; denn Achaja fing dann zu Ende des vorigen Jahrs höchstens erst an zu sammeln. Alles hellt sich auf bei dem Herbstanfange des Jahrs.

thierbriefe (16, 5—7) gar nicht lesen und nothwendig auf einen verloren gegangenen Brief zurückführen müssen.

Aber wovon handelte denn der scharfe Brief, welcher zwischen unsern beiden Korinthierbriefen anzunehmen ist? Man will denselben immer noch auf die Sache des Blutschänders beziehen [1]). Allein 2 Kor. 2, 5—11 legt eine andre Vor-

---

[1]) Klöpper sagt a. a. O. S. 10 f.: Um den wegen des Blutschänders entbrannten Aufruhr zu stillen, habe Paulus seinen Gehülfen Titus von Ephesus nach Korinth gesandt mit der bestimmten Weisung, die apostolische Autorität wiederherzustellen und zu befestigen. Dem Titus habe er einen Brief mitgegeben, welcher die Gemeinde sehr betrübte, aber auch zur Sinnesänderung brachte (2 Kor. 7, 8 12). Um die Korinthier und sich selbst zu schonen, habe Paulus das unabweisbare Amt des Betrübens schriftlich ausgerichtet (2 Kor. 2, 3. 4). Dieser Brief kann allerdings nicht unser 1. Korinthierbrief sein, welcher gar nicht in einer so beklommenen und schmerzlich bewegten Stimmung geschrieben ist. Aber sollte es immer noch die Sache des Blutschänders gewesen sein, welche den Apostel so gewaltig bewegte? Alle übrigen Fragen lässt Klöpper (a. a. O. S. 24) durch die jüngsten, sich an das Verfahren gegen den Unzüchtigen anknüpfenden Ereignisse in den Hintergrund gedrängt sein. Die korinthischen Christen sollen gesagt haben: die von Paulus verlangte Züchtigung habe es auf das Verderben eines Gemeindegliedes abgesehen (2 Kor. 7, 1), Paulus lasse sich von persönlich-feindseliger Gereiztheit gegen den Betreffenden leiten, so wie er andrerseits in parteiischer Freundschaft für dessen Vater in so leidenschaftlichen Eifer gerathen sei (2 Kor. 7, 12). Er fange an, sein apostolisches Amt εἰς καθαίρεσιν, οὐκ εἰς οἰκοδομήν anzuwenden (vgl. 2 Kor. 10, 8. 13, 10). In dem kurzen, aber um so kraftvoller gehaltenen Briefe werde Paulus gegen die eigentlichen Anstifter des vorliegenden tiefen Zerwürfnisses, die offenen und geheimen Freunde des Verbrechers, die Verführer der Gemeinde, die arglistigen Verleumder seines guten Namens und seiner uneigennützigen, die reine Sache des Evangelium vertretenden Bestrebungen die ganze Kraft seines Worts gerichtet und ein schonungsloses Gericht abgehalten haben. Dabei konnte er nicht umhin, mehrfach von seiner eigenen Person in dem vollen Bewusstsein des ihr durch Gottes Gnade verliehenen Werthes zu reden und die Erhabenheit und das Vollgewicht der ihm übertragenen apostolischen Machtbefugniss hervorzuheben. Aber nicht bloss die sittlichen Beschöniger des unerhörten Vergehens und die Schürer der gegen den Apostel erregten feindseligen Bewegung werden eine harte briefliche Züchtigung erfahren haben, sondern auch für die verführten, aus Liebe und Vertrauen in Kälte umgewandelten Herzen werde Paulus sehr eindringliche Worte gefunden und tief in die verirrten Gewissen hinein gesprochen haben. Dabei werde er im Hinblick auf manche edlere, aber nur von augen-

stellung nahe: [5] εἰ δέ τις λελύπηκεν, οὐκ ἐμὲ λελύπηκεν, ἀλλὰ ἀπὸ μέρους, ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ, πάντας ὑμᾶς, [6] ἱκανὸν τῷ τοιούτῳ ἡ ἐπιτιμία αὕτη ἡ ὑπὸ τῶν πλειόνων, [7] ὥστε τοὐναντίον μᾶλλον ὑμᾶς χαρίσασθαι καὶ παρακαλέσαι, μήπως τῇ περισσοτέρᾳ λύπῃ καταποθῇ ὁ τοιοῦτος. [8] διὸ παρακαλῶ ὑμᾶς κυρῶσαι εἰς αὐτὸν ἀγάπην. [9] εἰς τοῦτο γὰρ καὶ ἔγραψα, ἵνα γνῶ τὴν δοκιμὴν ὑμῶν, εἰ εἰς πάντα ὑπήκοοί ἐστε. [10] ᾧ δέ τι χαρίζεσθε, κἀγώ· καὶ γὰρ ἐγὼ ὃ κεχάρισμαι, εἴ τι κεχάρισμαι, δι᾽ ὑμᾶς ἐν προσώπῳ Χριστοῦ, [11] ἵνα μὴ πλεονεκτηθῶμεν ὑπὸ τοῦ σατανᾶ· οὐ γὰρ αὐτοῦ τὰ νοήματα ἀγνοοῦμεν. Ein korinthischer Christ hat den Paulus betrübt, welcher nur mit gewohnter Feinheit nicht sich selbst, sondern eher die ganze korinthische Gemeinde betrübt worden sein lässt, das Letztere aber doch, da dem Betrübenden die grosse Mehrzahl der korinthischen Christen beigefallen war, nicht ohne die aufhebende Beschränkung „zum Theil, um nicht zu beschweren“, herausbringen kann. Schon dieser Ausdruck weist auf eine persönliche Beleidigung des Paulus durch einen korinthischen Christen hin, welchem die Mehrheit der Gemeinde beigefallen war. Inzwischen hatte Paulus geschrieben (2, 3. 4), und die Mehrheit der Gemeinde hatte τὸν λυπήσαντα gestraft. Nur bei einer persönlichen Beleidigung konnte Paulus nun die von der Mehrheit verhängte Strafe für ausreichend erklären, damit der Bestrafte nicht durch übergrosse Trauer verschlungen werde. Ihm als dem persönlich Beleidigten stand es an, die Verzeihung selbst zu beantragen. Bei dem Christen, welcher sich mit seiner Stiefmutter vergangen hatte, sollte derselbe Paulus, welcher ihn entrüstet ausgestossen hatte, eine von der Mehrzahl verhängte mildere Strafe ausreichend gefunden, und damit ein Solcher nicht durch über-

---

blicklichem Taumel mit fortgerissene Naturen auch der Stimmung der Wehmuth, welche sich in Thränen auflöst, einen Ausdruck verliehen haben. Der letzte Zweck dieses Briefs sei es gewesen: die Gemeinde zum Gehorsam gegen den Apostel und zunächst vor allem zum Sichaufraffen zu einer That zu bestimmen, durch welche sie offenkundig Zeugniss ablegte, dass sie noch auf den Namen einer heiligen Gemeinde fernerhin Anspruch mache, nämlich zu der Vollziehung der Strafe, welche der Apostel für den Incesten gefordert hatte.

grosse Trauer verschlungen werde, auf vollständige Verzeihung angetragen haben? Darf man die Betrübniss, welche der Apostel befürchtet, als die Busse fassen, welche er bei einem so groben Sünder verlangen, bei der Verzeihung erwähnen musste? Den λυπήσας hatte erst die Mehrheit gemissbilligt, nahm also eine Minderheit immer noch in Schutz. Da wird er wohl noch nicht allzu viel Reue gezeigt haben. Und Paulus sollte denselben groben Sünder erst dem Satan übergeben haben zum Verderben des Fleisches, dann geschont, ja wieder aufgenommen wissen wollen, damit der Satan keinen Vortheil über die Christen erlange? Dass es sich vielmehr um eine persönliche Beleidigung des Paulus handelte, lehrt auch 2 Kor. 7, 8 f. Hatte Paulus die Gemeinde, welche die Beleidigung ihres Apostels anfangs geschehen liess, auch für den Augenblick betrübt durch den Brief: so hatte diese Betrübniss doch ihre Sinnesänderung gewirkt, den alten Eifer für Paulus (V. 7) wieder erweckt, so dass er vielmehr Grund zur Freude hatte. Daher 7, 12: *ἄρα εἰ καὶ ἔγραψα ὑμῖν, οὐκ ἕνεκεν τοῦ ἀδικήσαντος οὐδὲ ἕνεκεν τοῦ ἀδικηθέντος, ἀλλ' ἕνεκεν τοῦ φανερωθῆναι τὴν σπουδὴν ὑμῶν τὴν ὑπὲρ ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.* Der Blutschänder war ein Frevler, aber kein eigentlicher Beleidiger; der Beleidigte in keinem Falle der Vater des Blutschänders, sondern Paulus selbst, welcher den Korinthiern nun nicht mehr, wie den Galatern (4, 12), schreiben konnte: *οὐδέν με ἠδικήσατε.* Die persönliche Beleidigung wollte er jetzt vergeben wissen, obwohl es immer noch eine Minderheit mit dem Beleidiger hielt (2, 5. 6).

Worin wird die persönliche Beleidigung des Paulus durch ein Mitglied der korinthischen Gemeinde wohl bestanden haben? Unser 2. Korinthierbrief giebt uns Fingerzeige genug. Derselbe Paulus, welcher sich 1 Kor. 4, 9. 9, 1. 2. 15, 10 als vollgültigen Apostel dargestellt und mehr als die andern alle gearbeitet zu haben gerühmt hatte, ward in Korinth als ein falscher Apostel (2 Kor. 11, 13), welcher den wahren Aposteln nicht von fern gleichstehe (2 Kor. 11, 5. 12, 11), als vor lauter Selbstüberhebung toll geworden dargestellt (2 Kor. 5, 13. 11, 1 f.). Je erregter Paulus noch in unserm 2. Korinthierbriefe diese Vorwürfe berührt, desto mehr wird man sie für die Veranlassung der gewaltigen Aufregung, in welcher er den

verloren gegangenen Brief geschrieben hat, zu halten haben. In der korinthischen Gemeinde wird jemand öffentlich erklärt haben, Paulus, der vorgebliche Apostel, rühme sich masslos und sei vor lauter Einbildung ganz von Sinnen gekommen, ein reiner Narr geworden. Der Antipaulinismus war in Korinth zum vollen Ausbruch gekommen, und Paulus war nicht bloss zu einem so scharfen Schreiben an die Korinthier, sondern auch zur Absendung des Titus genöthigt worden[1]. Titus, welcher mit Paulus nicht in Troas (2 Kor. 2, 12. 13), sondern erst in Makedonien (2 Kor. 7, 6. 13) wieder zusammengetroffen war, konnte dem Paulus melden, dass die Korinthier ihn mit Furcht und Zittern aufgenommen hatten (2 Kor. 7, 15), durch den Brief des Paulus in grosse Betrübniss versetzt waren, aber auch Reue bewiesen hatten und zu der alten Anhänglichkeit an den Apostel zurückgekehrt waren (2 Kor. 7, 8 f.).

Der zweite Brief an die Korinthier.

Paulus hatte schon eine äussere Veranlassung, noch einmal an die Korinthier zu schreiben, nämlich die grosse Liebesgabe für die Christen von Jerusalem, deren Abschluss er in seinen heidenchristlichen Gemeinden betrieb. Diese Gabe wollte Paulus selbst nach Jerusalem überbringen, um ein besseres Verhältniss der judenchristlichen Urgemeinde zu seinen heidenchristlichen Pflanzungen herzustellen (2 Kor. 9, 12 - 14). Mit ein Grund, wesshalb er nicht, wie er anfangs wollte, unmittelbar nach Korinth, sondern erst nach Makedonien gereist war. Hier hatte er den Abschluss der Sammlung angespornt durch die Behauptung, dass Achaja schon seit dem vorigen Jahre (d. h. vor Herbst 58, s. o. S. 282, 1) fertig sei (2 Kor.

[1] Wesentlich die oben begründete, seit 10 Jahren von mir verfochtene Ansicht freue ich mich wiederzufinden bei C. Weizsäcker, die Kirchenverfassung des apostolischen Zeitalters, Jahrbb. für deutsche Theol. 1873. IV, S. 643 f.

8, 10. 9, 2). Um nun nicht beschämt zu werden, wenn er mit makedonischen Gesandten nach Achaja kommen werde, schickte Paulus im Spätherbst 58 den Titus mit zwei andern Brüdern, welche zugleich Gesandte der Gemeinden waren, voraus nach Korinth, und in dem mitgegebenen Briefe ermahnte er die Korinthier auch schriftlich, alles fertig zu machen (2 Kor. 8, 16—23). Diese äussere Veranlassung des Schreibens tritt jedoch sehr zurück hinter der innern. Vor allem lag es dem Paulus am Herzen, sein Verhältniss zu der korinthischen Gemeinde möglichst herzustellen. Paulus richtete einen Brief an die sich mit ihm wieder aussöhnende Gemeinde, um alles, was zwischen ihn und dieselbe getreten war, vollends zu beseitigen und die Verführer derselben im rechten Lichte darzustellen. Dieser Brief ist unser 2. Korinthierbrief, in der That der vierte, von welchem wir Kenntniss haben. Derselbe ist zwar nicht wegen des scheinbar losen Zusammenhangs in verschiedene Briefe zu zerlegen[1]), zerfällt aber von selbst in drei Haupttheile.

Nach Gruss und Eingang 1, 1—7 folgt in dem ersten Haupttheile (1, 8—7, 16) eine herzliche Ansprache an die mit ihrem Apostel sich wieder aussöhnende korinthische Gemeinde. Nach dem natürlichen Gange eines Briefs, wie wir ihn in 1 Thess. bemerkt haben, beginnt Paulus 1, 8—2, 13

---

[1]) Semler (Paraphrasis in II. Pauli ad Corinthios epi. Hal. 1770) wollte den 2. Korinthierbrief in drei Theile zerlegen: 1) 2 Kor. 1—8. Röm. C. 16 und 2 Kor. 13, 11—13; 2) 2 Kor. 10, 1—13, 10; 3) 2 Kor. C. 9, ein besondres Blatt für die Christen in Achaja. Noch Chr. H. Weisse (Philos. Dogmatik I, S. 144 f.) hat 2 Kor. 1—7 als das späteste Schreiben abgetrennt, ausserdem noch zwei Schreiben herausgebracht, wie noch Hausrath 2 Kor. 10, 10—13 als einen ältern Viercapitelbrief abgetrennt und vor 2 Kor. 1—9 gestellt hat (s. o. S. 281, 1). Mit Grund lässt sich nur so viel behaupten, dass der 2. Korinthierbrief wohl aus den 1 Kor. 5, 9 erwähnten Briefen eine Zuthat erhalten hat. Denn 2 Kor. 6, 14—7, 2 ist, wie Ewald (Sendschreiben des Apostel Paulus S. 240 f.) sagt, „hier fremd und stammt wahrscheinlich aus einem andern Sendschreiben", am Ende aus dem 1 Kor. 5, 9 erwähnten. Holsten (Evangelium des Paulus und Petrus S. 387) neigt sich zur Behauptung der völligen Unächtheit. Einen zweiten Zusatz fand Holsten (s. o. S. 224, 1) in 11, 32. 35. 12, 1. Unpaulinisch werden auch diese beiden Verse nicht sein, selbst wenn sie eingeschaltet sein sollten.

mit seinen Erlebnissen seit der Anwesenheit in Asien, wo er zuletzt in Todesgefahr gerathen war (vgl. Apg. 19, 23 f.), bis zu seiner Ankunft in Makedonien. Dabei rechtfertigt er sich 1, 13—24 gegen den persönlichen Vorwurf, welchen man ihm wegen der Abänderung des Reiseplans gemacht hatte. Anfangs wollte er zuerst nach Korinth kommen, dann durch Makedonien reisen, um von hier aus nach Judäa geleitet zu werden (1, 15. 16). So wird Paulus sich in dem allerersten (uns verloren gegangenen) Briefe geäussert haben. Aber 1 Kor 16, 5—7 hatte er seinen Reiseplan dahin abgeändert, dass er die Korinthier nicht im Vorübergehen, sondern erst nach der Durchreise durch Makedonien besuchen und in Korinth überwintern wollte [1]). Diejenigen, welche das Gerücht aussprengten, Paulus komme gar nicht wieder nach Korinth (1 Kor. 4, 18), werden die Abänderung des Reiseplans dazu benutzt haben, um den Paulus als unzuverlässig darzustellen, wogegen Paulus versichert, dass er nur zur Schonung der Korinthier noch nicht gekommen sei. Er hatte beschlossen, nicht wieder in Trauer nach Korinth zu kommen. Hatte er doch auch seinen scharfen Brief nicht geschrieben, um die Korinthier zu betrüben, sondern um ihnen seine Liebe zu beweisen (2, 1—11). Mit Titus, welcher den Brief nach Korinth überbracht hatte, war er erst in Makedonien wieder zusammengetroffen (2, 12. 13).

---

[1]) Hausrath (Viercapitelbrief S. 13) will 1 Kor. 16, 5—7 den ursprünglichen Reiseplan des Paulus, die Abänderung desselben erst in dem vermeintlichen Viercapitelbriefe 2 Kor. 10—13 finden. Der erste (verloren gegangene) Brief sei gar zu kurze Zeit nach dem zweiten Aufenthalte des Paulus in Korinth (an welchen ich gar nicht glauben kann) geschrieben. Damals habe Paulus noch kaum ein Versprechen darüber abgeben können, wie er die Reise einrichten wolle, deren Zweck das Einsammeln einer Collecte war; denn über diese habe er zu jener Zeit mit den Korinthiern noch gar nicht verhandelt. Das kann ich weder aus 1 Kor. 16, 1 f. noch gar aus 2 Kor. 8, 10 ersehen, wo den Korinthiern gesagt wird, dass sie nicht bloss mit der Ausführung, sondern auch mit dem Entschluss seit dem vorigen Jahre (vor Herbst 58) den Makedoniern zuvorgekommen seien. Paulus sagt wohl 1 Kor. 16, 5 f. kein Wort von der Abänderung seines Reiseplans, hatte aber wahrlich keine Veranlassung, die kleine Aenderung, welche seinen Gegnern nicht entging, selbst hervorzuheben. Weiteres habe ich in der Z. f. w. Th. 1871. I, S. 102 f. bemerkt.

Mit Rücksicht auf den glücklichen Erfolg der Sendung des Titus feiert Paulus den in Christo errungenen Triumph Gottes, zu welchem er sich bewusst ist selbst mitgewirkt zu haben. Denn nicht wie die Vielen verfälscht er das Wort Gottes, sondern wie aus Lauterkeit, wie aus Gott redet er (2, 14—17). Der erste Seitenblick auf die zahlreichen Gegner, welche in unlauterer Weise das Wort Gottes verfälschen (*καπηλεύοντες*), der Anfang der Selbstvertheidigung des Paulus gegen ihre Beschuldigungen. Eben diese Gegner, welche dem Paulus vorwarfen, er empfehle sich selbst, hatten Empfehlungsbriefe, gewiss nicht aus einem Winkel der Erde, sondern von der Urgemeinde in Jerusalem, mitgebracht[1]). Desshalb schreibt Paulus 3, 1: *ἀρχόμεθα πάλιν ἑαυτοὺς συνιστάνειν; ἢ μὴ χρήζομεν ὥς τινες συστατικῶν ἐπιστολῶν πρὸς ὑμᾶς ἢ ἐξ ὑμῶν;* Die Gemeinde selbst erklärt Paulus für seinen Empfehlungsbrief, geschrieben mit dem Geiste des lebendigen Gottes, nicht (wie der Dekalog) auf steinernen Tafeln, sondern auf fleischernen Herzenstafeln. Solche Zuversicht hat er als ein

[1]) Zu diesen Empfehlungsbriefen der Gegner des Paulus hat Baur (theol. Jahrbb. 1850, S. 165 f., Paulus 2. Ausg. I, S. 314) treffend verglichen die alterthümliche Stelle Clem. Recogn. IV, 35, wo Petrus im Gegensatze gegen falsche Propheten, Apostel und Lehrer die Heiden anredet: propter quod observate cautius, ut nulli doctorum credatis, nisi qui Iacobi fratris domini ex Hierusalem detulerit testimonium, vel eius quicunque post ipsum fuerit. nisi enim quis illuc ascenderit et ibi fuerit probatus, quod sit doctor idoneus et fidelis ad praedicandum Christi verbum, nisi, inquam, inde detulerit testimonium, recipiendus omnino non est. sed neque propheta neque apostolus in hoc tempore speretur a vobis aliquis alius praeter nos. unus enim est verus propheta, cuius nos XII apostoli verba praedicamus. ipse enim est annus dei acceptus, nos apostolos habens XII menses. Die Lehrer des Christenthums unter den Heiden sollten also auch späterhin, im Gegensatze gegen falsche Apostel ausser den Zwölf, Beglaubigungsschreiben von dem Vorsteher der Urgemeinde in Jerusalem mitbringen. W. Beyschlag (theol. Stud. und Krit. 1865, S. 233. 256. 1871, S. 639 f.) lässt die Gegner des Paulus in Korinth ihre Empfehlungsschreiben sich nur von irgend welchen durch sie gestifteten oder bedienten Gemeinden ausgestellt haben lassen, was ihnen nicht viel genützt und den Paulus wenig berührt haben würde, vgl. meine Bemerkungen in der Z. f. w. Th. 1865, S. 253 f. 1872, S. 209 f., auch Klöpper Untersuchungen S. 103 f.

Diener des neuen Bundes, nicht des tödtenden Buchstabens, sondern des lebendig machenden Geistes. In der Hoffnung, dass dem Dienste des Geistes eine weit höhere Verherrlichung bevorsteht, als dem Dienste des tödtenden Buchstabens, kann er zuversichtlich auftreten ohne jene verhüllende Decke, welche noch heute, wenn Moses verlesen wird, auf den Herzen der Buchstabenknechte liegt, erst durch die Bekehrung zu dem Herrn, welcher der Geist ist, hinweggenommen wird (C. 3). Desshalb wird Paulus in seinem Dienste nicht müde, sondern hat abgesagt dem Verborgenen der Schande, nicht wandelnd in Schurkerei noch verfälschend das Wort Gottes, sondern durch die Offenbarung der Wahrheit sich selbst empfehlend an jedes Menschen Gewissen vor Gott. Verhüllt ist sein Evangelium nur in den Verlorenen, deren Gesinnung der Gott dieses Weltalters verblendet hat[1]). Nicht sich selbst predigt er, sondern Christum, sich selbst aber als Knecht der Gemeinden um Jesu willen (4, 1—6). Schon hier lernt man den nicht bloss sachlichen, sondern auch scharf persönlichen Gegensatz des Paulus und der Judaisten in Korinth kennen. In der lautern Verkündigung des Evangelium stellt Paulus sich gegenüber den Vielen, welche das Wort Gottes verfälschen (2, 17. 4, 2). Im Dienste des neuen Bundes des lebenden Geistes, welcher die Herzenstafeln beschreibt, stellt er sich gegenüber dem alten Bunde des tödtenden Buchstabens mit seinen steinernen Gesetzestafeln. Und während der Mosaismus sein verhülltes Wesen immer noch behält, kann Paulus, welchem

---

[1]) Ohne besondre Veranlassung wird Paulus nicht geschrieben haben 4, 3 *εἰ δὲ καὶ ἔστιν κεκαλυμμένον τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν, ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις ἐστὶν κεκαλυμμένον.* Wohl ward er schon durch das *κάλυμμα*, welches noch gegenwärtig auf der Vorlesung des alten Bundes bleibt (3, 14), auf das Unverhüllte seines Evangelium geführt. Aber die Art, wie er das Verhüllte seines Evangelium auf die Verlorenen deutet, ist doch so künstlich, dass man nur annehmen kann, die Gegner haben das Evangelium des Paulus ein „verhülltes" genannt. Dazu hatte er besondre Veranlassung gegeben durch 1 Kor. 2, 7 *ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην.* Da mochten die judaistischen Gegner wohl von einem „verhüllten" mysteriösen Evangelium des Paulus gesprochen haben, welches allerdings nicht so schlicht und einfach war, als das urapostolische.

die mosaische Decke in Christo vernichtet ist, sich in voller Offenheit und Freimüthigkeit bewegen. Empfehlungsbriefe hatten die Gegner mitgebracht und sagten von Paulus, er empfehle sich selbst. Sein Evangelium — so werden sie gesagt haben — sei nicht das öffentlich anerkannte, gangbare und fassliche, sondern ein apokryphisch-mysteriöses. Paulus spricht gar vom Verborgenen der Schande und von Wandel in Schurkerei (4, 2). Weil der ganze Gegensatz so persönlich war, fährt Paulus auch mit persönlicher Erregung fort, seine Aufopferung in dem apostolischen Berufe zu versichern. Allezeit trägt er die Tödtung Jesu an seinem Leibe, damit auch das Leben Jesu an seinem Leibe geoffenbart werde. Wenn auch sein äusserer Mensch vernichtet wird, so wird doch der innere erneuert Tag für Tag. Er bebt nicht zurück vor dem Ausscheiden aus dem Leibe, was ein Heimgehen zu Christo ist (4, 7—5, 10).

Die Gegner des Paulus lernt man vollends als die Christus-Leute kennen aus 5, 11—21. Paulus beginnt mit dem Vorwurf, dass er Menschen überrede (vgl. Gal. 1, 10), kirchliche Demagogie treibe. Nicht will er sich selbst wiederum empfehlen (wie man ihm vorgeworfen hatte), sondern nur den Korinthiern Anlass geben zum Ruhme zu seinen Gunsten, *ἵνα ἔχητε πρὸς τοὺς ἐν προσώπῳ καυχωμένους καὶ μὴ ἐν καρδίᾳ* (5, 12). Die sich in äusserlichen, persönlichen Dingen Rühmenden erinnern allerdings an die Hochgeltenden der Urgemeinde, von welchen Paulus Gal. 2, 6 sagte *πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει*. An beiden Stellen wird das *πρόσωπον* auf eine hohe Auszeichnung in dem äussern Verhältniss zu Christo gehen, hier auf die persönliche Christusjüngerschaft. Nur aus Rücksicht auf eine Beschuldigung dieser Gegner erklärt es sich, dass Paulus 5, 13 fortfährt: *εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῷ· εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν*, „sei es, dass wir (wie eben die Gegner sagten) von Sinnen sind, so ist es für Gott; sei es, dass wir bei Sinnen sind, so ist es für euch“[1]). Das *ἐκστῆναι* giebt

[1]) W. Beyschlag (theol. Stud. und Krit. 1871, S. 641) wird wohl allein bleiben mit der Meinung, dass die Gegner Beides, das *ἐκστῆναι* und das *σωφρονεῖν*, demselben Paulus zugeschrieben haben, wie wenn er durch glückliche Abwechselung von Schwärmerei und Ueberlegung die

Paulus als möglich zu, aber nur als eine heilige Manie, das *σωφρονεῖν* behauptet er als die andre Möglichkeit, nämlich zum Nutzen seiner Gemeinden. Man hatte dem Paulus also ein *ἐκστῆναι* vorgeworfen, ähnlich wie Mc. 3, 21 von Jesu selbst Mutter und Brüder sagen *ὅτι ἐξέστη*. Wie bei Jesu selbst, so wird sich auch bei Paulus der Vorwurf auf das Ganze seines Auftretens beziehen, auf sein Auftreten als eines vollgültigen Apostels, was er auf die Christus-Vision seiner Berufung stützte [1]). Wir können hier die judaistische Antwort auf 1 Kor. 9, 1. 15, 8—10 vernehmen. Paulus, welcher ein wirklicher, von Christo selbst berufener Apostel sein, ja mehr als die andern alle gearbeitet haben wollte, schien den Judaisten von Sinnen zu sein, ein Vorspiel von dem, was in den clementinischen Homilien Petrus dem Magier Simon, welcher noch den Paulus darstellt, vorhält (s. o. S. 220, 1). Die *ἐν προσώπῳ καυχωμένους*, welche ohne Zweifel diesen Vorwurf ausbrachten, lernen wir vollends als die Christus-Leute kennen. Aus der Behauptung, dass Christus für Alle starb, damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern dem für sie Gestorbenen und Auferweckten (5, 15), leitet Paulus 5, 16 die Folgerung ab: *ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν.* Es handelt sich hier nicht, wie Baur (Paulus 1. Ausg. S. 283, 2. Ausg. I, S. 304 f.) und Holsten (Evangelium des Paulus und Petrus S. 430 f.) behaupten, um den *κατὰ σάρκα Χριστὸς* als den national-

Leute zu gewinnen wüsste. Durch das eingefügte *θεῷ* unterscheidet Paulus die eine Möglichkeit des *ἐκστῆναι*, was die Gegner behaupteten, so bestimmt als möglich von der andern Möglichkeit des *σωφρονεῖν*, was er von sich zu Gunsten der Korinthier oder seiner Gemeinden überhaupt aussagt. Das *ἐκστῆναι* ist dem *σωφρονεῖν* gerade so entgegengesetzt, wie die *ἀφροσύνη*, deren Vorwurf Paulus 11, 1. 16. 17. 19. 21. 12, 6. 11 so bitter erwähnt.

[1]) Vgl. meine Ausführung in der Z. f. w. Th. 1864, S. 170 f.; 1865, S. 286 f.; 1872, S. 211 f. Klöpper (a. a. O. S. 49 f.) bleibt bei den ekstatischen Zuständen überhaupt stehen. Hausrath (a. a. O. S. 24) will in der Meinung, dass 2 Kor. 10—13 vor 2 Kor. 1—9 geschrieben sei, das *ἐκστῆναι* auf 2 Kor. 12, 1 f. beziehen, was in keiner Weise angeht.

jüdischen Messias, sondern um das ἐγνωκεναι κατὰ σάρκα Χριστόν, die persönliche Bekanntschaft mit Christo, von welcher Beyschlag (theol. Stud. und Krit. 1865, S. 263 f., 1871, S. 660 f.) vergeblich ein wirkliches Jüngerverhältniss fern zu halten sucht. Es handelt sich auch nicht, wie Renan (Paulus S. 382 f.) und Klöpper (a. a. O. S. 61 f.) wollen, darum, dass Paulus selbst Christum anfangs, wie seine judaistischen Gegner, nur als jüdischen National-Messias erkannt haben sollte, wogegen 5, 17 und Gal. 1, 16 streiten. Die gewöhnliche Ansicht, dass Paulus sich selbst in dieses ἐγνώκαμεν einschliesse, ist unhaltbar. Das εἰ καὶ führt ein blosses Zugeständniss an die Gegner ein [1]). Der Sinn ist: Selbst wenn wir (wie die Gegner) Christum fleischlich gekannt haben, so hat doch solche äusserliche Christusbekenntniss von nun an (seit wir mit dem für uns gestorbenen Christus in Gemeinschaft stehen) keinen Werth mehr für uns, da wir (als Christen) Christum nicht mehr nach seinem leiblichen Leben, sondern lediglich nach seinem segensreichen Tode kennen. Nicht in dem ἐγνώκαμεν, sondern lediglich in dem γινώσκομεν tritt uns Paulus selbst entgegen. Auf der einen Seite steht Paulus mit der Behauptung, den auferstandenen Christus selbst gesehen zu haben und von demselben zum Apostel berufen zu sein. Auf der andern Seite stehen Judaisten, welche diese Behauptung für tolle Schwärmerei erklären und sich der persönlichen Bekanntschaft mit Christus auf Erden rühmen.

In der weitern Ausführung 6, 1—13 vergisst Paulus nicht die Aufopferung in seinem apostolischen Berufe. Namentlich erwähnt er, dass er hindurchzugehen hatte διὰ δόξης καὶ ἀτιμίας, διὰ δυσφημίας καὶ εὐφημίας, ὡς πλάνοι καὶ ἀληθεῖς (6, 8). Und wenn er nun (da 6, 14—7, 1 nicht hierher gehört, s. o. S. 287, 1) 7, 2—16 zu den korinthischen Wirren zurückkehrt, so spricht er das gute Bewusstsein aus, niemandem Unrecht oder Schaden gethan zu haben. Nicht zur Verurtheilung der Korinthier (welche ihm thatsächlich Unrecht gethan hatten) will er das sagen. Hat er die Korinthier auch

---

[1]) Vgl. Hausrath a. a. O. S. 24 und meine Erörterung in der Z. f. w. Th. 1871, S. 113 f., welcher Pfleiderer (Paulinismus S. 304) zugestimmt hat.

betrübt durch das Schreiben, so bereut er es nicht, weil diese Betrübniss, wie er zu seiner Freude durch Titus erfahren, zur Sinnesänderung geführt hat. Geschrieben hat er nicht wegen des Beleidigers, welcher auf keinen Fall der Blutschänder ist, noch wegen des Beleidigten, welcher er selbst ist, sondern um den Eifer der Korinthier zu seinen Gunsten an das Licht zu bringen.

Es bildet einen eigenen Theil des ganzen Schreibens, wenn Paulus C. 8. 9 den Korinthiern die grosse Beisteuer für die Urgemeinde in Jerusalem, welche er damals betrieb, eindringlich an das Herz legt. Um diese Sache abzuschliessen, hat er den Titus mit zwei andern Abgesandten abermals nach Korinth geschickt. An diesem Abschluss lag ihm desshalb so viel, weil er die Makedonier durch die Behauptung angespornt hatte, dass Achaja schon seit dem vorigen Jahre (vor Herbst 58) mit der Sammlung fertig sei, also bei seiner Ankunft mit makedonischen Begleitern nicht gern beschämt werden möchte. Die Sammlung selbst aber, welche ohnehin einer übernommenen Verpflichtung entsprach (Gal. 2, 10), hatte für Paulus nicht bloss den Zweck, dem Mangel der Urgemeinde abzuhelfen, sondern auch die Stimmung derselben für die Heidenkirche zu gewinnen, die Quelle fortwährender Eingriffe in seine Schöpfungen womöglich zu verstopfen, vgl. 2 Kor. 9, 12—14, dazu Baur, theol. Jahrbb. 1850, S. 176 f.

Mit dieser geschäftlichen Angelegenheit ist der Brief noch nicht zu Ende. Es folgen noch vier Capitel (10—13), welche einen eigenthümlichen Eindruck machen. C. 1—9 hatte Paulus nicht allein, sondern zusammen mit dem zu Anfang genannten Timotheus an die Korinthier geschrieben, desshalb auch von sich selbst hier meist in der Mehrheit geredet, aber doch schon mitunter, wo es sich gar zu persönlich um ihn selbst handelte, in der Einheit (1, 15 f. 23 f. 2, 1 f. 12 f. 5, 11ᵇ. 7, 3. 4. 7ᵇ f. 9, 1 f.). Nun wendet er sich ausdrücklich selbst an die Korinthier (*αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος*), so dass für das Folgende Timotheus nicht einmal so, wie bisher, als Mitverfasser gedacht werden soll, wenn hier auch mitunter (10, 3—7. 11—16. 11, 21. 12, 19) die Rede in der Mehrheit noch wiederkehrt. Wir haben hier also einen Anhang, in welchem Paulus sich so persönlich wie nur möglich an die Korinthier

wendet und alles bespricht, was man gegnerischerseits persönlich gegen ihn in Korinth gesagt und gethan hatte. Das Persönliche des korinthischen Gegensatzes, was sich schon in dem ersten Abschnitt geltend machte, tritt hier so rein hervor, dass Paulus sich mit grösserer Erregtheit äussert als zuvor. Nachdem er die sich mit ihm wieder aussöhnende Gemeinde väterlich angeredet und zum Abschluss der grossen Liebesgabe für die Urgemeinde ermahnt hat, kann er nicht schliessen, ohne auf die persönlichen Vorwürfe einzugehen, welche in Korinth gegen ihn verlautet waren. Aus dieser persönlichen Haltung des Abschnitts ist der heftigere, gereiztere Ton wohl zu begreifen, ohne dass man diesen Theil von dem Ganzen abzulösen und als einen eigenen Viercapitelbrief dem vorhergehenden Briefe voraufzuschicken brauchte[1]).

Der erste Vorwurf, welchen Paulus erwähnt, ist, dass er, wie man sagte, ins Angesicht demüthig, aber abwesend kühn sein sollte (10, 1). So hatte man sein ganzes Auftreten als ein Wandeln nach dem Fleische dargestellt, wogegen Paulus seinen geistlichen Kriegsmuth im Dienste Christi hervorhebt (10, 3—6). Dass jener Vorwurf von den Christus-Leuten ausgegangen ist, erfährt man aus 10, 7, wo Paulus den Korinthiern zuruft: *τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε. εἴ τις πέποιθεν ἑαυτῷ Χριστοῦ εἶναι, τοῦτο λογιζέσθω πάλιν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ, ὅτι καθὼς αὐτὸς Χριστοῦ, οὕτως καὶ ἡμεῖς.* Auf das Aeusserliche, Persönliche hatten die Korinthier gesehen, indem sie *τοὺς ἐν προσώπῳ καυχωμένους* (5, 12), die als persönliche Christusjünger sich Rühmenden anerkannten. Das *Χριστοῦ εἶναι*, was man

---

[1]) Diese Ansicht hat Hausrath in seiner Schrift über den Viercapitelbrief (s. o. S. 261, Anm.) darauf zu stützen versucht, dass C. 10—13 noch ein früheres Stadium der Verhandlung bezeichne, als C. 1—9, nämlich 1) in der Sache des Blutschänders, 2) in Hinsicht der Collecte, 3) in Betreff der Reise nach Korinth, 4) in der Anfechtung des Apostolats des Paulus. Diese 4 Gründe meine ich in der Z. f. w. Th. 1871. I, S. 99 f. entkräftet zu haben. Hausrath's Viercapitelbrief kann nicht einmal auf eigenen Füssen stehen, sondern soll blosser Zusatz sein (a. a. O. S. 28). Da wird es immer noch wahrscheinlicher bleiben, dass Paulus zu seinem eigenen Briefe (2 Kor. 1—9) einen Zusatz gemacht hat, als dass er ein fremdes Schreiben, wohl der Brüder von Ephesus mit solchem Zusatze versehen haben sollte.

dem Paulus entgegenhielt, kann, wie **Baur** (Paulus 1. Ausg. S. 290 f., 2. Ausg. I, S. 305 f. 326 f.) bewiesen hat, nur denselben Sinn haben, wie 1 Kor. 1, 12, und wir haben auch aus 2 Kor. 5, 16 bereits die unmittelbare Christusjüngerschaft erkannt [1]). Es liegt am Tage, dass die Versicherung des Paulus durch ein *Χριστοῦ εἶναι*, was man vor ihm voraus zu haben meinte und nach dem äussern Scheine wirklich voraus hatte, veranlasst worden ist. Die Briefe des Paulus — so hatte jemand gesagt — sind schwer und gewaltig, seine leibliche Anwesenheit aber ist schwach, und seine Rede verächtlich (10, 10, vgl. 11, 6). Solche Gegner hat Paulus sich gegenüber, welche sich selbst empfehlen, aber indem sie sich an sich selbst messen und mit sich selbst vergleichen (Andre gar nicht in Anschlag bringen), unverständig sind [2]). Er will sich nicht ins Masslose rühmen (10, 13. 15, wie man ihm vorgeworfen haben wird), sich nicht, wie die Gegner, rühmen in fremder Arbeit oder in schon fertigen Gemeinden (10, 15. 16), sondern hofft noch weiter hinaus das Evangelium verbreiten zu können (10, 16). Alles, was die Gegner dem Paulus vorwarfen, ist gewissermassen zusammengefasst in dem Gegentheile des *σωφρονεῖν* (5, 13), in der *ἀφροσύνη*, um welche sich die ganze Erörterung 11, 1—12, 18 dreht. Mit bitterer Ironie bittet

---

[1]) **Hofmann** (a. a. O. II, 2, S. 523 f.) will freilich mit dem rechten *Χριστοῦ εἶναι*, wie 1 Kor. 3, 22, auch hier durchkommen, kommt aber selbst nicht hinweg um Gegner des Paulus, welche auf ihr *Χριστοῦ εἶναι* pochten, was unmöglich in dem rechten, sondern nur in einem aparten Sinne geschehen sein kann. **Beyschlag** (theol. Stud. und Krit. 1871, S. 638) lässt die judenchristlichen Gegner des Paulus nur auf ein Verhältniss geistlicher Zugehörigkeit zu Christo, nicht auf ein persönliches Schülerverhältniss ihre Zuversicht gründen. Aber es ist ächt judenchristlich, wenn diese Gegner eben als Autopten, als unmittelbare Christusjünger über Paulus zu stehen meinten. Meine Erklärung hat **Pfleiderer** (Paulinismus S. 301 f.) anerkannt. **Holsten** (Z. f. w. Th. 1874. I, S. 5) wendet wohl ein, das Schauen Christi (*καθὼς — οὕτως*) sei eben nicht ein *κατὰ πρόσωπον*. Allein bei den Christus-Leuten war das Geschauthaben wirklich solcher Art, dass es ein *ἐν προσώπῳ καυχᾶσθαι* begründete, und es ist ganz in der Weise des Paulus, diesem äusserlichen *Χριστοῦ εἶναι* ein innerliches gegenüberzustellen.

[2]) Das *οὐ συνιᾶσιν. ἡμεῖς δὲ* 10, 12. 13 wollte **Holsten** (Z. f. w. Th. 1874, S. 7) ausstossen, schwerlich mit Recht.

Paulus, seine Thorheit doch etwas zu ertragen. Er fürchtet, dass, wie einst die Eva durch die Schlange betrogen ward, so auch die Gesinnung der Korinthier schon verdorben sein möge. Den Grund zu dieser Befürchtung lesen wir 11, 4: *εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν, ἢ πνεῦμα ἕτερον λαμβάνετε ὃ οὐκ ἐλάβετε, ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον ὃ οὐκ ἐδέξασθε, καλῶς ἀνείχεσθε.* Das *εἰ* c. Praes. umschreibt gerade so die reine Wirklichkeit, wie es auch V. 20. Gal. 2, 14. Röm. 11, 21 (vgl. Joh. 7, 4. 1 Petr. 1, 12) der Fall ist, und das *ἀνείχεσθε* muss reines Imperfectum sein [1]). Der Sinn ist: „Wenn (wie es in Korinth wirklich geschehen war) der Ankömmling einen andern Jesus verkündigt, welchen wir nicht verkündigten, oder ihr einen andern Geist empfanget, welchen ihr nicht (durch mich) empfinget, oder ein andres Evangelium (vgl. Gal. 1, 6 f.), welches ihr nicht (von mir) annahmt: so liesset ihr es euch so wohl gefallen". Eben weil dieses Evangelium kein andres war als das urapostolische, fährt Paulus, indem er die in 11, 4 liegende Missbilligung der Annahme eines solchen Evangelium begründet, fort 11, 5: *λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων,* „ich

---

[1]) Beyschlag (theol. Stud. und Krit. 1865, S. 240. 251. 1871, S. 641 f.) will immer noch erklären: „Ja, wenn einer kommt und bringt euch einen andern Jesus, den ich euch nicht bereits gepredigt, oder wenn ihr (durch den *ἐρχόμενος*) einen andern Geist empfanget, den ihr durch meine Predigt nicht schon empfangen habt, oder ein andres Evangelium, das ihr (noch) nicht angenommen, so thätet ihr wohl, euch einen solchen gefallen zu lassen, [aber dieser Fall liegt nicht vor, ist nicht möglich]; denn ich denke den überhoben Aposteln (den prahlerischen Eindringlingen, die sich anstellen, als hätten sie einen neuen Jesus zu predigen) in nichts nachgestanden zu haben, d. h. alles, was sie euch etwa bringen könnten, euch bereits meinerseits gebracht zu haben". Aehnlich Hofmann (a. a. O. II, 3, S. 272 f.). Vgl. darüber die Kritik Holsten's (Zur Erklärung von 2 Kor. 11, 4—6, Z. f. w. Th. 1874, I, S. 1 f.). Hausrath (a. a. O. S. 19 f.) will nach Ewald's und Holtzmann's Vorgang den *ἐρχόμενος* von einem der Zwölfapostel verstehen, welchen die Judaisten nach Korinth eingeladen hatten: „denn wenn der Kommende einen andern Jesus predigen würde, welchen wir nicht predigten, oder ihr einen andern Geist empfangen würdet, welchen ihr nicht empfingt, oder ein andres Evangelium, welches ihr nicht annahmt: so würdet ihr es trefflich ertragen". Auch gegen diese Fassung streiten die Praesentia und das Fehlen eines *ἄν*.

meine doch in nichts nachgestanden zu haben den überhohen Aposteln"[1]). Die „überhohen Apostel" können nur die Urapostel sein[2]). Die Gegner, welche dem Paulus alles mögliche Schlechte nachsagten, müssen nicht bloss die Urapostel über alles erhoben, sondern gar den Paulus als falschen Apostel dargestellt haben[3]). Solche Gegner bezeichnet Paulus 11, 15 in leidenschaftlicher Erregung als Satansdiener, welche sich die Gestalt von Gerechtigkeitsdienern gegeben haben. Noch 11, 16—12, 10 kommt er wieder zurück auf den Vorwurf der *ἀφροσύνη*. Wenn er nun einmal wahnsinnig sein soll, so will er sich auch, wie seine Gegner, im Fleische rühmen. Hebräer, Israelit ist er so gut wie sie; Diener Christi? Im Wahnsinn

---

[1]) Meine Erklärung der schwierigen Stelle (Z. f. w. Th. 1864. II, S. 173, 1865. III, S. 260 f., 1871. I, S. 116 f., 1872. II, S. 214 f.) ist thatsächlich angenommen worden von Klöpper (a. a. O. S. 80 f.) und in der obigen Fassung vielleicht auch den scharfen Anforderungen Holsten's (a. a. O. S. 45 f.) genügend.

[2]) Die *ὑπερλίαν ἀποστόλους*, welchen in nichts nachzustehen Paulus noch 12, 11 betheuert, wollen freilich Beyschlag, Hofmann (a. a. O. II, 3, S. 274), Klöpper (a. a. O. S. 85 f. 97. 99. 103), C. Weizsäcker (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1873. IV, S. 652) u. A. immer noch von den judenchristlichen Lehrern in Korinth verstehen, welchen Paulus gleich 11, 13 f. als falschen Aposteln und Satansdienern die Thür weist. Die Einerleiheit der *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* mit den *ψευδαποστόλοις* 11, 13 will Hofmann (a. a. O. II, 3, S. 312) darauf stützen, dass nur diesen gegenüber die Gemeinde in dem Fall sein konnte, ihren Apostel zu empfehlen (12, 11). „Dann müssen aber diejenigen, von welchen er sagt, dass er in keiner Beziehung hinter ihnen zurückgestanden habe, als er in Achaja war [!], mit denen, welchen gegenüber ihn desshalb die achajische Gemeinde in das ihm gebührende Licht hätte stellen sollen, nothwendig die einen und selben sein". Die Sache steht einfach so: Gegnern überhaupt, auch solchen, welche die Oberhoheit der Urapostel predigten, hätten die Korinthier den Paulus empfehlen sollen. Und die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι*, welchen Paulus sich 12, 11. 12 mit Berufung auf die *σημεῖα τοῦ ἀποστόλου*, an ihm gewirkt *ἐν πάσῃ ὑπομονῇ, σημείοις καὶ τέρασιν καὶ δυνάμεσιν*, gegenüberstellt, können wahrlich nicht blosse Sendboten des Judenchristenthums gewesen sein.

[3]) 2 Kor. 11, 13 *οἱ γὰρ τοιοῦτοι* (nicht Paulus) *ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ.* Mit *ὁ τοιοῦτος* bezeichnet Paulus auch 10, 11 seinen Gegner, und Röm. 16, 18 stellt er die streitsüchtigen Judenchristen, gerade wie hier, voran mit *οἱ γὰρ τοιοῦτοι.*

redet er, viel mehr als sie, wie seine Leiden und Mühen beweisen. Wenn er sich einmal rühmen soll, so will er sich seiner Schwachheit rühmen. Aber kaum hat er von seiner Verfolgung in Damaskus begonnen, so bricht er ab, weil er auf Gesichte und Offenbarungen des Herrn kommt, welche ihm eben den Vorwurf der Tollheit zugezogen hatten [1]). Dagegen erzählt er eine vor 14 Jahren geschehene Entrückung bis zum dritten Himmel; ja in das himmlische Paradies. Er verschweigt es aber auch nicht, dass einer Ueberhebung durch das Uebermass von Offenbarungen bei ihm vorgebeugt ward durch einen Pfahl im Fleische, einen Satansengel, welcher ihn mit Fäusten schlägt (12, 7), ein leibliches Uebel, welches Paulus als Anfechtung des Satans ansah (s. o. S. 217, 1). Den Korinthiern hält Paulus 12, 11—18 ihre Schuld vor. Ist er mit seinen Reden ein *ἄφρων* geworden, so haben sie ihn dazu genöthigt, da sie ihn, den heftig Angegriffenen, nicht in Schutz nahmen. Gerade bei ihnen, welche er so sehr geschont, hat er die Zurücksetzung durchaus nicht verdient [2]). Auch jetzt, da er zum drittenmal bereit ist, zu ihnen zu kommen, will er ihnen nicht zur Last fallen. Aber sollte seine Schonung nicht schurkische List gewesen sein (12, 16, vgl. 4, 2)? Auch durch seinen Gesandten Titus ist er sich bewusst, die Korinthier nicht übervortheilt zu haben.

Aus der Apologie des Paulus 10, 1—12, 18 erhellt die ganze Tragweite des korinthischen Zwistes. Lehrer des Christenthums waren nach Korinth gekommen mit dem Vorgeben, ein *Χριστοῦ εἶναι*, was nur die persönliche Christusjüngerschaft bedeuten kann, vor ihm voraus zu haben (10, 7), stolz darauf, Hebräer, Israeliten, Abrahams Same zu sein (11, 22). In fremdem Arbeitsgebiete, wo sie schon eine fertige

---

[1]) 2 Kor. 12, 1 lese ich: *καυχᾶσθαι δεῖ, οὐ συμφέρον μέν· ἐλεύσομαι γὰρ εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου.* Das *δεῖ* (vgl. 11, 30) wird bezeugt durch Itala (d e g) und beide syrische Uebersetzungen, BD***EFGL, Lachm., das *γὰρ* durch It. (d. e, wo ei = enim), beide Syrer DEKL u. s. w. Der Sin. hat freilich *καυχᾶσθαι δὲ οὐ συμφέρον μέν, ἐλεύσομαι δὲ εἰς ὀπτ. κ. ἀπ. κ.*

[2]) Ganz anders die judaistischen Gegner, welche in Korinth auf Kosten der Gemeinde gelebt hatten, vgl. 11, 12. 20.

Christengemeinde vorfanden (10, 15. 16), hatten sie sich ernähren lassen (11, 12. 20) und einen andern Jesus verkündigt als Paulus, einen andern Geist, ein andres Evangelium verbreitet (11, 4), die Oberhoheit der Urapostel verfochten (11, 5. 12, 11). Von Paulus hatten sie gesagt, er sei bloss aus der Ferne, in seinen Briefen kühn, dagegen in der Nähe demüthig, in persönlicher Gegenwart schwach, seine Rede verächtlich (10, 1. 10), er selbst ein Idiot in der Rede [1]) und er dehne seine Auctorität ungebührlich aus (10, 14). Wegen seines Vorgebens, ein vollgültiger, von dem auferstandenen Christus berufener Apostel zu sein und als solcher Gesichte und Offenbarungen des Herrn empfangen zu haben, hatte man den Paulus geradezu toll genannt (11, 1. 16. 17. 19. 21. 12, 6. 11) und als falschen Apostel dargestellt (11, 13). Ja, in seinem Verhalten gegen die Korinthier scheint man gar schurkische List gefunden zu haben (12, 16). Diese Herolde der Urapostel machen gar nicht den Eindruck, mit denselben nichts zu thun gehabt zu haben, von denselben vielmehr gar verurtheilt gewesen zu sein. Davon sagt Paulus kein Wort, und eine einzige Hinweisung auf solches Verhältniss würde ihm doch genügt haben, um sich diese Gegner vom Leibe zu schaffen. Er sagt nicht etwa: solches Thun und Treiben ist nicht im Sinne, ja gegen den Willen der Urapostel, sondern vielmehr: ich (der von dieser Seite her Angefeindete) meine doch in nichts nachgestanden zu haben den überhohen Aposteln.

Zum Schluss (12, 19—13, 13) spricht Paulus die Befürchtung aus, dass er bei seiner Wiederkunft die Gemeinde nicht so finden möchte, wie er wünscht. Bei seiner Ankunft, welche er nun (da durch zwei oder drei Zeugen jedes Wort festgestellt wird, vgl. Deut. 19, 15) ganz gewiss ankündigt, wird er die Sünder nicht schonen. Die Korinthier, welche sich durch äusserliche Christusjünger bethören liessen, stellen den in Paulus redenden Christus auf die Probe (13, 4).

Der in der vollen Hitze der korinthischen Wirren geschriebene Brief des Paulus ist verloren gegangen. Aber noch

---

[1]) 2 Kor. 11, 6 *εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει* will Holsten (Z. f. w. Th. 1874, I, S. 23 f.) als Glossem beseitigen, worin ich ihm nicht folgen kann.

aus unserm 1. Korinthierbriefe erkennen wir die Grösse der überwundenen Gefahr, und kein andrer Brief zeigt uns, wie dieser, das tiefbewegte Gemüth des Apostels.

Es war ein wichtiger Abschnitt in dem Leben des Heidenapostels, als er (im Herbst 58) nach dem wieder eroberten Korinth reiste. Nachdem er das gesetzesfreie Christenthum in Asien und Europa so weit verbreitet hatte, ruhte er hier den Winter über aus (1 Kor. 16, 6 vgl. Apg. 20, 2). Abgeschlagen war der judaistische Versuch, seine beiden Schöpfungen in Galatien und Korinth zum Abfall von dem paulinischen Gemeindeverbande, zur Annahme der Grundzüge des Gesetzes und zur Anerkennung der Oberhoheit der Zwölfapostel zu bewegen. Aber noch bestand der Herd solcher Anfeindungen. Die Urgemeinde in Jerusalem, aus welcher die judenchristlichen Sendlinge sowohl nach Galatien als auch nach Korinth, hier sogar mit Empfehlungsbriefen, gekommen sein werden, betrachtete immer noch die ungeahnten Erfolge des paulinischen *ἀνθρώπους πείθειν* (Gal. 1, 10. 2 Kor. 5, 11), die grosse Ausbreitung einer gesetzesfreien und unabhängigen Heidenkirche mit Missvergnügen. Um so mehr ward Paulus in dem Entschluss bestärkt, die grosse Liebesgabe seiner heidenchristlichen Gemeinden selbst nach Jerusalem zu überbringen, um nicht bloss seine daselbst übernommene Verpflichtung (Gal. 2, 10) recht reichlich zu erfüllen, sondern auch überhaupt die Gemüther der Christen von Jerusalem so viel als möglich zu gewinnen (vgl. 2 Kor. 9, 13. 14. Röm. 15, 25 f.). Durch diese That wollte er sein Werk im Morgenlande sichern und befestigen. Denn sein rastloser Geist strebte schon weit über die bisherigen Grenzen seiner Wirksamkeit hinaus (2 Kor. 10, 16). Nun wollte er auch in dem fernen Abendlande das Evangelium verkündigen. Noch ehe er die gefahrvolle Seereise nach der Hauptstadt des Judenthums wirklich antrat, richtete er seinen Blick nach der Hauptstadt der Welt, wo schon eine christliche Gemeinde bestand. Als er sich im Winter 58/59 zu Korinth aufhielt, verfasste er den Brief an

die Römer, die reifste Frucht seines reichen Geistes, um auf seine Ankunft in Rom vorzubereiten und die ungünstigen Vorurtheile zu beseitigen, welche seiner Auffassung des Christenthums auch hier im Wege standen.

Der Brief des Paulus an die Römer.

An die römische Christengemeinde hat Paulus geschrieben, ohne derselben auch nur persönlich bekannt, geschweige ihr Begründer gewesen zu sein.

Die römische Christengemeinde nennt Paulus schon weltbekannt (1, 8), setzt ihr längeres Bestehen voraus (13, 11) und kennt in derselben Männer, welche unter den Aposteln (im weitern Sinne) hervorragten (16, 7). Wer die Gemeinde gestiftet habe, sagt er nirgends. Hätte er aber einen eigentlichen Stifter derselben gekannt, so würde er denselben in einem so ausführlichen Briefe schwerlich ganz mit Stillschweigen übergangen haben. Eben in diesem Briefe (15, 20) spricht Paulus den Grundsatz aus, das Evangelium nicht da, wo Christus schon genannt ward, zu verkündigen, damit er nicht auf eine fremde Grundlage baue (vgl. 2 Kor. 10, 16). Da kann er sich nicht bewusst gewesen sein, in Rom auf die Grundlage eines andern Apostels zu bauen, wenn er den Römern, immerhin nur als Gast, sein mündliches εὐαγγελίζεσθαι ankündigte (1, 15) und durch ein inhaltsreiches Schreiben schon ein schriftliches εὐαγγελίζεσθαι unternahm. Es ist mindestens unwahrscheinlich, dass Paulus die römische Christengemeinde als eine urapostolische Stiftung angesehen haben sollte.

Die älteste kirchliche Ueberlieferung, welche wir bei 1 Petri näher kennen lernen werden, lässt den Petrus auch erst später, als der Römerbrief geschrieben ist, nach Rom gekommen sein. Eusebius (Chron. ed. Schoene II, 152. K.-G. II, 14, 6), welchem die Späteren meist folgen, verlegt die Gründung der römischen Gemeinde durch Petrus wohl schon in

das erste Jahr des K. Claudius (also 41 oder 42 u. Z.), so dass man den 25jährigen römischen Episkopat des Petrus herausbringen konnte. Und der Liberianische Papstkatalog vom J. 354, welcher bis 234 auf der ältern Chronik des Hipolytus beruht, lässt den Petrus 25 Jahre, 1 Monat, 9 Tage lang (30—55) Bischof von Rom gewesen sein[1]). Geht aber die Annahme eines 25jährigen Episkopats des Petrus, welche denselben schon frühe in Rom gewesen sein lässt, auch bis in das zweite Jahrhundert zurück, so hat doch noch der Ambrosiaster (s. o. S. 218, 3) die Einsicht bewahrt, dass, als Paulus an die Römer schrieb, kein Apostel schon in Rom gewesen sein kann[2]).

Die Apostelgeschichte nennt bei dem ersten christlichen Pfingstfeste unter den in Jerusalem anwesenden Juden auch Römer. Möglich, dass in die römische Judenschaft der erste Same des Christenthums durch ihre Verbindungen mit Palästina kam. Noch während des Lebens Jesu lassen die pseudoclementinischen Schriften (Recogn. I, 7 sq. Hom. I, 7 sq.) Boten des Evangelium in Rom auftreten. Auf die zahlreiche Judenschaft Roms führt uns die erste geschichtliche Kunde von einer Christengemeinde daselbst. Von K. Claudius sagt Suetonius c. 25: Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit (s. o. S. 235, 2). Nur Wenige denken noch an einen unbekannten Ruhestörer Chrestus[3]), welcher die anhaltenden Unruhen der römischen Judenschaft gar nicht erklären würde. Die Meisten haben in Chrestus mit Recht eine ungenaue Wiedergabe von Christus erkannt[4]). Unter

[1]) Vgl. Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe bis zur Mitte des 4. Jahrh., Kiel 1869, S. 140 f. 162 f.

[2]) Der Ambrosiaster sagt in der Vorrede: Paulus habe den römischen Christen nicht zürnen dürfen, sondern dieselben zu beloben gehabt, quia nulla insignia virtutum videntes nec aliquem apostolorum susceperant fidem Christi, ritu licet iudaico, in verbis potius quam in sensu.

[3]) So Höck römische Geschichte vom Verfall der Republik u. s. w. I, 3, S. 209 f., K. Wieseler Chronol. d. apost. Zeit. S. 122, Hofmann a. a. O. III, S. 631.

[4]) So Credner Einl. in d. N. T. I, S. 389 f., Baur Paulus 1. A. S. 371 f., 2. A. I, S. 366 f., Thiersch apost. Zeit. S. 99, Ewald apost. Zeit. S. 444, Lehmann Claudius u. s. Zeit, Gotha 1858, S. 141, W.

Claudius (41—54) fanden also schon anhaltende Streitigkeiten zwischen den alt- und neugläubigen Juden über den Messias statt. In Folge jener Verfügung des K. Claudius haben sich die jüdischen, aber gewiss schon christgläubigen Eheleute Aquila und Priscilla (53) aus Rom nach Korinth begeben [1]). Aber als Paulus jetzt in Korinth überwinterte, war dieses Ehepaar wieder nach Rom zurückgekehrt (Röm. 16, 3). In dem Schoosse der Judenschaft Roms zeigt sich also die erste Spur des römischen Christenthums. Freilich die Apg. 28, 17 f. erzählt, dass die Ersten der römischen Judenschaft, welche Paulus (62) zu sich beschied, von dem Christenthum gar nicht so sprachen, wie wenn sie es in der Nähe kennen gelernt hätten (28, 22). Die römischen Brüder, welche dem Paulus entgegenkamen (28, 15), sind offenbar Heidenchristen. Da scheint es, dass es in Rom damals noch keine nennenswerthe Anzahl von Judenchristen gegeben habe. Allein die Darstellung der Apostelgeschichte ist selbst bei einer heidenchristlichen Mehrheit zu Rom unglaublich [2]). Schon K. Claudius hatte in der römischen Judenschaft das Eindringen des Christenthums bemerkt. Paulus hatte Röm. 1, 8 von einer weltbekannten Christengemeinde Roms geschrieben. Und zwei Jahre nach seiner Ankunft in Rom hat K. Nero die römischen Christen als Brandstifter verfolgt. Ist es also möglich, dass die Häupter der römischen Judenschaft von der römischen

---

Mangold der Römerbrief und die Anfänge d. röm. Gemeinde, Marburg 1866, S. 39 f., Overbeck zu Apg. 18, 2 u. A. Bei der damaligen Aussprache des Griechischen lag die Verwechselung von Χριστὸς und χρηστὸς sehr nahe. Vgl. Justin Apol. I, 4 p. 55: Χριστιανοὶ γὰρ εἶναι κατηγορούμεθα· τὸ δὲ χρηστὸν μισεῖσθαι οὐ δίκαιον. Tertullian Apologet. 3: Christianus vero, quantum interpretatio est, de unctione deducitur. sed et quum perperam Chrestianus pronuntiatur a vobis (nam nec nominis certa est notitia penes eos), de suavitate vel benignitate compositum est, vgl. Lactant. Institutt. div. IV, 7.

[1]) S. o. S. 235, 2. Dass Aquila und Priscilla, als sie nach Korinth kamen (Apg. 18, 2), schon Christen waren, wird wohl noch von de Wette (Einl. in d. N. T. 5. A. S. 138 a) geleugnet. Allein die Bekehrung derselben wird nicht nur nirgends erwähnt, sondern auch Apg. 18, 26 ohne weiteres vorausgesetzt.

[2]) Vgl. Baur (Paulus 1. A. S. 366 f., 2. A. I, S. 360 f.), Zeller Apg. S. 292 f., Overbeck zu Apg. 28, 17 f.

Christengemeinde gar keine Kenntniss gehabt haben? Sollten sie sich aber aus irgend einem Grunde bloss verstellt haben, so können sie gegen einen jüdischen Stamm der römischen Christengemeinde nicht als Zeugen gelten.

Alles spricht dafür, dass die Christengemeinde Roms aus der Judenschaft daselbst hervorging und nach ihrem Ursprunge judenchristlich war. So hat schon der Ambrosiaster ihre Entstehung dargestellt[1]). In neuerer Zeit hatte man sich bereits gewöhnt, die römische Christengemeinde für ziemlich heidenchristlich zu halten[2]), bis Baur das Judenchristenthum derselben mit Nachdruck geltend machte[3]). Dagegen hat namentlich die Erlangische Theologie immer noch das Heidenchristenthum der römischen Gemeinde behauptet[4]). Aber Friedr. Ado. Philippi konnte doch nur ein Uebergewicht des Heidenchristenthums in Rom behaupten[5]). Die Baur'sche Ansicht hat sich mehr und mehr Bahn gebrochen[6]). Ich selbst konnte mich jedoch nur von einem Uebergewichte des Judenchristenthums in Rom überzeugen, ohne einen starken heidenchristlichen Zuwachs, zum Theil mit paulinischer Richtung, zu

---

[1]) Praefat.: constat, temporibus apostolorum Iudaeos, propterea quod sub regno Romano agerent, Romae habitasse, ex quibus hi qui crediderant tradiderunt Romanis, ut Christum profitentes legem servarent etc. (s. o. S. 303, 2).

[2]) Eichhorn (Einl. in d. N. T. III, 1, S. 207 f.) behauptete, dass nicht nur die ersten Stifter der christlichen Gemeinde zu Rom keine judaisirenden Christen oder Schüler derselben gewesen sind, sondern auch dass bis zur Abfassung des Römerbriefs überhaupt keine judaisirenden Christen Einfluss auf sie gehabt haben. Diese Ansicht ward fast herrschend.

[3]) Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefs, Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1836. III, S. 59 f. (aufgenommen in: Paulus 1. A. S. 332 f., 2. A. I, S. 343 f.), über Zweck und Gedankengang des Römerbriefs (theol. Jahrbb. 1857, S. 60 f. 184 f.).

[4]) So Theodor Schott der Römerbrief seinem Endzweck und Gedankengang nach ausgelegt, Erlangen 1858, Hofmann die h. Schrift N. T. Th. III. Nördlingen 1868, S. 623 f.

[5]) Comm. über den Brief Pauli an die Römer, Frankf. a. M. und Erlangen 1847, 2. A. 1856, 3. A. 1867.

[6]) Vgl. Reuss Gesch. d. h. Schr. N. T. 4. A. §. 105 f., Thiersch a. a. O. S. 97 f. 165 f., Mangold in der oben (S. 304, Anm.) genannten Schrift S. 35 f.

verkennen [1]). Beyschlag wollte die römische Christengemeinde aus Heiden judaistischer Richtung, Proselyten des Judenthums, bestanden haben lassen [2]).

Je nachdem man sich die römische Christengemeinde selbst vorstellt, wird man auch über die Veranlassung des Schreibens, welches Paulus an dieselbe richtete, verschieden urtheilen. Stellt man sich die römischen Christen im Ganzen als gute Heidenchristen vor, so wird man auch geneigt sein, den Brief als ein Compendium paulinischer Dogmatik in der Form eines apostolischen Sendschreibens anzusehen, welches Paulus, da sich ihm durch die Reise der Diakonissin Phöbe gute Gelegenheit bot (Röm. 16, 1. 2), an die Römer schrieb. Dieser Ansicht, welche in neuerer Zeit hauptsächlich durch Aug. Tholuck (Comm. 1. A. Berlin 1824, 5. A. 1855) vertreten ward, steht noch Hofmann (a. a. O. III, S. 625 f.) sehr nahe. Die Zusendung einer solchen Darlegung der christlichen Lehre an die Römer kann er sich ja nur durch die Voraussetzung des Paulus erklären, dass es in Rom befremdete, warum er, der für den Apostel des Völkerthums geachtet sein wollte, bisher noch immer gerade von der Welthauptstadt fern geblieben sei, und dass es insonderheit befremden werde, wenn er auch jetzt wieder fern bleibe. „In der That konnte es scheinen, als sei ihm die ohne sein Zuthun entstandene Gemeinde gleichgültig, oder als trage er Scheu, in der Welthauptstadt, dem Mittelpunct heidnischer Bildung und Wissenschaft, die christliche Heilsbotschaft zu verkündigen. Da er nun vor hatte, auf seiner Reise nach Spanien Rom zu besuchen, so liess er die Gelegenheit, die sich ihm in Korinth darbot, einen Brief an die dortige Gemeinde gelangen zu lassen, nicht vorübergehen, sondern übernahm es selbst, die nach Rom reisende Diakonissin Phöbe dahin zu empfehlen, um in dem Briefe, durch den er sie empfahl, vor allem jene zwiefache irrige Vorstellung zu widerlegen". Also nur um eine Briefschuld abzutragen, soll Paulus die gute Gelegenheit

---

1) Vgl. meine Schrift über das Urchristenthum (Jena 1855) S. 61 f. und die Ausführung in Z. f. w. Th. 1866. IV, S. 354 f.

2) Das geschichtliche Problem des Römerbriefs, theol. Stud. u. Krit. 1867. IV, S. 637 f.

benutzt haben. Nur um zu zeigen, dass die ohne sein Zuthun entstandene römische Gemeinde ihm nicht gleichgültig sei, und dass er keine Scheu trage, selbst in der Welthauptstadt die Heilsbotschaft zu verkündigen, soll er bei Gelegenheit den Brief an die Römer geschrieben haben. So verhält es sich keineswegs. Paulus drückt wohl die lang gehegte Sehnsucht aus, die römische Christengemeinde zu sehen (1, 10. 11), seinen oftmals gefassten, aber stets verhinderten Vorsatz, nach Rom zu kommen (1, 13. 15, 22). Aber was führt uns darauf, dass man in Rom die Ankunft des Paulus erwartet haben sollte? Paulus rechtfertigt sich auch gar nicht, wesshalb er an die römischen Christen bisher noch nicht geschrieben habe, sondern vielmehr, wesshalb er überhaupt an sie schreibe. Er schreibt an sie, weil sie zu den Heiden, deren Apostel er war, gehörten (1, 5. 6). Ausdrücklich bemerkt er die Kühnheit seines Schreibens an eine Gemeinde, mit welcher ihn nur der allgemeine Beruf des Heidenbekehrers verband (15, 15. 16). Stellt man den Brief zu der römischen Gemeinde in ein so loses Verhältniss, dass Paulus überhaupt nur um zu schreiben an dieselbe geschrieben haben soll: so kann der Römerbrief auch ebenso gut anderswohin geschrieben sein, als nach Rom. So ist Renan (Paulus S. 46 f. 394 f.) bei der entgegengesetzten Annahme einer Herrschaft des Judenchristenthums in Rom vollends zu dem Ergebniss gelangt, dass Paulus in Korinth Zeit fand, um, immer unter der Briefform, eine Art Inbegriff seiner theologischen Lehre niederzuschreiben. Da diese grosse Auseinandersetzung die ganze Christenheit gleichmässig interessirte, habe Paulus sie an die meisten Kirchen gerichtet, die er gegründet hatte, und denen er sie augenblicklich mittheilen konnte. Vier und fünf Kirchen mindestens wurden mit einer solchen Sendung begünstigt, die römische mit C. 1—11. 15, während andre Kirchen C. 1—14 und noch etwas von C. 16 zugesandt erhielten. In dem Römerbriefe sollen wir ein Schreiben erkennen, welches, immerhin etwas abweichend, an die Kirchen von Rom, Ephesus, Thessalonich und noch eine unbekannte Kirche gerichtet ward. Und doch kann Renan selbst nicht verkennen, dass C. 15 an die römische Kirche und an diese allein gerichtet ist.

Hält man daran fest, dass der ganze Brief ein Schreiben

an die römische Kirche ist, so muss man die innere Veranlassung desselben in den Zuständen dieser Gemeinde selbst aufsuchen. Da drängt sich sofort die Annahme auf, dass Paulus den Judaismus im Auge hatte. Es fragt sich nur, ob er den ausserchristlichen oder den christlichen Judaismus berücksichtigt hat. Den ausserchristlichen Judaismus liess namentlich Eichhorn (Einl. in d. N. T. III, 1, S. 206 f.) in dem Römerbriefe bestritten werden. Die römischen Juden, welchen durch die paulinische Lehre viele Proselyten entzogen wurden, haben im Kampfe gegen den Paulinismus die Nothwendigkeit der Beschneidung und die Zulänglichkeit der mosaischen Religion zur Seligkeit behauptet. Da nun Paulus vernahm, dass viele Christen in ihrem Glauben wankend wurden, habe er sie durch eine ausführliche Darstellung der Mangelhaftigkeit des Judenthums im christlichen Glauben zu befestigen gesucht. Aber gegen einen ganz draussen stehenden Judaismus sollte Paulus seine ganze Lehre in Schlachtordnung gestellt, seinen ganzen Scharfsinn aufgeboten haben? An die römischen Christen sollte er geschrieben und die römischen Juden bestritten haben? Da ist es immer noch besser, wenn Erasmus und Philippi den christlichen Judaismus wenigstens prophylaktisch, um der Verführung durch judenchristliche Sendboten vorzubeugen, bekämpft sein liessen. Sieht man aber den Brief genauer an, so steht der christliche Judaismus keineswegs bloss vor der Thür der römischen Christengemeinde, sondern hat in derselben sein volles Hausrecht. Lehrt doch schon Röm. 3, 8, dass Paulus auch bei den römischen Christen mindestens Vorurtheile gegen seine Lehre voraussetzt.

Erst mit der Einsicht, dass das Judenchristenthum in Rom zu Hause war und von Paulus eingehend berücksichtigt wird, beginnt das wirkliche Verständniss des Römerbriefs. Es fragt sich jedoch, ob das Judenchristenthum in der römischen Gemeinde so sehr die Alleinherrschaft hatte und daher so ausschliesslich berücksichtigt wird, wie Baur (Paulus 1. A. S. 376, 2. A. I, S. 371) behauptet hat. Lasse auch der Römerbrief selbst keinen Zweifel darüber, dass schon damals nicht bloss Judenchristen, sondern auch Heidenchristen zur römischen Gemeinde gehörten, so wisse man doch nicht, auf

welchem Wege sie bekehrt worden seien; zum Hauptinhalt und Hauptzweck des Briefs sollen sie in jedem Falle nur in einem untergeordneten Verhältniss stehen. Auch Mangold (a. a. O. S. 66) will in dem Rom unsers Briefs bloss eine heidenchristliche Minorität anerkennen, auf welche Paulus nur beiläufig Rücksicht nehme. Aber wenn man C. 15. 16 nicht als unächten Anhang beseitigt, hat man 16, 3—5 den Beweis, dass Prisca und Aquila mit ihrer paulinischen Gesinnung in Rom keineswegs allein standen, vielmehr in ihrem Hause eine eigene Gemeinde versammelten. Und wenn das paulinische Heidenchristenthum in der römischen Gemeinde selbst schon beträchtlich vertreten war, fällt auf den ganzen Brief ein andres Licht. Es fragt sich ferner, wie man sich das römische Judenchristenthum näher vorzustellen hat. Baur hat uns die römischen Judenchristen als strenge Particularisten dargestellt, welche namentlich an dem Universalismus der paulinischen Heidenbekehrung Anstoss nahmen, auch in Speise und Festzeiten ebionitische Grundsätze befolgten. So schlimm will Mangold (a. a. O. S. 47 f.) den Gegensatz nicht sein lassen. Bei den römischen Judenchristen sollen sich noch keine ebionitischen Prätensionen, sondern nur theokratische Bedenken gegen die Heidenbekehrung finden. Die Schwachen C. 14, welche ebionitischen Grundsätzen folgten, seien nur eine Minderheit gewesen, ihr christianisirter Essenismus sei wohl zu unterscheiden von dem urapostolischen Judenchristenthum der Mehrheit. Auch diese Mehrheit habe wohl Anstoss genommen an der Lehre und an der Missionspraxis des Paulus; aber der Brief an die Römer enthalte doch nicht bloss Polemik gegen einen dem Paulus feindseligen Judaismus, sondern wolle bloss einer in Rom und von Rom aus beabsichtigten Heidenbekehrung des Paulus den Weg bahnen. Solche Unterscheidung zwischen dem mildern Judenchristenthum der Mehrheit und dem Ebionismus einer Minderheit konnte ich nicht machen, vielmehr fand ich den Gegensatz des Judenchristenthums und des Paulinismus schon innerhalb der römischen Gemeinde selbst vor, in dem Verhältniss des judenchristlichen Stammes zu einem heidenchristlichen Zuwachs. Innere Spaltungen der römischen Judenschaft über den Messias hatten zuerst die Aufmerksamkeit des römischen Staats auf die Christengemeinde der Welt-

hauptstadt gelenkt. Innere Reibungen der römischen Christengemeinde über das gesetzesfreie Christenthum werden dem Briefe des Heidenapostels an diese Christengemeinde vorangegangen sein. Nicht ohne in einem Theile der römischen Gemeinde schon Anknüpfung zu haben, hat Paulus den Römern sein Evangelium so ausführlich dargelegt. Allerdings in einem gewissen Gegensatze gegen das in der römischen Gemeinde noch vorherrschende Judenchristenthum mit seinen Vorurtheilen hat er das gesetzesfreie Christenthum so eingehend gerechtfertigt. Aber gerade in dem Römerbriefe hat er, wenn irgendwo, seine versöhnliche Absicht bewiesen und gezeigt, dass er die einfachen Judenchristen von den Ultramontanen seiner Zeit wohl zu unterscheiden wusste. Zu derselben Zeit, als er die Aussöhnung der judenchristlichen Urgemeinde mit der Heidenkirche durch eine grosse Liebesgabe im Sinne hatte, hat er auch in der damaligen Welthauptstadt das Patricier-Bewusstsein des Judenchristenthums mit der so überraschend verbreiteten und erstarkten Plebs des Heidenchristenthums auszusöhnen, die Abneigung der Judenchristen gegen das gesetzesfreie Evangelium vollständig zu beseitigen versucht.

Bei dieser Auffassung wird sich der Inhalt und Gedankengang des Römerbriefs genügend aufhellen. In der Zuschrift 1, 1—7 rechnet Paulus zu den ihm als Apostel zugewiesenen Heiden auch die römischen Christen (1, 5. 6), wie wenn er an eine rein heidenchristliche Gemeinde schriebe. In der Danksagung und Einleitung des Schreibens (1, 8—17) giebt Paulus als den Zweck seiner oft verhinderten Reise nach Rom ausdrücklich an, *ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν, καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν*. Er hat also wirklich die römische Christengemeinde schon unter die ihm zugewiesenen *ἔθνη* gerechnet. Denn es widerstreitet dem durchgängigen Sprachgebrauche des Paulus selbst, wenn Baur (Paulus 1. A. S. 377, 2. A. I, S. 372) die *ἔθνη* hier nicht für Heiden, sondern für Völker überhaupt erklärt und den Paulus, um die Einwendung abzuschneiden, dass er als Heidenapostel in keiner Beziehung zu den Judenchristen stehe, die Juden selbst als einzelnes Volk unter den allgemeinen Begriff der *ἔθνη* subsumiren lässt. Es geht auch nicht an, mit Mangold (a. a. O.

S. 76 f.) die ἔθνη, zu welchen Paulus 1, 5. 6 auch die römischen Christen rechnet, geographisch zu fassen, die ἔθνη in Rom aber, an welchen Paulus auch einige Frucht haben möchte, nicht von wirklich schon vorhandenen Heiden-Christen, sondern von erst zu bekehrenden Heiden in Rom zu verstehen. Aber schliesst Hofmann (a. a. O. III, S. 12 f. 479 f.) nicht von vorn herein zu viel, wenn er 1, 5. 6. 13 die Leser ohne weiteres als Heidenchristen bezeichnet findet? Es verstand sich nicht von selbst, dass die römischen Christen in seinen Wirkungskreis gehörten, sondern Paulus muss sie erst besonders unter die ihm zugewiesenen Heiden rechnen. Sollte er 1, 2. 3 für reine Heidenchristen die Vorherverkündigung des Evangelium durch die Propheten in den h. Schriften, die Geburt des Sohnes Gottes aus Davids Samen nach dem Fleische so nachdrücklich hervorheben? Am Ende ist es doch eine gemischte Christengemeinde, welcher Paulus das Evangelium mündlich vortragen wollte und jetzt schriftlich darlegt, das Evangelium, welches eine Gotteskraft ist zum Heil für jeden Glaubenden, Juden zuerst, dann auch Hellenen. Dieses Evangelium bestimmt Paulus von vorn herein als das der Glaubensgerechtigkeit (1, 17). Aber eben diese seine eigenthümliche Fassung hat er auch bei den Römern erst zu rechtfertigen. Die Rechtfertigung, welche den Kern des ganzen Briefs bildet, bezieht sich durchgängig auf die Vorurtheile und Bedenken des Judenchristenthums. Ueberall hat Paulus judenchristliche Leser vor Augen, bis er sich 11, 13 ausdrücklich an die Heidenchristen wendet.

Das Evangelium der Glaubensgerechtigkeit wird zunächst positiv begründet und ausgeführt in dem ersten Haupttheile 1, 18—5, 21. Die Gerechtigkeit des Glaubens ist erstlich für Heiden und Juden, welche sonst unter dem Zorne Gottes stehen, der einzige Weg zum Heil (1, 18—3, 31). Der Zorn Gottes über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit erstreckt sich zunächst über die Heiden, welche desshalb keine Entschuldigung haben, weil Gott sich ihnen durch die Schöpfung geoffenbart hat, und durch ihre Lasterhaftigkeit selbst die Strafe des göttlichen Zorns erfahren (1, 18—32). Weil die Heidenwelt in ihrer sittlichen Verkommenheit die göttliche Satzung der Todeswürdigkeit solcher Verbrechen darstellt

sind aber auch die richtenden Juden [1]), ohne Entschuldigung (C. 2). Deren allgemeine Sündhaftigkeit weist Paulus nicht etwa, wie man immer noch zu urtheilen pflegt, erst nach, sondern setzt sie als Thatsache voraus. Was er nachweist, ist nur der Mangel einer Entschuldigung dieser Thatsache für die Juden. Wenn schon die Heiden ein ungeschriebenes Gesetz haben und desshalb gerichtet werden, so sind die Juden vollends ohne Entschuldigung, da sie aus dem geschriebenen Gesetze den Willen Gottes kennen, und dürfen sich nicht etwa verlassen auf ihre Beschneidung, welche nur bei wirklicher Erfüllung des Gesetzes nützt. Dass Paulus hier judenchristliche Leser vor Augen hat, sieht man aus C. 3. Er macht sich 3, 1 selbst die Einwendung: *τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου; ἢ τίς ἡ ὠφέλεια τῆς περιτομῆς;* Den Judenchristen schien das Evangelium der Glaubensgerechtigkeit den ganzen Vorzug des Judenthums und der Beschneidung, durch welche das alte Gottesvolk besiegelt war, hinwegzunehmen. Mit Entrüstung muss Paulus 3, 8 die judenchristliche Verzerrung seiner Grundlehre, welche auch nach Rom gedrungen sein wird, zurückweisen, als lehrte er: *ποιήσωμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά.* Auf die allgemeine Sündhaftigkeit von Juden und Heiden stützt er die Behauptung, dass nur in der Glaubensgerechtigkeit ohne Gesetz und Gesetzesgerechtigkeit das Heil zu finden ist. Es sind Judenchristen von Geburt [2]), welchen Paulus (C. 4) die Glaubensgerechtigkeit aus dem Vorbilde Abrahams selbst rechtfertigt, als dessen Same auch die gläubigen Juden sich rühmten. Abraham glaubte an die gött-

---

[1]) Röm. 2, 1 *ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων* redet nicht, wie noch Hofmann behauptet, die Heiden, sondern, wie auch aus 2, 9. 10 erhellt, wie auch Philippi anerkennt, die Juden an, von welchen die Heiden ohne weiteres als Sünder bezeichnet wurden, vgl. Gal. 2, 15. Mt. 26, 45. Luc. 18, 32. Henoch 91, 12. 99, 2. Tob. 4, 17. 13, 6. Weish. Sal. 10, 21, Clem. Hom. XI, 16.

[2]) Röm. 4, 1 liest auch Hofmann (a. a. O. III, S. 130 f.) mit Lachmann: *τί οὖν ἐροῦμεν Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα εὑρηκέναι* (Tischendorf ed. VIII gar: *τί οὖν ἐροῦμεν εὑρηκέναι Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα;*), erklärt aber: ob die Christen den Abraham für ihren Ahnherrn nach dem Fleische, erfunden zu haben meinen, worauf die Antwort: Nein!

liche Verheissung, empfing erst als Zeichen seiner Glaubensgerechtigkeit die Beschneidung und ward durch seinen Glauben ein Stammvater der gläubigen Heiden. Die ganze positive Ausführung beschliesst C. 5 eine weltgeschichtliche Vergleichung der folgenreichen Sünde Adams und des segensreichen Erlösungstodes Christi.

In dem zweiten Hauptthe ile (C. 6—8) geht Paulus dazu über, das Evangelium der Glaubensgerechtigkeit gegen die ihm bei den Judenchristen gegenüberstehenden Bedenken zu rechtfertigen, zunächst gegen die sittlichen, welche schon 3, 8 berührt wurden. Die Beseitigung des Gesetzes und der Gesetzeswerke aus der Rechtfertigung des Menschen vor Gott (3, 21. 28) schien den Judenchristen jede hemmende Schranke der Sündhaftigkeit hinwegzuräumen. Daher die Frage 6, 1 *τί οὖν ἐροῦμεν; ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ;* 6, 15 *τί οὖν; ἁμαρτήσωμεν, ὅτι οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ νόμον, ἀλλὰ ὑπὸ χάριν;* Daher die Ausführung, dass die Gerechtigkeit des Glaubens vielmehr die Erhebung über die Sünde wirkt, ein Abgestorbensein für dieselbe voraussetzt, ja ein neues Leben bringt und die Sünde, welche unter dem Gesetze wegen der Schwäche des Fleisches nie überwunden werden konnte, welche durch das Gesetz vielmehr erst erregt und gekräftigt ward (C. 7), in diesem neuen Leben überwindet durch die höhere göttliche Lebenskraft, durch den in die Herzen eingegossenen Geist der Liebe, durch Mittheilung des göttlichen Geistes der Kindschaft (C. 8). Auch abgesehen davon, dass Paulus seine Leser als gesetzkundig anredet (7, 1), ist dieser ganze Theil des Briefs an Judenchristen gerichtet.

Der dritte Hauptthe il (C. 9—11) enthält die weitere Rechtfertigung derselben Glaubensgerechtigkeit (vgl. 9, 32. 10, 6. 11, 6) gegen die nationalen Bedenken des Judenchristenthums. Das alte Gottesvolk schien, wie wir schon aus 3, 1. 9 wissen, zurückgesetzt zu werden durch den ungehinderten Zutritt der Heiden zu dem messianischen Heile. Dieser Theil enthält nichts weniger als eine blosse Nebensache, ist aber doch auch nicht so, wie Baur (Paulus 1. A. S. 341 f., 2. A. I, S. 350 f.) ihn dargestellt hat, der Mittelpunct und Kern des Ganzen, an welchen sich alles Andre erst angeschlossen hätte. Die für ihn selbst so betrübende Thatsache der Zurücksetzung

der Juden erklärt Paulus aus dem unbedingten Rechte der göttlichen Erwählung (C. 9) und aus der Verstockung der Juden (C. 10). Aber er fügt auch den Trost hinzu, dass Gott sein Volk nicht verstossen hat, und dass dessen Fall, welcher den Heiden das Heil brachte, nur vorübergehend sein wird (11, 1—12). Alles dieses ist immer noch an Judenchristen von Geburt gerichtet. Paulus schreibt wohl 9, 3. 4 *ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν κατὰ σάρκα, οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται*, spricht aber damit noch keineswegs, wie Hofmann (a. a. O. III, S. 624) findet, der Gemeinde gegenüber „von den nichtchristlichen Israeliten als seinen Brüdern, welche nicht die ihren sind". Er berücksichtigt, mit Baur zu reden, die Einwendung, welche gegen die Theilnahme der Heiden an der Gnade des Evangelium, oder gegen den paulinischen Universalismus in letzter Beziehung noch erhoben werden konnte, das im Bewusstsein der Juden und Judenchristen so tief wurzelnde religiöse Bedenken, dass, solange nicht Israel als Nation, als das von Gott erwählte Volk an dieser Gnade theilnehme, die Theilnahme der Heiden an ihr als eine Verkürzung der Juden, als eine Ungerechtigkeit gegen sie, als ein Widerspruch mit den den Juden, als dem Volke Gottes, von Gott gegebenen Verheissungen erscheine. Was Paulus hier vor Augen hat, ist das Patricier-Bewusstsein der Judenchristen, welches sich in das Ueberhandnehmen der heidenchristlichen Plebs nicht finden konnte. Mit Recht hat aber Mangold (a. a. O. S. 45 f.) darauf hingewiesen, dass mit 11, 11 f. eine neue Wendung des Briefs beginnt [1]). Nachdem Paulus den Patricierstolz der Judenchristen gedemüthigt hat, beugt er nun einer Ueber-

---

[1]) Nur Hofmann (a. a. O. S. 478 f.) will es nicht zugeben, was Philippi vollkommen anerkennt, dass Paulus 11, 13 mit *ὑμῖν γὰρ λέγω τοῖς ἔθνεσιν* Andre als bisher anredet, von den jüdischen Christen Roms zu den heidnischen übergeht. Paulus soll hier nur die Anrede 10, 1 (*ἀδελφοί*) wieder aufnehmen, „so aber, dass er jetzt ausdrücklich betont, was er hier und weiterhin sage, das sage er seinen Lesern in ihrer Eigenschaft als Heiden, und als solche sollen sie es sich auch gesagt sein lassen". Man vergleiche aber nur 1 Kor. 7, 9. 10. 1 Joh. 2, 12. 13. Wären die Leser lauter Heidenchristen gewesen, so wäre das *τοῖς ἔθνεσιν* ja völlig überflüssig. Es steht auch nicht da: *οἵτινές ἐστε ἔθνη*, vgl. Röm. 9, 4.

hebung der heidenchristlichen Plebejer vor. Den römischen Heidenchristen, welche 11, 13. 25. 28. 30 ausdrücklich angeredet werden, schärft Paulus, nachdem er 11, 11—16 die Vorstellung eines gänzlichen Falles von Israel abgewehrt hat, 11, 17—36 nachdrücklich ein, dass sie sich als eingepfropfte wilde Oelzweige nicht erheben sollen über den edlen jüdischen Oelbaum, dass auch Israel schliesslich noch zum Heile gelangen wird. Auch als Apostel der Heiden erkennt Paulus das jüdische Volk noch als den heiligen Erstling der Menschheit, als die heilige Wurzel an [1]). Wurden nun auch einige Zweige (die ungläubigen Juden) ausgebrochen, und Zweige des (heidnischen) wilden Oelbaums, (gläubige) Heiden eingepfropft, so haben diese doch kein Recht sich zu überheben und sollen bedenken, dass die abgeschnittenen Zweige des edlen Oelbaums, die Juden, wenn sie nur erst gläubig werden, um so eher wieder eingepfropft werden können. Als ein Mysterium theilt Paulus 11, 25 f. mit, dass eine theilweise Verstockung Israels eintrat, bis die Fülle der Heiden (im Glauben) eingegangen sein werde, dass also schliesslich auch Israel noch gläubig werden soll [2]). Die römische Gemeinde war eben nicht

---

[1]) Röm. 11, 6 *εἰ δὲ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φύραμα· καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι.* Der Erstling sind hier schwerlich die Patriarchen, freilich auch nicht die gläubigen Juden, sondern das jüdische Volk als Gottesvolk oder als der erstgeborene Sohn Gottes (Exod. 4, 22. Sir. 36, 17. 4 Ezr. 6, 58. Buch der Jubiläen c. 2), wesshalb auch die Gesammtheit der Juden, wie sie sind, heilig ist. Die Wurzel ist das jüdische Gottesvolk (vgl. Henoch 83, 8. 4 Esr. 5, 28), als dessen Glieder auch die wirklichen Juden in gewisser Hinsicht heilig sind. Noch von den ungläubigen Juden gilt die göttliche *ἐκλογή*, die Auserwählung zum Volke Gottes Röm. 11, 28.

[2]) Mangold (a. a. O. S. 50) hat darin ein „anders geartetes Element" des Briefs gefunden, dass Paulus hier eine theokratische Prärogative Israels anerkennt, vermöge deren es einen durch die Heidenmission nicht beeinträchtigten Anspruch auf endliche Beseligung habe, dass er der Heidenbekehrung ihre selbständige Bedeutung abspreche. Allein einen gewissen theokratischen Vorzug hat Paulus auch sonst (1 Thess. 2, 14. 15. Gal. 6, 16. Röm. 1, 16. 3, 1 f. 9, 4. 5. 15, 8 f.) anerkannt. Eben desshalb kann ich auch nicht mit Mangold (a. a. O. S. 48) weiter schliessen: „In diesem Zusammenhang und solchen Lesern gegenüber, wie sie hier vorausgesetzt werden müssen, hat auch die von

mehr rein judenchristlich. Paulus hatte nicht mehr bloss den Ansprüchen der Judenchristen auf den Vorzug des alten Gottesvolks entgegenzutreten, sondern auch einer Selbstüberhebung der Heidenchristen vorzubeugen.

Den innern Unterschied des Judenchristenthums und des Heidenchristenthums in der römischen Gemeinde legt uns vollends der vierte Hauptthеil (12, 1—15, 13) dar, welcher praktische Ermahnungen enthält. In der allgemeinen Ermahnung C. 12 darf man die Warnung vor Selbstüberhebung V. 3 wohl wenigstens zunächst auf die eben gewarnten Heidenchristen beziehen. Die Ermahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit C. 13 ist dagegen entschieden gegen Judenchristen gerichtet, welche mit den ungläubigen Juden den Hass der heidnischen Weltherrschaft theilten. Baur (Paulus 1. A. S. 386 f. 2. A. I, S. 384 f.) fand hier gar die ebionitische Ansicht berücksichtigt, dass die ganze gegenwärtige Welt mit allen ihren irdischen Gewalten, im Gegensatz zur künftigen, das Reich des Teufels sei. Mit Recht hat Mangold (a. a. O. S. 53 f.) die Ermahnung auf Judenchristen bezogen, welche immer noch alle Heidenherrschaft über das Gottesvolk für unrechtmässig hielten und diesem die Weltherrschaft beschieden sein liessen [1]). An Judenchristen und Heidenchristen zugleich,

---

Baur gar nicht gewürdigte Versicherung des Apostels (Röm. 11, 13. 14), dass er seine Heidenmission so eifrig treibe, um wo möglich seine Volksgenossen zur Eifersucht zu reizen und dadurch ihrer etliche zu retten, ihre wohlberechtigte Stelle; ebionitischen Prätensionen gegenüber wäre sie der Ausdruck einer verwerflichen Nachgiebigkeit, theokratischer Bedenklichkeit gegenüber ist sie ein Ausfluss der selbstsuchtlosen Liebe, welche den Apostel fähig gemacht hat, den Juden ein Jude zu werden und den Griechen ein Grieche" (1 Kor. 9, 20 f.). Paulus redet hier eben gar nicht unmittelbar zu Judenchristen, sondern ausdrücklich zu Heidenchristen. Ebenso entschieden, wie er den Judenchristen das volle Recht der Heidenchristen dargelegt hat, hält er den Heidenchristen das Recht des alten Gottesvolks vor.

[1]) Hofmann (a. a. O. III, S. 534 f.) will freilich auch hier keine Spur von judenchristlichen Lesern finden. Paulus soll dem Irrthum vorbeugen wollen, als sei es den Christen erlaubt, sich des Gehorsams gegen die Obrigkeit entbunden zu achten. Dieser Irrthum habe den Lesern nahe gelegen, mochten sie Juden oder Heiden sein. „Weil sie Glieder der Gemeinde Gottes und Christi waren, mochten sie wähnen

welche in Rom neben einander bestanden, wendet Paulus sich 14, 1—15, 13. Es handelt sich hier um das Verhältniss der Starken und der Schwachen. Jene waren frei von Bedenken gegen gewisse Speisen (14, 2. 6. 14 f.) und von der Auszeichnung einiger Tage vor den andern (14, 5. 6). Diese hielten manche Speisen für gemein oder profan (14, 14), genossen weder Fleisch noch Wein (14, 21), assen nur Gemüse (14, 2 vgl. 14, 6. 14 f.). Auch zogen sie einen Tag dem andern vor (14, 5. 6). Bei diesen Schwachen hat Baur (Paulus 1. A. S. 384 f., 2. A. I, S. 380 f.) nicht bloss die allgemein judaistische Beobachtung von Sabbaten und Festzeiten, sondern auch ebionitische Grundsätze gefunden [1]), wogegen er in den Starken freisinnige Heidenchristen erkannte. Mangold (a. a. O. S. 58 f.) hat bei den Schwachen in Hinsicht der Nahrung essenische Grundsätze wahrgenommen, sonst nur die Beobachtung gewisser Festtage. Und während nach Baur die Schwachen mit ihren ebionitischen Grundsätzen den eigentlichen Kern der römischen Christengemeinde bilden, die freigesinnten Christen nur eine Minderheit, wollte Mangold nach dem Vorgange Ewald's (Sendschr. d. P. S. 418 f.) die Schwachen wie die Starken als die beiden Extreme von der

---

dem staatlichen Gemeinwesen fremd geworden zu sein. Daher bringt ihnen der Ap. das göttliche Recht der Obrigkeit in Erinnerung, welches die Selbstuntergebung unter sie auch ihnen zur Pflicht und ihre Widersetzlichkeit gegen sie zu einem Widerstande gegen göttliche Ordnung macht". Allein es handelt sich gar nicht um blosse Entfremdung von dem Staatswesen, sondern geradezu um Widersetzlichkeit gegen die Obrigkeit (13, 1. 2. 5), welche bei Heidenchristen undenkbar ist. Paulus hat hier keine andre Ansicht vor Augen, als diejenige, welche namentlich in den jüdischen Apokalypsen, in der Ezra-Prophetie wie in der Himmelfahrt des Moses ausgedrückt ist, welcher auch die christliche Apokalypse des Johannes nahe genug verwandt ist.

[1]) Baur verweist auf Epiphanius Haer. XXX, 15 über die ebionitische Enthaltung von Fleischgenuss, auf den Petrus der clementinischen Homilien XII, 6 (noch älter ist Recogn. VII, 6), welcher ausser Brod und Oliven nur noch sparsam Gemüse geniesst, auf die von dem Ap. Matthäus (durch Clemens v. Alex. Paedag. II, 1, 16 p. 174 sq.) und Jakobus dem Bruder des Herrn (durch Hegesippus bei Eusebius K.-G. II, 23, 5, Augustinus adv. Faust. Manich. XXII, 3) berichtete Beschränkung auf Vegetabilienspeise.

mild judenchristlichen Mehrheit der Gemeinde unterscheiden. Hofmann (a. a. O. III, S. 573 f.) hat die Starken für die heidenchristliche Mehrheit der Gemeinde, die Schwachen wohl für Juden, aber ohne judaistische Grundsätze, erklärt. Nicht aus Gesetzlichkeit oder Uebergesetzlichkeit, sondern aus Hyperchristlichkeit sollen die Schwachen sich den Genuss von Fleisch und Wein versagt haben, nämlich „weil sie ihn mit der Heiligkeit eines Gliedes der Gemeinde Gottes unverträglich achteten". Weil das A. T. den Fleischgenuss erst der noachitischen Menschheit gestattet sein lässt, habe wohl das Bedenken entstehen können, ob es sich mit der Heiligkeit der Gemeinde Gottes vertrage, solches zu geniessen, auf das der Mensch nicht von Anfang angewiesen sei. Das sei eine gleichartige Glaubensschwäche gewesen, „wie wenn Einer den von Anfang an durch die Schöpfung selbst besonderten Sabbat anders zubringen zu müssen meinte, als die übrigen Tage". Welche sonderbare Ansicht! Um den Sabbat anders als andre Tage zuzubringen, brauchte man nicht hyperchristlich, sondern nur streng gesetzlich zu sein. Und von solchen wunderlichen Christen, welche sich antediluvianisch ernähren wollten, weiss die Geschichte nichts. Die Enthaltung von Fleisch und Wein findet sich bei den Ebioniten, aber schon bei den Essenern (vgl. m. jüd. Apokalyptik S. 265 f.), welche am nächsten liegen. Auch das römische Judenchristenthum war essenisch gefärbt. Bei den korinthischen Judenchristen finden wir essenische Grundsätze über die Ehe, bei den römischen essenische Grundsätze über den Genuss von Fleisch und Wein. Die essenische Färbung giebt uns aber kein Recht, hier nur eine extreme Asketenpartei christianisirter Essener in Rom anzunehmen, welchen dann als ähnliches Extrem ultrapaulinische Freigeister gegenübergestanden hätten. Bei aller essenischen Färbung erkennen wir hier immer noch die gewöhnliche jüdische Grundlage. Den Schwachen versichert Paulus 14, 4, *ὅτι οὐδὲν κοινὸν δι᾽ αὐτοῦ, εἰ μὴ τῷ λογιζομένῳ τι κοινὸν εἶναι, ἐκείνῳ κοινόν*. Das *κοινὸν* ist nichts andres als die unreine Speise nach jüdischen Begriffen, welche Apg. 10, 14 als *πᾶν κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον* bezeichnet wird. Dass man nur Gemüse ass, erklärt sich schon aus der Enthaltung strenger Juden in Heidenländern von aller Speise,

welche durch Menschenhände hindurchgegangen ist, selbst vom Brod [1]). Die heiligen Tage aber werden nichts andres gewesen sein, als die jüdischen Sabbate und Festtage, welche man nach Gal. 4, 10 bei den heidenchristlichen Galatern einführen wollte [2]). Nothwendig essenisch ist lediglich die Enthaltung vom Weingenuss. Die Starken aber, welche alles assen und keine jüdischen Festzeiten beobachteten, brauchen gar nicht Ultrapauliner zu sein, da sie mit den Grundsätzen des Paulus (Gal. 4, 10. 1 Kor. 8, 1 f.) vollkommen übereinstimmen. Dass Paulus sie zu liebevoller Rücksicht gegen die Schwachen ermahnt, ist nicht anders als 1 Kor. 8, 1 f. und giebt uns kein Recht, hier eine besondre Partei zu finden, „welche den Gegensatz gegen die Schwachen auf die Spitze trieb und ihre abweichende Ueberzeugung zum Anlass nahm, eine geschlossene Opposition gegen diese zu bilden und sich den Namen der Starken mit besonderm Nachdruck beizulegen“. Was ist da zu bemerken von „Starken“, welche die Schwachen nicht mehr, wie die Masse der Gemeinde, in unbrüderlicher Rechthaberei richtend bekrittelt, sondern als eine schwere Last des Gemeindelebens gar abzuschütteln versucht hätten? Hier, wenn irgendwo, giebt sich die wirkliche Zusammensetzung der römischen Christengemeinde kund. In der römischen Gemeinde konnte Paulus sich nicht so, wie in der von Hause aus heidenchristlichen zu Korinth, mit einer aufgeklärten Mehrheit zusammenschliessen, den Mangel an Aufklärung nur als Ausnahme darstellen (1 Kor. 8, 1. 7). Redet er auch die römischen Christen im Ganzen als Starke an (14, 1. 15, 1), indem er hiermit seine eigene Stellung ausdrückt und von den Lesern im Ganzen das Beste annimmt, so schreibt er doch nicht: *οἴδαμεν ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν*. In Rom war die aufgeklärte

---

[1]) Vgl. Dan. 1, 8 f. 2 Makk. 5, 27. Judith 10, 5. 12, 1 f. Tob. 1, 10. Josephus (vita §. 3) erzählt von zwei jüdischen Priestern, welche sich in der römischen Gefangenschaft nur von Feigen und Nüssen nährten.

[2]) Zu Röm 14, 5 (*ὃς μὲν κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν*) vgl. Sir. 36, 7 *διὰ τί ἡμέρα ἡμέρας ὑπερέχει;* Nach Hofmann (a. a. O. III, S. 574 f.) würde Paulus hier gar keine wirkliche Erscheinung in dem römischen Gemeindeleben vor Augen haben, bloss in abstracto ein Beispiel von Glaubensschwäche überhaupt abgeben wollen!

Ansicht zu dem von Hause aus herrschenden Judenchristenthum hinzugekommen. Aber die freisinnige Ansicht wurde doch auch nicht mehr bloss von einer verschwindenden Minderheit vertreten, sondern konnte der judenchristlich-essenischen bereits ein gewisses Gleichgewicht halten. Um die Eintracht der römischen Christengemeinde zu wahren, musste Paulus die ihm gleichgesinnten „Starken“ ermahnen, die Schwachen nicht zu verachten, aber auch die „Schwachen“ warnen, ihre freier gesinnten Mitchristen zu richten (14, 3. 13). Es sind nicht von den vermeintlichen Ultrapaulinern C. 14 verschiedene, sondern dieselben „Starken“, wie zuvor, welche Paulus als ihm Gleichgesinnte 15, 1—13 ermahnt, die Schwächen der „Schwachen“ zu tragen. Aber dem Gegensatze von Judenchristen und Heidenchristen wird hier eine allgemeinere, über Speise und Festzeiten herausgehende, Bedeutung gegeben. Man soll nicht sich selbst, sondern jeder dem Andern gefallen nach dem Vorbilde Christi (15, 1—4). Wenn Paulus dann 15, 5. 6 wünscht, dass Gott den römischen Christen Einmüthigkeit der Gesinnung geben möge, wenn er ferner 15, 7 ermahnt, einander anzunehmen, „wie auch Christus euch annahm zur Ehre Gottes“: so hat er auch hier noch das Verhältniss von Judenchristen und Heidenchristen im Auge. Denn er fährt 15, 8. 9 fort: *λέγω γὰρ Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ, εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων, τὰ δὲ ἔθνη ὑπὲρ ἐλέους δοξάσαι τὸν θεόν*, und noch die 15, 9—12 folgenden Schriftstellen führen den Zutritt der Heiden zu dem alten Gottesvolke aus. Nachdrücklich wird noch 15, 13 der kirchliche Friede gewünscht.

Aber sind wir mit Röm. 15, 1 f. nicht schon in einen unächten Anhang des Römerbriefs hineingerathen? Bei Marcion schloss der Römerbrief ab mit 14, 23 [1]). Schon zur Zeit

---

[1]) Friedr. Nitzsch, Marcion und die zwei letzten Capitel des Römerbriefs (Zeitschr. f. histor. Theol. 1860, II, S. 285—288) hat freilich behauptet, dass bei Marcion nur Röm. 16, 25—27 ganz, dagegen Röm. 15, 1—16, 24 nur zum Theil gefehlt haben. Allein nach Tertullian adv. Marcion. V, 14 stand Röm. 14, 10 in clausula. Origenes zu Röm. 16, 25 (Opp. IV, 687) besitzen wir nur in latein. Uebersetzung: Caput hoc Marcion, a quo scripturae evangelicae atque apostolicae interpolatae

des Origenes (a. a. O.) stand die Doxologie 16, 25—27 in manchen Handschriften hinter 14, 23, wie es auch jetzt noch der Fall ist (in AD, ganz ohne Accente, L und den meisten, wenn auch nicht ältesten Handschriften). Noch Hofmann hält diese Stellung fest, freilich ohne hier einen Briefschluss anzuerkennen, was in diesem Falle unvermeidlich sein würde. In neuerer Zeit wollte Semler[1]) hier Schluss machen, C. 15. 16 zwar nicht dem Paulus, wohl aber dem Römerbriefe absprechen. Röm. 16, 3—16 sei ein für die Ueberbringer des Römerbriefs bestimmtes Verzeichniss derjenigen Personen, bei welchen dieselben auf ihrer Reise vorkehren, und welche sie von Paulus grüssen sollten. Für dieselben Personen sei auch das Uebrige dieses Abschnitts bestimmt gewesen. An diejenigen also, welchen Paulus 16, 3—16 Grüsse bestellt, und zwar ausserhalb Roms, sollten die Ueberbringer des Römerbriefs C. 15 abgeben, und zwar zugleich mit einer Abschrift des ganzen Briefs. Einfacher liess H. E. G. Paulus[2]) auf Röm. C. 1—14 als den „Gemeindebrief" C. 15. 16 folgen als ein Schreiben an die Vorsteher und besonders an die Aufgeklärten der römischen Gemeinde. J. J. Griesbach[3]) meinte,

sunt, de hac epistola penitus abstulit. et non solum hoc, sed et ab eo loco, ubi scriptum est: Omne autem quod non est ex fide peccatum est (14, 23), usque ad finem cuncta dissecuit. Dem penitus abstulit setzt nun Nitzsch das cuncta dissecuit als verschiedenartig entgegen. Letzteres heisse nicht: „er schnitt alles ab, sondern: er zerschnitt alles", μέχρι τέλους ἅπαντα κατέταμεν (διέταμεν?) nicht: ἀπέταμεν „Dissecare" heisst, so viel ich weiss, niemals „abschneiden", d. h. durch Schneiden von etwas trennen, diess müsste vielmehr durch desecare oder resecare gegeben sein, sondern es heisst: „zerschneiden". Aber dissecare ist ja die vulgärlateinische Form für desecare, vgl. Rönsch Itala und Vulg. S. 463 f. Es kann also recht gut Uebersetzung von ἀποτέμνειν sein. Wir haben hier keinen Gegensatz, sondern einen völligen Parallelismus von: penitus abstulit und: cuncta dissecuit.

[1]) In seines Schülers Keggermann Dissertatio de duplici epistolae ad Romanos appendice, Hal. 1767, dann aufgenommen hinter Semler's Paraphrasis epistolae ad Romanos, Hal. 1769.

[2]) De originibus epistolae ad Rom. Prolegomena, Ien. 1801, des Ap. Paulus Lehrbriefe an die galatischen und römischen Christen, Heidelberg 1831.

[3]) Curarum in historiam textus graeci epistolarum Pauli specimen

Paulus habe 15, 1—33. 16, 1—20. 16, 21—24 auf besondre Blätter geschrieben. Eichhorn (Einl. in d. N. T. III, S. 243 f.) liess das zweite Beiblatt (16, 1—20) gar nicht nach Rom, sondern, wie schon Griesbach vermuthete, nach Korinth gerichtet sein. Die Annahme, dass Röm. 16, 1—20 gar nicht nach Rom gerichtet sei, fand auch anderweitig Beifall. Dav. Schulz (theol Stud. und Krit. 1829, S. 609 f.) liess dieses Stück nach Ephesus gerichtet sein [1]). Noch bei Renan (s. o. S. 307) liegen solche Hypothesen zu Grunde. Baur wiederholte den marcionitischen Schnitt, indem er C. 15. 16 für einen unächten Anhang erklärte [2]). Liessen sich die beiden Capitel nur so ohne weiteres wegschneiden! Mit 14, 23 kann der Römerbrief, wenn er nicht ganz ohne Schluss geblieben sein soll, nun einmal nicht abgeschlossen sein, und die gegen die Aechtheit von C. 15. 16 vorgetragenen Gründe sind auf keinen Fall durchgängig überzeugend. Dass hier alles unpaulinisch ist, mochte auch H. Lucht [3]) nicht behaupten. Der ächte Brief des Paulus an die Römer sollte mit 14, 23 noch nicht zu Ende, der ächte Schluss desselben in C. 15. 16 zum Theil noch erhalten sein. Paulus werde sich über die römischen Asketen gar zu stark ausgelassen haben, so dass der römische Klerus nur C. 1—14 dem öffentlichen Gebrauche übergab, den Schluss des Briefs im Archive zurückbehielt. Ein späterer Redactor habe mit Benutzung ächt paulinischen Materials, auch eines aus Versehen mit dem Römerbriefe zugleich nach Rom gekommenen Briefs an die Ephesier, unsre beiden letzten Capitel zurecht gemacht. Allen diesen Hypothesen gegenüber meine ich die Aechtheit von Röm. C. 15. 16 mit guten Grün-

---

I, 1. Ien. 1777, p. 45—47 (Opuscula academ. ed. Io. Phil. Gabler, Vol. II. Ien. 1825, p. 62 sq.).

[1]) Aehnlich Reuss (Gesch. d. h. Schrift N. T. 4. A. §. 111), nur bloss Röm. 16, 3—20; Ewald (Sendschr. d. P. S. 428 f.); Mangold (a. a. O. S. 38, 4); A. Ritschl (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1866, S. 352), J. C. M. Laurent (NTliche Studien, Gotha 1866, S. 32 f.).

[2]) Zuerst in der Tübinger Zeitschr. f. Theol. 1836. III, S. 97 f., dann in: Paulus 1. A. S. 398 f., 2. A. I, S. 393 f., auch in den theol. Jahrbb. 1849. II, S. 299 f. Ebenso Schwegler N. Z. II, S. 123 f., Zeller Apg. S. 488 u. A.

[3]) Ueber die beiden letzten Capitel des Römerbriefs, Berlin 1871.

den, welche nicht vollständig wiederholt zu werden brauchen, aufrecht erhalten zu haben[1]. Was man hier für unpaulinisch erklärt, lehrt nach meiner Ueberzeugung nur, dass es seit Marcion auch ein einseitiges Paulusbild giebt, nach welchem man den wirklichen Paulus noch jetzt zurechtmachen will. In dem schon erörterten Abschnitte 15, 8. 9 kann der ächte Paulus Christum sehr wohl genannt haben einen Diener der Beschneidung zu Gunsten der Wahrheit Gottes, um zu bekräftigen die Verheissungen der Väter, um aber die Heiden zu Gunsten des Erbarmens Gott preisen zu lassen. Ist damit mehr gesagt, als was wir 11, 17 f. lasen, dass die Juden der edle Oelbaum des Gottesvolks, die gläubigen Heiden eingepfropfte Reiser eines wilden Oelbaums sind? Und hat Paulus Gal. 2, 17 die Folgerung zurückgewiesen, dass Christus, wenn die Heiden durch den blossen Glauben an ihn ohne Gesetzeswerke gerechtfertigt werden, *ἁμαρτίας διάκονος* sein würde, so mochte er ihn auch als *διάκονος περιτομῆς* bezeichnen, weil er das Christenthum doch immer zuerst den Juden, erst zuzweit den Heiden bestimmt sein liess (Röm. 1, 17 f. vgl. 9, 24). Dass Paulus gerade den römischen Christen so schreibt, beweist nur eine gewisse Rücksicht auf das zu Rom noch so mächtige Judenchristenthum.

Der Schluss des ganzen Briefs (15, 14—16, 27) beginnt mit einer persönlichen Ausführung des Paulus. Derselbe ist sich bewusst, zum Theil etwas kühn geschrieben zu haben (15, 15). Das ist nicht nur kein Widerspruch gegen den Eingang des Briefs (1, 11. 14. 15), sondern stimmt vollkommen zu 1, 6. Es ist kein unächter Paulus, welcher sich 15, 16 als *λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη* bezeichnet. Der Ausdruck *ἀπόστολος* (vgl. 1, 1. 5) wird wohl vermieden, aber nicht die Sache, da 15, 19 eine ähnliche Berufung auf Zeichen und Wunder, wie 2 Kor. 12, 11, folgt. Höchstens kann man sagen, dass Paulus hier mit Rücksicht auf die römischen Judenchristen den Apostelnamen vermeidet. Weiter lesen wir 15, 19: *ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρι-*

---

[1] Z. f. w. Th. 1872. IV, S. 469—495, womit Pfleiderer (Paulinismus S. 314) sich einverstanden erklärt hat.

κοῦ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. Zwar nicht zeitlich, wohl aber örtlich lassen sich diese Worte wohl rechtfertigen. Denn auch in Jerusalem hatte Paulus sein Evangelium dargelegt (Gal. 2, 2), das *καὶ κύκλῳ* schliesst Cäsarea (vgl. Apg. 9, 30), ja Syrien (Gal. 1, 21) ein. Bis in die Nähe von Illyricum können wir die Spur des Paulus verfolgen (vgl. 2 Kor. 10, 14). Eine Hyperbel ist in dem Ausdruck nicht zu verkennen, aber wohl zu begreifen, da Paulus jetzt seine Predigt im Morgenlande überhaupt schliessen und zum Abendlande übergehen will. Es stimmt gut zu 2 Kor. 10, 16, wenn Paulus Röm. 15, 20 schreibt, er setze seine Ehre darein, das Evangelium zu verkündigen, nicht wo Christus bereits genannt ward, um nicht auf fremde Grundlage zu bauen. Jetzt hat er nun keinen Raum mehr in den Gegenden seiner bisherigen Wirksamkeit (15, 23), immerhin wieder eine Hyperbel, aber ganz begreiflich. Sein mehrjähriges Vorhaben, auch zu den Römern zu kommen, hofft er endlich auszuführen. Auf der Durchreise nach Spanien will er die römischen Christen besuchen und sich von ihnen weiter geleiten lassen (15, 24 *ὡς ἂν πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν, ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς· ἐλπίζω γὰρ διαπορευόμενος θεάσασθαι ὑμᾶς καὶ ἀφ' ὑμῶν προπεμφθῆναι ἐκεῖ, ἐὰν ὑμῶν πρῶτον ἀπὸ μέρους ἐμπλησθῶ*). Man will hier einen Widerspruch finden gegen 1, 11, wo Paulus sich sehnt, die Römer zu sehen, *ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικὸν εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς*, und 1, 15, wo er seine Bereitwilligkeit ausspricht, *καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελίσασθαι.* Aber wir erhalten hier nur die genauere Bestimmung, dass Paulus in Rom, wo der Name Christi schon besteht (15, 20), bloss auf der Durchreise predigen will. Und Lucht (a. a. O. S. 192) muss es selbst anerkennen, dass die Absicht des Paulus, nach Spanien zu reisen, weil sie wahrscheinlich nie verwirklicht ward, nicht von einem Fälscher ausgesprochen sein kann. Dass Paulus mit der Liebesgabe von Makedonien und Achaja selbst nach Jerusalem reisen will (15, 25. 26), lässt sich nicht anfechten, vgl. 1 Kor. 16, 3. 4. 2 Kor. 8, 9. Gegründeten Anstoss kann auch Röm. 15, 27 nicht geben, dass die Heidenchristen von Makedonien und Achaja den Heiligen in Jerusalem verschuldet sind; *εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη, ὀφείλουσιν καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουρ-*

γῆσαι αὐτοῖς (vgl. 1 Kor. 9, 11). Eine Verpflichtung der Heidenchristen zu Liebesgaben für die Urgemeinde hat Paulus stets festgehalten (Gal. 2, 10. 1 Kor. 16, 1 f.). Die innere Seite der Liebesgabe hebt er ausdrücklich hervor 2 Kor. 9, 12 f. Und wenn Paulus Röm. 1, 16 bei dem Evangelium den Juden den Vortritt lässt, wenn er 11, 15 f. die gläubigen Heiden darauf hinweist, dass sie als eingepfropfte Reiser des wilden Oelbaums der heiligen Wurzel, welche sie trägt, eingedenk bleiben sollen: so mochte er die Heidenchristen wohl als Schuldner der Urgemeinde bezeichnen. Seine Absicht, nur auf der Durchreise nach Spanien die römischen Christen zu besuchen (15, 28. 29), kann wieder nur gewaltsam mit 1, 11. 15 in Widerspruch gebracht werden, auch nicht die spätere Zuthat eines Fälschers sein, da sie nicht erfüllt worden ist. Röm. 15, 30—33 wird auch von Lucht als ächt anerkannt.

Röm. 16, 1. 2 finden wir eine Empfehlung der Diakonissin Phöbe von Kenchreä, welche auch Lucht (a. a. O. S. 126 f.) in der Hauptsache für ächt hält, aber einem gleichzeitigen Briefe an die Epheser zuschreibt. Allein auch 16, 3—16 braucht man nicht nach Ephesus gerichtet sein zu lassen. Prisca und Aquila, welche 16, 3—5 gegrüsst werden, waren wohl kurz vorher noch in Ephesus (1 Kor. 16, 9), können aber inzwischen recht gut nach Rom zurückgekehrt sein. Es ist zu beachten, dass hier eine eigene ἐκκλησία in ihrem Hause erwähnt wird (16, 15, vgl. Philem. V. 21. Kol. 4, 15), gewiss eine eigene Verbindung paulinischer Heidenchristen, welche in Rom schon bestand. Die vielen Grüsse 16, 5—16 sind in Rom ohne persönliche Bekanntschaft des Paulus erst recht begreiflich, da er bei einer persönlich ihm noch gar nicht bekannten Gemeinde um so mehr Anknüpfungen suchen musste. Epänetos, der Erstling von Asien (16, 5), mag nach Rom gezogen sein. Andronikos und Junias, Stammverwandte und Mitgefangene des Paulus, οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, (οἳ) καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν ἐν Χριστῷ (16, 7), sind Apostel im weitern Sinne (wie Apg. 14, 4). Röm. 16, 11 grüsst τοὺς ἐκ τῶν Ναρκίσσου τοὺς ὄντας ἐν κυρίῳ. Hier werden wir geradezu nach Rom gewiesen, da Narcissus auch nach Lucht (a. a. O. S. 137) der bekannte Freigelassene des K. Claudius ist (vgl. Sueton. Claud. 28. Tacit. Ann. XII, 57).

Dasselbe möchte von Rufus (16, 13) gelten, welchen das römische Marcus-Evangelium 15, 21 als einen Sohn des Simon von Kyrene nennt, und welcher nebst seinem Bruder Alexander unter den Begleitern des Petrus erscheint[1]). Röm. 16, 13 wird auch der bekannte Hermas gegrüsst, welchen niemand ausser Rom suchen wird. Mit Asynkritos, Phlegon, Hermes, Patrobas, Hermas grüsst Paulus *καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀδελφούς*, eine zweite, offenbar judenchristliche Gemeinde in Rom. Noch eine dritte, gleichfalls judenchristliche Gemeinde finden wir 16, 15 in dem Grusse an Philologos und Julia, Nereus und seine Schwester, Olympas *καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς πάντας ἁγίους*. Röm. 16, 16 *ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι* ist wohl etwas hyperbolisch, aber schwerlich von einem Andern geschrieben, als 1 Kor. 16, 19. 20.

Die Warnung vor unduldsamen und friedenstörenden Judenchristen 16, 17—20 kann auch Lucht (a. a. O. S. 151 f.) nicht für unpaulinisch halten, will sie aber nach Ephesus gerichtet sein lassen. Warum sollte aber Paulus nicht auch in Rom vor judenchristlichen Friedensstörern gewarnt haben? Aus 16, 17 folgt noch nicht, dass er seine eigenthümliche Lehre bei den Lesern als herrschend voraussetzte. Von den einfachen, friedlichen Judenchristen unterscheidet Paulus auch sonst die unduldsamen und unfriedlichen (Gal. 2, 4. 5. Röm. 14, 3 f.). Wenn er das römische Judenchristenthum bisher so gut als möglich angesehen hat, so kann er doch auch die Warnung vor seinen Auswüchsen nicht unterdrücken.

Die Grüsse 16, 21—23 von Timotheus u. A., Tertius, dem Schreiber des Briefs, Cajus, bei welchem Paulus in Korinth herbergte (vgl. 1 Kor. 1, 14), kann auch Lucht (a. a. O. S. 119 f.) nicht als unpaulinisch ansehen, und Röm. 16, 24 erkennt er (a. a. O. S. 82) als den ächten Schluss des Römerbriefs an. Die Unächtheit der Doxologie 16, 25—27 hat er (a. a. O. S. 92 f.) mit triftigen Gründen behauptet.

Von dem ganzen Römerbriefe lassen sich nur die drei

---

[1]) In dem Bruchstück der Acta Petri et Andreae, welches Thilo hinter den Actis Andreae et Matthiae, Hal. 1846. p. 30 sq., herausgegeben hat. Clem. Recogn. III, 68. Hom. II, 1 kennen unter den Gefährten des Petrus einen Rubilus.

letzten Verse dem Paulus absprechen. Die römische Christengemeinde, judenchristlich-essenischen Stammes, aber schon damals durch Heidenchristen, auch paulinisch gesinnte, vermehrt, hat die umfassendste Darlegung der paulinischen Lehre erhalten. Und diese Darlegung lässt ebensowohl die gegen die Lehre und Wirksamkeit des Paulus gangbaren Vorurtheile, als auch sein versöhnliches, auf die Einigung der ganzen Christenheit gerichtetes Bestreben erkennen.

Von Korinth begab Paulus sich mit Timotheus und den Gesandten der Gemeinden auf die Reise nach Jerusalem, wo er zu Pfingsten 59 eingetroffen sein wird (Apg. 20, 3—21, 15). Allein die Christen in Jerusalem, welche er mit seiner Heidenkirche aussöhnen wollte, waren solche Eiferer für das Gesetz, dass sie den Paulus als einen Apostaten betrachteten (Apg. 21, 20. 21). Von den Juden als Feind des Gesetzes ergriffen, ward Paulus nur durch die römische Besatzung vom Tode gerettet und nach manchen Versuchen der Juden, ihn aus dem Wege zu räumen, zu dem römischen Procurator Felix in Cäsarea gesandt, welcher ihn in dem Prätorium des Herodes gefangen hielt (Apg. 23, 35). Felix war Procurator von Judäa seit dem 12. Jahre des K. Claudius, d. h. seit 53 [1]), und da er bei der Gefangennehmung des Paulus dieses Amt schon seit vielen Jahren ausgeübt hatte (Apg. 24, 10), wird man dieselbe eher 59, als schon 58, ansetzen müssen. Nach zwei Jahren ward Paulus dem Nachfolger des Felix, dem Porcius Festus, übergeben (Apg. 24, 27), und der Antritt dieses Procurators ist eher 61, als schon 60, anzusetzen [2]). Der neue

1) Vgl. Josephus bell. iud. II, 12, 8. Antt. XX, 7, 1, dazu Wieseler Chronol. d. apost. Zeit. S. 67 f.

2) S. o. S. 227, 1. Josephus Antt. XX, 8, 9 erzählt, dass Felix nach seiner Entsetzung von den Juden bei dem Kaiser verklagt und nur durch seinen Bruder Pallas gerettet ward. Pallas ward aber 62 von Nero getödtet (Tacit. Ann. XIV, 65), nachdem er schon vorher einmal in Ungnade gefallen war (Tacit. Ann. XIII, 2. 14). Das stimmt auch

Procurator sandte den Paulus, welcher als römischer Bürger an den Kaiser appellirte (Apg. 25, 11. 12. 26, 32), im Herbst 61 nach Rom. Nach gefahrvoller Seefahrt, bei welcher ihn Lucas und Aristarchos aus Thessalonich begleiteten, kam Paulus, aus einem Schiffbruche entronnen, im Frühjahr 62 nach Rom, wo er in milder Haft zwei Jahre lang, bis zu der neronischen Christenverfolgung (bald nach dem 19. Juli 64), welche ihm den Tod gebracht haben wird, für das Evangelium wirken konnte. Von den beiden Gefangenschaften des Paulus, in Cäsarea und in Rom, sind uns am Ende noch zwei schriftliche Denkmäler erhalten.

Der Brief des Paulus an Philemon.

Der Brief an Philemon, welcher neben dem Namen des Paulus auch den des Timotheus führt, ward veranlasst durch einen entlaufenen, von Paulus bekehrten Sklaven Onesimos, welchen Paulus an seinen Herrn Philemon in Kolossä zurückschickte [1]). Paulus bezeichnet sich V. 9 nicht bloss als bejahrt,

---

zu 61 als dem Jahre der Abberufung des Felix. Um einige von Felix gefangen gesetzte Priester zu befreien, reiste Josephus (geboren 37 oder 38) nach dem 26. Jahre seines Lebens (63 oder 64) nach Rom (vit. 3) und erwirkte die Freilassung durch Fürsprache der Poppäa, welche Nero im Mai 62 heiratete. Gewiss am besten erklärlich, wenn Felix erst 61 abberufen ward. Porcius Festus starb allerdings schon 62, als die Poppäa bereits Nero's Gemahlin war (Joseph. Antt. XX, 8, 11). Dass Paulus in Rom τῷ στρατοπεδάρχῃ übergeben ward (Apg. 28, 16), kann nicht beweisen, dass es damals nur einen einzigen praefectus praetorio, nämlich den schon im März 62 gestorbenen Burrus gegeben habe (vgl. meinen Galaterbrief S. 208 f.). Auch nach Overbeck zu Apg. 28, 16 kann Paulus recht gut erst im Frühjahr 62 nach Rom gekommen sein.

[1]) Onesimos gehörte nach Kolossä, vgl. Kol. 4, 9. Die apostolischen Constitutionen VII, 46 p. 228, 23 sq. lassen den Philemon und den Onesimos als Bischöfe eingesetzt worden sein, *Κολασσαέων δὲ Φιλήμων, Βεροίας δὲ τῆς κατὰ Μακεδονίαν Ὀνήσιμος ὁ Φιλήμονος*. Wieseler (de epistola Laodicena, Gott. 1844, Chronol. d. apost. Zeit. S. 452) wollte

sondern auch als einen Gefangenen Christi. In seinen Banden hat er den Onesimos erzeugt, d. h. für das Christenthum gewonnen, und schickt ihn nun dem Philemon zurück mit der Bitte, denselben nicht bloss als Sklaven, sondern vielmehr als christlichen Bruder wieder anzunehmen und ihm seine Schuld zu verzeihen (V. 18). Schliesslich erwähnt Paulus V. 23 in den Grüssen den kolossischen Epaphras (vgl. Kol. 1, 7. 4, 12) als seinen Mitgefangenen, den Marcus, Aristarch, Demas und Lucas als seine Gehülfen.

Man kann darüber schwanken, ob die Gefangenschaft in Cäsarea oder in Rom zu verstehen ist. Für Cäsarea spricht die Art, wie Paulus V. 22 in der Hoffnung baldiger Befreiung eine Herberge für sich gerade in Kolossä bestellt. Denn hiermit wird wohl noch die Zeit vor 61 vorausgesetzt, als Kolossä durch ein Erdbeben theilweise zerstört ward [1]). Auch der Mitgefangene Epaphras aus Kolossä, Marcus, welcher in Jerusalem zu Hause war (Apg. 12, 12), Aristarchos und Lucas, welche den Paulus auf der Reise nach Cäsarea begleitet hatten (Apg. 20, 4. 5), dann ihn nach Rom begleiteten (Apg. 27, 2), passen am besten nach Cäsarea. Hofmann (a. a. O. IV, 2, S. 217 f.) lässt den Brief freilich aus Rom geschrieben sein. Wenn Paulus in Cäsarea geschrieben hätte, sei es nicht abzu-

---

den Philemon nach Laodicea versetzen, wozu Kol. 4, 15—17 nicht nöthigt. Holtzmann (der Brief an Philemon, kritisch untersucht, Z. f. w. Th. 1873. III, S. 428 f.) möchte als Wohnort des von Paulus selbst bekehrten Philemon (vgl. Philem. V. 19), dessen Gattin und Sohn Appia und Archippos gewesen sein werden (Philem. V. 2), Ephesus annehmen. Aber der Bischof Onesimos von Ephesus (Ignat. ad Ephes. 1. 6) gehört nicht hierher. Bleibt man nach der gewöhnlichen Annahme in Kolossä stehen, so wird man keineswegs nothwendig zu der Annahme geführt, Philemon müsse den Paulus auf einer Reise, etwa nach Ephesus, kennen gelernt haben. Paulus ist ja nach Apg. 16, 6. 18, 23 zweimal durch Phrygien gezogen.

[1]) Nach Tacitus Ann. XIV, 27 ward das benachbarte Laodicea im 7. Jahre Nero's (61) durch ein Erdbeben zerstört. „Nach Eusebius (Chron. Ol. 210, 4) hat das Erdbeben ausser Laodicea auch Hierapolis und Kolossä betroffen, fiel aber in das 10. Jahr Nero's. Paulus Orosius (Hist. adv. pagan. VII, 7) setzt es sogar in das 14. Jahr. Das Wahrscheinlichste gibt Tacitus" (Holtzmann, Kritik der Epheser- und Kol.-Briefe, S. 282).

sehen, was ihn damals bestimmt haben sollte, im Falle seiner Freilassung nach Phrygien zu gehen, statt seine Reise nach Rom, welche durch die Haft unterbrochen war, wieder aufzunehmen. Allein hätte Paulus in Rom geschrieben, so könnte man mit noch mehr Grund den Vorsatz einer Reise nach Spanien erwarten (Röm 15, 24. 28). Apg. 23, 11 weist noch von Jerusalem nach Rom hin. Aber in Cäsarea mochte Paulus, wenn er freigelassen würde, zunächst wieder seine alte Strasse ziehen wollen. Des Onesimus Flucht aus der phrygischen Binnenstadt Kolossä nach dem palästinischen Hafenplatze Kolossä liegt jedenfalls näher, als die Flucht nach dem fernen Rom.

Die Aufnahme des Briefs in den Kanon fand in der alten Kirche nur wegen der rein privaten Haltung mitunter Anstoss (s. o. 125, 4. 128, 3). In neuerer Zeit hat Baur (Paulus 1. A. S. 475 f., 2. A. II, S. 88 f.) die Aechtheit angefochten. Der Tübinger Kritiker getraute sich jedoch selbst nur die Möglichkeit einer nachapostolischen Abfassung nachzuweisen. „Es wird hier im Christenthum die schöne Idee aufgefasst, dass die durch dasselbe mit einander Verbundenen in einer wahren Wesensgemeinschaft mit einander stehen, so dass der Eine in dem Andern sein eigenes Selbst erkennt, sich mit ihm völlig Eins weiss und einer für alle Ewigkeit dauernden Vereinigung angehört". In diesem Briefe dürfe man den Embryo einer ähnlichen christlichen Dichtung sehen, wie in den Wiedererkennungs- und Wiedervereinigungsscenen der pseudoclementinischen Homilien. Man könne nicht behaupten, dass die Auffassung des Inhalts dieses Briefs als einer christlichen Dichtung, zur Darstellung einer ächt christlichen Idee, „unmöglich oder unwahrscheinlich" sei. Diese Ansicht hat Hofmann (a. a. O. IV, 2, S. 218) einen „kindischen Einfall" genannt. Sie hat es allerdings nicht einmal zur Wahrscheinlichkeit gebracht.

Die Aechtheit des Briefs konnte Holtzmann (s. o. S. 329, Anm.) nicht ganz verwerfen. Derselbe erscheint ihm gar als „ein Muster von Takt, Feinheit und Liebenswürdigkeit". „Anlage, Durchführung des leitenden Gedankens, Form und Duction — alles ist gut paulinisch. Der Brief ist trefflich geschrieben. Am entscheidenden Puncte tritt V. 22 das bei

Paulus so häufige Anakoluth ein, und auch bei Stellen wie V. 14. 16 scheint der paulinische Ton recht voll und unabweisbar zum Herzen zu dringen. Man kann zweifeln, ob ein Schriftsteller, der die Begriffe des Epheserbriefes über den Apostolat theilt, es zulässig befunden hätte, dass sein Apostel den Philemon nicht bloss einfach *ἀδελφέ* V. 7 anredet, sondern sich auch zur Kennzeichnung seiner Stellung mit dem *κοινωνός* V. 17 begnügt". Freilich will Holtzmann in diesem Briefe nicht alles für paulinisch halten, vielmehr ein paar Interpolationen des Autor ad Ephesios wahrnehmen, hauptsächlich V. 4—6, vgl. Eph. 1, 15—17. Kol. 1, 3. 4. 9, aber auch V. 1 *καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός* u. s. w. Es fragt sich jedoch, ob man zu der Annahme solcher Interpolationen in dem kurzen Briefe wirklich zwingende Gründe haben sollte.

Der ganze Brief trägt das Gepräge der einfachen Wahrheit an sich und verräth auch in den Wortspielen V. 11. 20 die Schreibart des Paulus. Der Grundgedanke des Christenthums als einer seine Glieder verbindenden, alle Standesunterschiede aufhebenden Gemeinschaft braucht nicht einer romanhaften Dichtung anzugehören.

Bald nach dem jüdischen Versöhnungstage am 10. Tischri (Apg. 27, 9), also im Herbst 61, ward Paulus zu Schiff nach Rom geschickt. Ein Schiffbruch zwang die Reisegesellschaft, deren Seefahrt Lucas Apg. 27, 1—28, 15 als Augenzeuge erzählt, drei Monate lang auf der Insel Malta zu überwintern, so dass Paulus erst im Frühjahr 62 nach Rom gekommen sein wird. Hier ward er dem betreffenden Praefectus praetorio übergeben (Apg. 28, 16) und blieb wieder zwei Jahre lang, also 62—64, in milder Haft, so dass er in einer eigenen Miethswohnung wohnte (Apg. 28, 30). Auch aus dieser römischen Gefangenschaft wird uns ein schriftliches Denkmal von ihm erhalten sein.

Der Brief des Paulus an die Philipper.

Die Stadt Philippi, eine Schöpfung des ältern Königs Philippus, ward berühmt durch die Entscheidungsschlacht des Antonius und Octavianus gegen Brutus und Cassius 42 v. Chr. Octavianus führte dahin eine römische Colonie mit dem ius Italicum (vgl. Dio Cassius LI, 4). Apg. 16, 12 lesen wir: *εἰς Φιλίππους, ἥτις ἐστὶν πρώτη τῆς μερίδος τῆς Μακεδονίας πόλις, κολωνία* [1]). Die Einwohner erscheinen als Römer mit eigenen Prätoren (Apg. 16, 20). In Philippi langte Paulus auf seiner zweiten Bekehrungsreise 55 an (s. o. S. 235) und stiftete, offenbar aus bekehrten Heiden, seine erste europäische Gemeinde, mit welcher er fortwährend in der vertrautesten Beziehung blieb. Die neugestiftete Gemeinde unterstützte ihren Apostel gleich anfangs durch Geldsendungen in Thessalonich (Phil. 4, 15 f.), welche sie späterhin mehr als einmal wiederholte (vgl. auch 2 Kor. 11, 9). Auf der dritten Bekehrungsreise wird Paulus bei seinem Zuge von Ephesus durch Makedonien nach Korinth 58 (s. o. S. 286) Philippi nicht übergangen haben [2]). Von Philippi aus trat Paulus Ostern 59 die verhängnissvolle Seereise nach Palästina an (Apg. 20, 5). Diese Gemeinde vergass ihren Apostel auch in der Gefangenschaft nicht, sondern schickte aus ihrer Mitte den Epaphroditos mit einer Unterstützung an den gefangenen Paulus ab (Phil. 2, 25 f. 4, 10 f.). Derselbe ward aber in der Umgebung des Paulus krank und setzte sein Leben im Dienste des Evangelium der Todesgefahr aus. Als er sich nun wieder nach der Heimkehr sehnte, gab ihm Paulus ein Schreiben an die Gemeinde zu Philippi mit, welches ebensowohl die Stimmung des gefangenen Apostels als auch seinen herzlichen Antheil

---

[1]) Wie manche Städte Asiens, führte auch Philippi den Ehrennamen *πρώτη πόλις*, vgl. Eckhel doctrina num. IV, p. 282 sq., Becker-Marquardt Handbuch der röm. Alterthümer III, 1, S. 141 f. Ephesus, Pergamus, Smyrna hiessen *πρῶται πόλεις*, Mitylene *πρώτη Λέσβου*, Samos *πρώτη Ἰωνίας*, Tralles *πρώτη Ἑλλάδος*, Thessalonich *πρώτη Μακεδόνων*, vgl. J. Marquardt Röm. Staatsverwaltung, Bd. I, Leipzig 1873, S. 187 f.

[2]) Nach den Unterschriften der Peschito und des textus receptus sind beide Korinthierbriefe von Philippi aus geschrieben.

an der Gemeinde ausdrückt. Bei diesem Briefe kann man kaum noch fragen, ob er noch aus Cäsarea geschrieben sein sollte. Der Ort der Gefangenschaft ist offenbar Rom, wie man von alten Zeiten her überliefert hat. An dem Orte der Gefangenschaft setzt Phil. 1, 14 f. eine grosse Christengemeinde voraus, wie es zu Cäsarea schwerlich gab. Das Prätorium Phil. 1, 13 kann ebenso gut das castrum praetorianorum (vgl. Sueton. Tiber. 37), die Kaserne der kaiserlichen Garde in Rom, als das πραιτώριον Ἡρώδου, der Palast des Procurators in Cäsarea (Apg. 23, 35), sein. Die Leute aus dem Hause des Kaisers, deren Grüsse Phil. 4, 22 bestellt werden, können nur in Rom gesucht werden. Der Brief stellt sich also selbst in die Zeit der römischen Gefangenschaft des Paulus 62—64.

Die Aechtheit des Briefs hat erst Baur (Paulus 1. A. S. 458 f., 2. A. II, S. 50 f.) bestritten, worin ihm nicht bloss Schwegler (N. Z. II, S. 133 f.) und Volkmar[1]), sondern auch F. Hitzig (Zur Kritik paulin. Briefe, Leipzig 1870) beistimmten. Baur hatte seine Ansicht gegen vielfachen Widerspruch[2]) zu vertheidigen[3]). Ich selbst konnte mich nur den Vertheidigern der Aechtheit anschliessen[4]), welche dann

---

[1]) Ueber Clemens von Rom und die nächste Folgezeit (theol. Jahrbb. 1856, S. 310 f., vgl. ebend. 1857, S. 147 f.), Religion Jesu S. 404 f.

[2]) Pauli ad Philippenses epistolam contra F. C. Baurium defendit G. C. A. Lünemann, Gotting. 1847; B. B. Brückner Epistola ad Philippenses Paulo auctori vindicata contra Baurium, Lips. 1848, besonders H. Th. Ernesti über Phil. 2, 6 f., aus einer Anspielung auf Gen. C. 3 erläutert, theol. Stud. und Krit. 1848, IV, S. 858—924. Noch ein Wort ebend. 1851, S. 595—632. Ausser Meyer in seinem Commentare (1. A. 1847) haben auch B. Weiss (1859) und J. B. Lightfoot (1868) in ihren Commentaren die Aechtheit des Briefs vertheidigt, Wilib. Grimm in dem Theol. Literaturblatt 1850, Nr. 149—151, 1851, Nr. 6—8.

[3]) In den theol. Jahrbb. 1849 S. 501 f.; 1852 S. 133 f., wesentlich aufgenommen in die 2. Aufl. des „Paulus".

[4]) Nach den Bemerkungen über den paulin. Christus (Z. f. w. Th. 1871. II, S. 192 f.) in der Abhandlung: Der Brief an die Philipper nach Inhalt und Ursprung untersucht, ebend. 1871. III, S. 309—335. E. Hinsch (Untersuchungen zum Philipperbrief ebend. 1873. I, S. 59—85) veranlasste mich zu einer weitern Erörterung in den Paulinischen Forschungen, ebend. 1873. II, S. 178 f.

auch Pfleiderer (Paulinismus S. 28) anerkannt hat. Soll die Kritik dem Paulus nichts, was ihm nicht wirklich angehört, zusprechen, so soll sie ihm doch auch nichts, was ihm wirklich angehört, absprechen. Warum sollte der Brief an die Philipper auch nicht ächt sein? So bedeutend, wie die vier Hauptbriefe des Paulus, ist er nicht. Er ist ja auch nur ein Dankbrief an eine treue, durch keine judaistischen Wirren getrübte Gemeinde. Soll Paulus stets auf dem Kothurn gestanden haben? Immer erscheint er hier liebenswürdig genug, nirgends seiner unwürdig. Wir haben recht eigentlich einen Brief vor uns, in welchem der Apostel bald von sich selbst Mittheilungen macht, bald auf die Verhältnisse der philippischen Gemeinde eingeht. Der Brief ist ein werthvolles Denkmal von dem gefangenen Apostel. Es fehlen auch weder Aufschlüsse über das innere und äussere Leben des Paulus noch die Spuren jenes Kampfs mit dem Judenchristenthum, welcher den geschichtlichen Hintergrund der Hauptbriefe bildet.

In der Zuschrift 1, 1. 2 nennt Paulus neben sich den Timotheus, welcher recht gut in Rom gewesen sein kann. Bei den Philippern erwähnt er ausdrücklich Bischöfe (noch gleichbedeutend mit Presbytern) und Diakonen, die beiden ältesten Hauptämter der Christenheit. Das ist nicht anders, wie wenn Paulus 1 Thess. 5, 27 die nächsten Empfänger des Briefs, offenbar die Vorsteher, von der Gesammtheit der Brüder oder den Gemeindegliedern unterscheidet, vgl. Gal. 6, 6. 1 Kor. 16, 15. Röm. 16, 1. Hebr. 13, 24. In der Danksagung 1, 3—11 hebt Paulus nicht bloss seine Gefangenschaft, Vertheidigung und Bekräftigung des Evangelium hervor (1, 7), sondern deutet auch mit der Gerechtigkeit durch Jesum Christum (1, 11) seine eigenthümliche Grundlehre an.

In dem ersten Ansatze (1, 12—2, 18) spricht Paulus zunächst (1, 12—26) von sich selbst, von dem Fortschritte des Evangelium, so dass seine Bande offenbar wurden in dem ganzen Prätorium und für alle Uebrigen, und dass die Mehrzahl der Brüder um so zuversichtlicher das Wort Gottes redet, d. h. das Evangelium verkündigt (1, 14). Gemeint sind offenbar dem Paulus nicht feindselige Christen, immerhin auch duldsame Judenchristen. Neben der Mehrzahl erwähnt Paulus aber auch eine feindliche Minderheit, 1, 15—18: [15] τινὲς μὲν

καὶ διὰ φθόνον καὶ ἔριν, τινὲς δὲ καὶ δι' εὐδοκίαν τὸν Χριστὸν κηρύσσουσιν· [16] *οἱ μὲν ἐξ ἀγάπης, εἰδότες ὅτι εἰς ἀπολογίαν τοῦ εὐαγγελίου κεῖμαι,* [17] *οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας τὸν Χριστὸν καταγγέλλουσιν οὐχ ἁγνῶς, οἰόμενοι θλίψιν ἐγείρειν τοῖς δεσμοῖς μου.* [18] *τί γάρ; πλὴν ὅτι παντὶ τρόπῳ, εἴτε προφάσει εἴτε ἀληθείᾳ Χριστὸς καταγγέλλεται, καὶ ἐν τούτῳ χαίρω, ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι.* Diese Stelle ist wenigstens mit Schein für die Unächtheit des Briefs ausgebeutet worden und bedarf einer genauern Erörterung. Die dem Paulus befeindeten, offenbar judaistischen, Christen sind nicht mit Hofmann (a. a. O. IV, 3, S. 25 f.) und Hinsch (a. a. O. S. 67) in *τοὺς πλείονας τῶν ἀδελφῶν* 1, 14 einzuschliessen. Dann scheint es aber nicht der ächte Paulus zu sein, welcher sich auch über diese judaistische Verkündigung des Evangelium freut und freuen will[1]). Allein die Judenchristen als solche hat Paulus gar nicht angefeindet, sondern nur die Ultramontanen oder Unduldsamen des Judenchristenthums[2]). Hier hat

---

[1]) Baur (Paulus 2. A. II, S. 73 f.) sagt: „Wie könnte der Apostel, welcher sonst über alle seine Gegner so strenge urtheilt, so schreiben und auch an denen seine Freude haben, welche nur *προφάσει*, d. h. ohne dass sie es ernstlich und redlich meinten, Christus verkündigten? Konnte, wie die Erklärer bemerken, auch der Inhalt der Lehre dieser Leute nur ein antipaulinisch-judenchristlicher sein, weil die Pauliner gewiss dem Paulus nicht feindselig entgegengewirkt haben würden, so wissen wir ja, wie der Apostel von solchen Gegnern dachte, dass er in ihnen nur Verfälscher der reinen Lehre sah. Woher nur hier diese Milde?“ Hitzig (a. a. O. S. 15) ruft aus: „Also, wenn nur der Gegenstand der Lehre fein der gleiche bleibt, so mag sie wahr oder falsch sein. Die falschen Brüder Gal. 2, 4. 2 Kor. 11, 26 sind jetzt Brüder schlechthin; denn das Alter hat den Paulus diesseits der Sechszig mild gemacht, und die Gefangenschaft ihn mürbe“.

[2]) Die Urgemeinde in Palästina hat Paulus 1 Thess. 2, 14 als eine Art von Vorbild erwähnt. Selbst in dem Galaterbriefe, wo er die judaistischen Eindringlinge niederdonnert (1, 6 f.), hat er die falschen Brüder (2, 4) von der Gesammtheit der Urgemeinde (2, 2) unterschieden, ein Israel Gottes anerkannt (6, 16). In unserm 1. Korinthierbriefe (1, 11 f.) schliesst Paulus die judaistischen Kephas- und Christus-Leute von der christlichen Gemeinschaft an sich gar nicht aus. In unserm 2. Korinthierbriefe (9, 12 f.) zeigt Paulus sich ernstlich bedacht, ein möglichst gutes Einvernehmen mit der judenchristlichen Urgemeinde herzustellen. Von den trüglichen Arbeitern und Satansdienern 11, 13 f., den falschen Brüdern

er freilich feindselige Judenchristen im Auge; aber er thut auch nichts weiter, als dass er sich über den persönlichen Gegensatz derselben einmal hinwegsetzt [1]). Eben weil er bei den judenchristlichen Gegnern hier nur auf den persönlichen Gegensatz sieht, mochte er sich so milde ausdrücken, wogegen er bei dem sachlichen Gegensatze des Beschneidungschristenthums 3, 2 f. heftig auffährt. Ueber das Fortschreiten der christlichen Predigt, auch einer gegnerischen, freut er sich ja auch nur desshalb, weil es ihm zum Heile ausgehen wird (1, 19). Christus wird verherrlicht werden an seinem Leibe, sei es durch Leben, sei es durch Tod (1, 20). Nach einigem Schwanken über Leben und Tod spricht Paulus 1, 25 die Zuversicht aus, dass er am Leben bleiben und die Philipper wiedersehen werde (vgl. 2, 24). Solche Zuversicht konnte kein Späterer, welchem der Ausgang der römischen Gefangenschaft des Paulus bekannt war, demselben andichten [2]). Es ist der ächte Paulus, welcher uns meldet, dass er es noch in seiner römischen Gefangenschaft mit judenchristlichen Gegnern

---

11, 26 sind die einfachen Judenchristen auch hier noch zu unterscheiden. Wie milde Paulus sich auch zu Judenchristen stellen konnte, lehrt der ganze Römerbrief, besonders 14, 3 f., wo den Judenchristen selbst ihre Speisesitten und Festzeiten gestattet werden.

[1]) Hinsch (a. a. O. S. 69) sagt wohl: „Weil also beide Theile auf dem gleichen Grunde der gemeinsamen Lehre fussen, welche als höhere Einheit über dem lediglich in ihrer verschiedenen Stellung zur Person des Paulus beruhenden Gegensatze steht, so darf Paulus sich über denselben hinwegsetzen und sich auch über die Thätigkeit dieser rein persönlichen, nicht sachlichen Gegner freuen". Desshalb soll die Abfassung unsers Briefs in eine spätere Zeit versetzt werden, als die eigenthümliche Lehre des Paulus preisgegeben ward, und es sich im Kampfe der Parteien seitens seiner Anhänger nur um die Wahrung seiner persönlichen Stellung handelte, welche, wie wir aus der Apostelgeschichte sehen, nur durch Ausgleichung der Lehrgegensätze zu erreichen war. Aber ein gemeinsam Christliches über dem Gegensatze des mehr oder weniger gesetzlichen und des gesetzesfreien Christenthums hat auch der ächte Paulus (1 Kor. 3, 22. 15, 11) anerkannt.

[2]) Nur Hinsch (a. a. O. S. 69 f.) will hier schon die Annahme einer Befreiung des Paulus aus der römischen Gefangenschaft und anstatt der Reflexion des gefangenen Paulus über den Ausgang seiner Gefangenschaft die Reflexion eines spätern Verfassers über zwei verschiedene Ueberlieferungen von dem Lebensende des Paulus finden.

zu thun hatte, und dass er auch in Rom noch zuversichtlich auf Befreiung gehofft hat.

Von sich selbst geht Paulus dann (1, 27—2, 18) über zu den Philippern, an welche er eine väterliche Ermahnung richtet. Die Ermahnung zu einem des Evangelium würdigen Wandel schreitet sogleich fort zur Einheit des Geistes und der Gesinnung in dem gemeinsamen Kampfe für den Glauben, wobei die Widersacher, von welchen man zu leiden hat, nur auf der heidnischen Seite zu suchen sind (1, 27—30). Es kann sich aber nicht mehr auf das Verhalten gegen die draussen stehenden Heiden beziehen, wenn Paulus 2, 1—11 fortfährt, seine Philipper zur Einmüthigkeit, und zwar mit verschärftem Nachdruck, zu ermahnen. Unter den philippischen Christen gab es wohl höchstens persönliche Zwistigkeiten (vgl. 4, 2). Aber in Rom, wo Paulus schrieb, hatte er die innere Eintracht der Christengemeinde nicht gefunden, da der lautern Verkündigung des Evangelium eine unlautere mit judaistischen Anfeindungen des gefangenen Apostels gegenüberstand. Innerchristliche Spaltungen, wie Paulus sie in seiner nächsten Umgebung vorfand, machen die Ermahnung 2, 1—4 begreiflich (wo die *ἐριθεία* 2, 3 ohne weiteres an 1, 17 erinnert). Das selbstvergessene Achten auf die Interessen Andrer, welches als die eigentliche Wurzel der Eintracht erscheint, wird nun 2, 5—11 zurückgeführt auf das Vorbild Christi, [6] *ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,* [7] *ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος,* [8] *ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.* Auf keinen Fall richtig ist die Erklärung Baur's, welcher hier einen Gegensatz gegen die gnostisch-valentinianische Lehre fand, dass der letzte Aeon des Pleroma (die Sophia) sich mit dem Urwesen unmittelbar verbinden wollte, aber [eigentlich nicht die Sophia selbst, sondern ihre Leibesfrucht] in das *κένωμα* herabsank. Nicht so sollte Christus, obwohl an sich göttlicher Natur, es für ein Rauben gehalten haben, Gott gleich zu sein, sondern vielmehr durch Entäusserung zur Knechtsgestalt seiner menschlichen Erscheinung die Gottgleichheit wirklich erworben haben. Hinsch (a. a. O. S. 76) giebt zu, dass die einzelnen Gedanken, in denen die

Präexistenz und die Menschwerdung Christi zum Ausdrucke kommen, so abweichend sie auch der Form nach von der sonstigen Weise des Paulus seien, doch dem Inhalte nach sich mit den in den ächten Briefen desselben vorliegenden Vorstellungen decken. Erst sobald es sich um den Zusammenhang handelt, in den diese Gedanken hier gestellt sind, sollen sich sofort durchaus unpaulinische Vorstellungen ergeben. „Es ist entschieden unpaulinisch, wenn die Menschwerdung Christi in ihrer Wirkung auf diesen selbst bezogen wird und als nothwendiges Moment der Entwickelung seines Seins an sich, abgelöst von der Beziehung auf die Menschheit, dargestellt ist; wenn sie ferner nicht auf den bestimmten, auf das Heil der Menschheit gerichteten Willen Gottes zurückgeführt wird, sondern als freiwilliger Entschluss Christi erscheint, dessen Zweck zunächst ein rein persönlicher ist, und der auf der vorhergegangenen Erwägung zweier Möglichkeiten der Erreichung dieses Zwecks beruht, so dass die Ausführung desselben, also die Menschwerdung Christi, wenn dieser sich für die andre Möglichkeit entschieden hätte, auch würde haben unterbleiben können". Aber die Beziehung auf die Menschheit, um deren willen Christus sich entäusserte, liegt ja schon in der Vorbildlichkeit Christi für das *μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστον σκοπεῖν, ἀλλὰ καὶ τὰ ἑτέρων ἑκάστους* (2, 4), und der freiwillige Entschluss Christi schliesst den Heilswillen Gottes hier ebenso wenig aus, als in der verwandten Stelle 2 Kor. 8, 9, vgl. Gal. 1, 4. 2, 20. 3, 13 f. Das *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν*, was Christo schon vor seiner menschlichen Erscheinung beigelegt wird, erklärt sich ohne die philonische Logoslehre aus der, auch an Dan. 7, 13 sich anschliessenden, Vorstellung des himmlischen Christus. Die Gottgleichheit aber wird erst durch die Selbsterniedrigung Christi gewonnen und besteht in dem Namen über alle Namen, in welchem sich alle Kniee im Himmel, auf der Erde und unter der Erde beugen (Phil. 2, 9–11). Wie Christus die Gottgleichheit nicht für sich allein gleichsam rauben wollte, sondern durch aufopferungsvolle Selbsterniedrigung zum Segen der Menschheit erlangte, so sollen auch die Christen durch Demuth einander zuvorzukommen suchen (2, 3. 4). Dann wird unter ihnen Eintracht herrschen. Dieser eindringlichen Ermahnung zur Einmüthigkeit fügt 2, 12—18

noch eine allgemeine Ermahnung hinzu, das eigene Heil zu bewirken; gut paulinisch, da jede Selbst- und Werkgerechtigkeit ausgeschlossen wird durch die weitere Bemerkung, dass Gott selbst das Wollen und das Vollbringen wirkt. Ganz im Einklange mit 1, 25. 26, spricht Paulus auch hier nur von einer Möglichkeit seines Geopfertwerdens (2, 17).

In einem zweiten Ansatze (2, 19—4, 1) kehrt Paulus zunächst wieder zu seiner Umgebung zurück. Den Timotheus hofft er zu den Philippern bald senden zu können, damit auch er gutes Muths sei nach Kenntniss der philippischen Zustände. Er hat ja (sonst) keinen Gleichgesinnten, welcher auf rechte Weise ihre Angelegenheiten besorgen wird, *οἱ πάντες γὰρ τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν, οὐ τὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ* (2, 21). Würde ein Fälscher so von den Genossen des Paulus geschrieben haben? Den allein zuverlässigen Timotheus will Paulus, sobald er seine Angelegenheiten abgesehen haben wird, nach Philippi senden, indem er das Zutrauen zu dem Herrn hat, bald selbst dahin zu kommen (2, 19—24). Dass Paulus, obwohl er erst durch Epaphroditos aus Philippi Nachricht erhalten hat, den Timotheus dahin schicken will, ist um so begreiflicher, da die Eintracht der Gemeinde zu behüten war (vgl. 2, 2 f. 4, 2 f.). Nicht etwa bloss um die Sendung des Epaphroditos zu erwiedern, sondern um über die dortigen Zustände gutes Muths sein zu können, um die Angelegenheiten dieser Gemeinde in Ordnung zu erhalten (2, 20), wollte Paulus den Timotheus, wie einst nach Thessalonich (1 Thess. 3, 2), so jetzt nach Philippi schicken, welchen Hauptzweck der Sendung Baur (Paulus 2. A. II, S. 75) bei seinen Einwendungen ausser Acht lässt. Die Zuversicht des gefangenen Paulus, bald selbst nach Philippi zu kommen (2, 24 vgl. 1, 25), kann ihm kein Späterer angedichtet haben, da sie durch den Erfolg nicht bestätigt worden ist[1]). Ebenso trägt es das Gepräge der einfachen

---

[1]) Schlagende Beispiele, dass spätere Schriftsteller den von ihnen geschilderten Personen einer frühern Zeit Erwartungen für die Zukunft in den Mund legen, welche zu ihrer Zeit nur als getäuschte angesehen werden konnten, hat Hinsch (a. a. O. S. 74 f.) nicht beigebracht, da weder 1 Thess. 4, 15 noch Mt. 26, 64 hierher gehören, und Luc. 21, 6 f. nichts beweisen kann.

Wahrheit, wenn wir 2, 25—30 erfahren, dass Epaphroditos, der Gesandte der Philipper, welchen Paulus jetzt zurückschickt, krank gewesen ist und im Dienste des Evangelium Todesgefahr bestanden hat.

Phil. 3, 1—16 beginnt allerdings so, wie wenn Paulus den Brief schon beschliessen wollte. Aber er kann nicht schliessen, ohne seinem Unmuthe gegen judaistische Gegner noch einmal Luft zu machen. Immer wieder vor den unduldsamen Judaisten zu warnen, lässt Paulus sich nicht verdriessen, da es zur Bestärkung seiner Leser dient[1]). Derselbe Verfasser, welcher sich 1, 18 über judenchristliche Gegner so mild ausgesprochen hatte, ergiesst 3, 2 seine Galle gegen *τοὺς κύνας, τοὺς κακοὺς ἐργάτας, τὴν κατατομήν*. Nun soll er auf einmal zu heftig gewesen sein, um für den ächten Paulus gelten zu dürfen. Baur (a. a. O. II, S. 50 f.) lässt ihn nicht einmal gegen Judenchristen, sondern gegen reine Juden auffahren. Allein die *κακοὶ ἐργάται* erinnern ebenso an die *ἐργάται δόλιοι* 2 Kor. 11, 13, wie die *κατατομὴ* an das scharfe *ὄφελον ἀποκόψονται* Gal. 5, 12[2]). Wir erkennen auch hier das heisse Blut des Paulus. „Unfeiner" als an den genannten Stellen spricht Paulus sich hier nicht aus. Und es stimmt ganz zu Röm. 2, 29, wenn Phil. 3, 3—6 die wahre Beschneidung in die wahre Christlichkeit setzt, ganz zu 2 Kor. 11, 22 f., wenn Paulus hier seine eigene Beschneidung, sein hebräisches Geblüt, seinen frühern pharisäischen Antichristianismus hervorhebt. Gut paulinisch führt dann Phil. 3, 7—11 den Umschlag von dem

---

[1]) Das *τὰ αὐτὰ γράφειν* 3, 1 ist nicht mit Baur u. A. auf das vorhergehende *χαίρετε ἐν κυρίῳ*, sondern auf das Nachfolgende zu beziehen. Von einer Entschuldigung der eigenen Gedankenarmuth ist bei dem Verfasser nichts zu merken. Die schriftliche Warnung vor solchen Judaisten wird schwerlich auf den gegenwärtigen Brief, sondern vielmehr auf frühere Briefe des Paulus an die Philipper zurückweisen, in welchen er sich bereits über seine judenchristlichen Gegner ausgelassen hatte.

[2]) B. Weiss betrachtet Phil. 3, 2 die Hunde als unreine Heiden, die schlechten Arbeiter als streitsüchtige Christen (wie 1, 15. 17), die Zerschneidung als reine Juden. Aber man vergleiche nur Phil. 3, 5 mit 2 Kor. 11, 22 f., um auch hier judenchristliche Gegner zu erkennen.

jüdischen Antichristianismus zu dem christlichen Antijudaismus, von der Gesetzesgerechtigkeit zu der Glaubensgerechtigkeit aus. In Christo möchte Paulus erfunden werden [9] *μὴ ἔχων τὴν ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει,* [10] *τοῦ γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ,* [11] *εἴπως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν.* Die paulinische Glaubensgerechtigkeit wird hier eigenthümlich vorgetragen, aber nicht in einer abstracten theoretischen Betrachtung Christi, seiner Auferstehung und seines Todes, sondern praktisch, da Paulus Christum, die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden durch eigene Lebenserfahrung erkennen will. Wenn er auch von seiner Gleichgestaltung mit dem Tode Christi spricht, so meint er keineswegs, wie Baur (a. a. O. II, S. 80) sagt, seinen Märtyrertod, welchen der Paulus unsers Briefs überhaupt nicht hofft (vgl. 1, 25. 26. 2, 24), am allerwenigsten hier, wo er zweifelnd hinzufügt: „ob ich wohl gelangen werde zu der Auferstehung von den Todten", da der Märtyrertod dem Verfasser vielmehr als der unmittelbare Weg zur Vereinigung mit Christo gilt (1, 23). Die Gleichgestaltung mit dem Tode Christi ist die Gemeinschaft mit seinem Leiden selbst, nicht anders als 2 Kor. 4, 10. Freilich fügt Paulus hier zweifelnd hinzu: „ob ich wohl gelangen werde zu der Auferstehung von den Todten". Und diesen Zweifel findet Baur (a. a. O. II, S. 79 f.) nicht im Einklange mit 2 Kor. 4, 11. Röm. 6, 5. 8, 10. Allein der Zweifel bezieht sich keineswegs auf die Auferstehung selbst, deren Kraft der Apostel auch hier schon in diesem Leben erkennen will, sondern lediglich auf sein persönliches Gelangen bis zur Todtenauferstehung hin, welche Paulus eben mit der Wiederkunft Christi verband (1 Thess. 4, 16. 1 Kor. 15, 23). Paulus zweifelt, wie van Hengel erkannt hat, nur daran, ob er selbst wohl die Wiederkunft Christi noch erleben werde. Früher hatte er daran gar nicht gezweifelt (1 Thess. 4, 15. 1 Kor. 15, 51), und noch Phil. 3, 21 (vgl. 4, 5) spricht er diese Hoffnung in alter Weise aus. Jetzt ist er jedoch, da er den Tod vor Augen hat, auch schon bedenklich und zweifelhaft. Der Behauptung der Glaubensgerechtigkeit fügt Phil. 3,

12—16 eine gewisse Ermässigung hinzu: οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι, διώκω δὲ εἰ καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ (3, 12). Er urtheilt von sich selbst nicht, ergriffen zu haben, jagt aber nach dem Kampfpreise der obern Berufung Gottes in Christo. Baur (a. a. O. II, S. 81 f.) fand hier nur die schwankende Unsicherheit und Haltungslosigkeit noch weiter ausgesponnen und den Mangel der ächt paulinischen Glaubensgewissheit. Allein die paulinische Glaubensgerechtigkeit würde selbst zu einer Art Werkgerechtigkeit werden, wenn sie vollkommen wäre und keine Seite des Werdens mehr an sich hätte. Vollendet ist sie von göttlicher Seite her, da Gott den Glauben an Christum zur Gerechtigkeit anrechnet. Und Paulus lässt gewöhnlich diese Seite hervortreten. Aber damit ist nicht gesagt, dass die Glaubensgerechtigkeit auch nach der subjectiven Seite, welche Paulus hier einmal ins Auge fasst, schon vollendet wäre. Die Seite der Vollendung erkennt er immer noch an in dem Ergriffensein von Christo (3, 12). Aber als ein unerreichtes Ziel bezeichnet er 3, 14 den Kampfpreis der obern Berufung Gottes in Christo. Und die Vollkommenheit soll eben in der Einsicht bestehen, dass man nach der subjectiven Seite noch immer nicht vollendet ist (3, 12). Mit der Grundlehre von der Glaubensgerechtigkeit verträgt sich Phil. 3, 16 ebenso gut als 1 Kor. 9, 24. 26. Den Weg zur Vollendung hat man im Glauben schon erreicht, aber noch nicht die Vollendung selbst; die Berufung ist erfolgt, der Kampfpreis steht noch bevor. Es handelt sich hier nicht bloss um die sittliche Vollendung, sondern es ist die ganze subjective oder menschliche Seite des Geisteslebens, welche der Vollendung immer noch zustrebt, während die objective oder göttliche Seite mit dem Glaubensleben selbst schon abgeschlossen ist. So schliesst sich diese Stelle den andern Erörterungen des Paulus über die Rechtfertigungslehre ergänzend an. Sowohl das ὅσοι οὖν τέλειοι als auch das καὶ εἴ τι ἑτέρως φρονεῖτε 3, 15 weist ohnehin auf frühere Erörterungen über die Glaubensgerechtigkeit zurück, auf Einwendungen oder Bedenken, welche den Paulus eben zu dieser Darstellung veranlasst haben mögen. Die Meinung, dass die paulinische Glaubensgerechtigkeit das Vorgeben einer erreichten Vollendung enthalte, nach

welcher man nichts mehr zu thun brauche (vgl. dagegen Phil. 2, 12), lag nahe genug, wenn man gegen die paulinische Grundlehre doch einmal solche Einwendungen erhob, wie sie Paulus Röm. 3, 8. 6, 1. 15 berücksichtigt. Mahnt doch auch der Brief des Barnabas C. 4 nicht umsonst: *μὴ καθ' ἑαυτοὺς ἐνδύνοντες μονάζετε ὡς ἤδη δεδικαιωμένοι.*

Mit der Glaubensgerechtigkeit in dieser Fassung stellt Paulus sich nun den Philippern, welche er 3, 17—4, 1 weiter ermahnt, als Muster der Nachahmung hin, im Gegensatze gegen die Vielen, welche er vielmals in Philippi genannt hat, jetzt weinend nennt, die Feinde des Kreuzes Christi, deren Ende Verderben, deren Gott der Bauch, deren Ehre in ihrer Schande, deren Gesinnung auf das Irdische gerichtet ist. Ich finde hier nicht mit de Wette, Meyer und Weiss epikureisch gesinnte Heidenchristen, sondern, wie 3, 2, judenchristliche Gegner, über welche Paulus sich 3, 18. 19 abermals ereifert. Die „Vielen“ 3, 18 erinnern ohne weiteres an die „Vielen“ 2 Kor. 2, 17, d. h. an judaistische Irrlehrer, von welchen Paulus zu den Philippern vielmals geredet haben wird. Die eigentlichen Feinde des Kreuzes Christi muss man schon nach Gal. 5, 11. 1 Kor. 1, 23 eher auf der judaistischen als auf der heidnischen Seite suchen. Auch dass ihr Gott der Bauch, ihr Sinn auf das Irdische gerichtet ist, stimmt gut zu Judaisten, vgl. Röm. 16, 18. 2 Kor. 11, 20. Den Gegensatz zu solcher Gesinnung drückt Paulus 3, 20. 21 so aus, dass die Christen ihr „Staatswesen“ im Himmel haben, woher sie als Retter Christum erwarten.

Der zweite Theil des Briefs stellt uns also wirklich den ächten Paulus dar, wie er in väterlicher Fürsorge für die philippische Gemeinde die Sendung des Timotheus vor hat, auch selbst nach Philippi zu kommen hofft. Und wenn wir schon in der Art, wie er sich 2, 20. 21 über seine Genossen ausspricht, eine leidenschaftliche Hitze erkennen, so kocht es vollends in Paulus, ja er bricht in Thränen aus, als er auf seine alten judaistischen Gegner zu sprechen kommt (3, 2. 18). Auch sachlich macht die Art, wie Paulus hier seine Grundlehre von der Rechtfertigung durch den Glauben ausdrückt, keineswegs den Eindruck der Nachmacherei.

Der Schluss 4, 2—23 beginnt mit herzlichen Ermahnungen

an die Euodia und die Syntyche, gleichgesinnt zu sein in dem Herrn. Ausserdem bittet Paulus auch seinen *γνήσιος σύνζυγος*, sich dieser Weiber anzunehmen, welche in dem Evangelium mit ihm (Paulus) zusammen gekämpft haben, zugleich auch mit Clemens und seinen (des Paulus) übrigen Mitarbeitern, deren Namen im Buche des Lebens (4, 2. 3). Auch an dieser Ermahnung hat man Anstoss genommen. Die Euodia und die Syntyche hielt man früher für zwei philippische Christinnen, welche zur Eintracht ermahnt werden, den ächten Gefährten für einen hervorragenden Mitarbeiter des Paulus, sei es mit Luther für „den fürnehmsten Bischof zu Philippen", sei es mit Meyer für jemand, welcher den Eigennamen *Σύνζυγος* wahr gemacht hätte u. s. w., den Clemens für einen Christen in Philippi. Erst Baur (Paulus 1. A. S. 470 f., 2. A. II, S. 66 f.) fand hier alles verdächtig, indem er mit Origenes (de princ. II, 3, 6) u. A. den römischen Clemens verstand. Der in den apostolischen Briefen sonst nie genannte Clemens werde hier in einem Briefe, in welchem nicht einmal unter den Grüssenden ein andrer der Freunde und Gehülfen des Paulus namentlich angeführt wird, mit einer gewissen Auszeichnung, somit auch mit einer besondern Absicht genannt. „Es ist, da weder die Geschichte noch die Sage von einem andern Clemens aus jener Zeit weiss, derselbe Clemens, welcher sonst in die engste Verbindung mit dem Ap. Petrus gesetzt wird und von ihm zum ersten Bischof der römischen Gemeinde geweiht worden sein soll". Wäre hier der römische Clemens gemeint, dessen geschichtlicher Kern der im J. 96 hingerichtete Vetter Domitian's ist, so könnte Paulus diesen Brief allerdings nicht geschrieben haben. Schwegler (N. Z. II, S. 29 f. 134 f.) fand hier nicht bloss den Clemens als *συνεργὸς Παύλου* angeführt, sondern wusste auch die Euodia und die Syntyche als typische Parteinamen zu deuten, Euodia als die judenchristliche, Syntyche als die heidenchristliche Partei, welche unter bedeutsamer Erwähnung des Clemens ermahnt werden, einträchtig zu sein in dem Herrn. Der *γνήσιος σύνζυγος* dieses Paulus sollte der Ap. Petrus sein. Aehnlich Volkmar[1]),

---

[1]) In den theol. Jahrbb. 1856. S. 310 f., 1857. S. 147 f. Rel. Jesu S. 404 f. Euodia und Syntyche sollten nicht zwei zankende Individuen

nur mit der weitern Entdeckung, dass der römische Clemens hier bereits als Märtyrer vorausgesetzt werde, weil sein Name ja schon im Buche des Lebens stehe, wogegen man nur Offenbarung Joh. 3, 5. 17, 8. Luc. 10, 20 zu vergleichen braucht. Hitzig (a. a. O. S. 4 f.) weicht nur darin von Schwegler ab, dass er die Euodia und die Syntyche für zwei heidenchristliche Parteien hält, welche mit einander im Streite lagen, Griechen und Römer, ein Vorspiel des nachmaligen Gegensatzes der morgenländischen und der abendländischen Kirche. Aber mit welchem Rechte dürfen wir die Euodia, die Syntyche, den *γνήσιος σύνζυγος* und den Clemens als verdächtige Individuen anhalten? Die Euodia kann sich ausweisen durch den Bischof *Εὐόδιος* von Antiochien (bei Euseb. K.-G. III, 22, Constitutt. app. VII, 46 p. 228, 13), wenn Hitzig sie auch ansieht als den alten Patriarchen אָשֵׁר (= *Εὐόδιος*) Gen. 30, 13, welcher weiblich vermummt worden sei, um nicht für eine wirkliche Person gehalten zu werden. Die Syntyche kann jetzt *σὺν τύχῃ* passiren [1]), obwohl sie von Hitzig für den weiblich verkleideten Patriarchen Gad (LXX *ἐν τύχῃ*) Gen. 30, 11 erklärt wird. Wenn die beiden Weiber, vielleicht Stammmütter der philippischen Gemeinde, auch nicht ganz einig gewesen sind, sondern, wie die Gemeinde selbst (2, 2), zur Eintracht ermahnt werden müssen: so brauchen sie doch keineswegs, wie Volkmar (theol. Jahrbb. 1856, S. 310) meint, als rechte Weiber über Kinder oder Männer im Zanke gelegen zu haben. Hat man denn nur zwischen Parteihader und Weiberzank die Wahl? Auch durch ehrgeiziges Vorandrängen ward die Eintracht der Gemeinde gestört (vgl. 2, 3. 4). Anstatt mit Renan (Paulus S. 165 f.) in *γνήσιε σύνζυγε* die Purpurhändlerin Lydia Apg. 16, 14. 40 von Paulus als „meine liebe Gemahlin" angeredet werden zu lassen, denkt man besser an den eigentlichen Vorsteher der philippischen Gemeinde. Und warum soll es nicht in Philippi auch einen

---

feminini generis, sondern nur zwei Parteien, *Εὐοδία* = *Ὀρθοδοξία* das Judenchristenthum, *Συντύχη* das Heidenchristenthum bedeuten können.

[1]) Den Namen *Συντύχη* belegt Renan (Paulus S. 165, 3) aus Böckh Corp. inscr. gr. nr. 2264 m, Perro Expl. de la Gal. p. 88, Le Bas (Waddington) III, Nr. 722.

Gehülfen des Paulus Namens Clemens gegeben haben? Derselbe wird thatsächlich weniger ausgezeichnet, als der *γνήσιος σύνζυγος*, und konnte ein *συνεργὸς* des Paulus ebenso gut genannt werden, als Epaphroditos 2, 25, vgl. Röm. 16, 9. Die ganze Stelle begründet auch nicht den mindesten Verdacht der Unächtheit.

Nach Ermahnungen, welche mit der Aufforderung, sich in dem Herrn immerfort zu freuen, beginnen und mit dem Friedenswunsche schliessen (4, 4—9), kommt Paulus 4, 10—20 auf die Geldsendung der Philipper zu sprechen. Er drückt seine grosse Freude darüber aus, dass die Philipper endlich dazu gekommen sind, auch seiner zu gedenken und an seiner Drangsal theilgenommen haben. Paulus sagt 4, [15] *οἴδατε δὲ καὶ ὑμεῖς, Φιλιππήσιοι, ὅτι ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου, ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας, οὐδεμία μοι ἐκκλησία ἐκοινώνησεν εἰς λόγον δόσεως καὶ λήμψεως, εἰ μὴ ὑμεῖς μόνοι,* [16] *ὅτι καὶ ἐν Θεσσαλονίκῃ καὶ ἅπαξ καὶ δὶς εἰς τὴν χρείαν μοι ἐπέμψατε.* Baur (Paulus 1. A. S. 467 f., 2. A. II, S. 62 f. 83 f.) hat diese Stelle wohl dadurch angefochten, dass er sich auf 1 Kor. 9, 15 f. berief, wo Paulus die unentgeltliche Verkündigung des Evangelium als seinen Grundsatz ausspreche. Allein da ist nur von Korinth und Achaja die Rede, und selbst wenn Paulus einen allgemeinen Grundsatz aussprechen sollte, hat er doch auf keinen Fall freiwillige Gaben der Liebe ausgeschlossen. Die Aussage Phil. 4, 15 wird auch dadurch nicht umgestossen, dass Paulus 2 Kor. 11, 8 den Korinthiern schreibt, andre Gemeinden habe er durch Annahme von Löhnung geplündert zu ihrem Dienste. Wenn ihn auch *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου* [1]) nur die philippische Gemeinde unterstützte, können späterhin noch andre Gemeinden hinzugetreten sein. Freilich wird die Unterstützung hier als eine Art Abrechnung, als Abtragung einer Schuld bezeichnet (vgl. 2, 30. 4, 10). Aber

---

[1]) Der Anfang ist für die Leser gerechnet, nicht für Paulus selbst, wie schon das beigefügte *ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας* lehrt. Der Ausgang des Paulus aus Makedonien fiel ja nicht in den Anfang seiner Verkündigung des Evangelium. Es ist daher nicht ebenso, wie wenn Clemens Rom. epi. I, 47 (offenbar nach unsrer Stelle) 1 Kor. 1, 12 *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου* geschrieben sein lässt.

das ist nicht unpaulinisch (vgl. 1 Kor. 9, 6 f.). Zumal der gefangene Apostel mochte seine Unterstützung als Pflicht der befreundeten Gemeinden ansehen. Dass er sich wegen der Annahme der philippischen Unterstützung noch ordentlich entschuldigt (4, 11. 13. 17), ist, wie heutzutage, Sache einer gewissen Höflichkeit. Und dass Paulus „auch" in Thessalonich mehr als einmal von der Gemeinde in Philippi unterstützt ward, braucht wahrlich nicht mit Rücksicht auf 2 Kor. 11, 9 geschrieben zu sein, da auch der ächte Paulus sehr wohl an andre Orte, wo er Unterstützungen empfing, wie zuletzt in Rom, denken konnte.

Den Schluss des Briefs machen Grüsse und ein Segenswunsch (4, 21—23). Wir lesen 4, 22: *ἀσπάζονται ὑμᾶς πάντες οἱ ἅγιοι, μάλιστα δὲ οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας*. Baur (Paulus 1. A. S. 469 f., 2. A. II, S. 65 f.) fand hier wieder den christlichen Prinzen Clemens, noch dazu vervielfältigt. Allerdings hat man an die Umgebung des Kaisers zu denken [1]. Das kann aber nach Röm. 16, 11 vollends nicht befremden (s. o. S. 325).

Die Aechtheit des Philipperbriefs ist also nicht wirklich widerlegt worden. In diesem Briefe haben wir den Schwanengesang des Paulus. Noch in der römischen Gefangenschaft von judenchristlichen Gegnern angefeindet, freut Paulus sich wohl auch darüber, dass Christus auch von ihnen verkündigt wird. Aber er kann es doch nicht unterlassen, noch einmal von seinen alten Gegnern zu schreiben (C. 3), wobei ihm die Galle überläuft. In der Lehre führt Paulus hier nicht bloss seine Christologie eigenthümlich aus (2, 6—11), sondern er trägt auch seine Grundlehre von der Rechtfertigung durch den Glauben in einer eigenthümlichen, mehr subjectiven Fassung und mit Rücksicht auf eine nahe liegende Einwendung vor. Sonst ist Paulus in der Gefangenschaft, obwohl er ausser Timotheus keinen einzigen zuverlässigen Gefährten um sich hat (2, 20. 21), gutes Muths, hofft einen günstigen Ausgang

---

[1] Vgl. Philo in Flacc. §. 5 (Opp. II, 525) über den ägyptischen Statthalter Flaccus: *εἰ δὲ μὴ βασιλεὺς ἦν, ἀλλά τις τῶν ἐκ Καίσαρος οἰκίας*. Hitzig (a. a. O. S. 16) vergleicht Tacitus Ann. IV, 7: intra paucos libertos domus (Caesaris).

(1, 19. 20), spricht sogar noch zuversichtlich die Hoffnung der Befreiung und des Wiedersehens der Philipper aus (1, 25. 26. 2, 24), wenn er auch schon die Möglichkeit eines Todesausgangs (1, 20 f. 2, 17) vor Augen hat und sich bereits bedenklich äussert, ob er die Todtenauferstehung noch erleben werde (3, 11). Alles dieses ist Wahrheit und keine Nachmacherei. Es ist hier noch ganz anders, wie wenn der Paulus des Kolosserbriefs (1, 24) in seinen Leiden schon die Leiden Christi ausfüllen will zum Heile der Kirche. Von den ächt menschlichen Todesgedanken eines Gefangenen äussert der Paulus des Ephesierbriefs (3, 1) nicht das Mindeste mehr. Der Paulus der Hirtenbriefe ist dessen schon gewiss, dass er am Ende seines Lebenslaufs steht (2 Tim. 4, 6 f.), und hofft nur noch eine Errettung zu dem himmlischen Reiche des Herrn (2 Tim. 4, 18).

Die bisher behandelten Briefe des Paulus haben uns bis nahe vor seinen Tod geführt. Wenn Paulus im Frühjahr 62 nach Rom kam und hier zwei Jahre lang blieb (Apg. 28, 30), so kann er aus dieser Gefangenschaft nicht wieder befreit worden sein, sondern wird in der neronischen Christenverfolgung (Juli 64) den Tod erlitten haben. Diese Annahme wird bestätigt durch die älteste Ueberlieferung. Der s. g. erste Brief des römischen Clemens (93—96) sagt C. 5: *ἀλλ᾽ ἵνα τῶν ἀρχαίων παραδειγμάτων πανσώμεθα, ἔλθωμεν ἐπὶ τοὺς ἔγγιστα γενομένους ἀθλητάς· λάβωμεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα. διὰ ζῆλον καὶ φθόνον [οἱ κράτι]στοι καὶ δικαιότατοι στύλ[οι ἐδιώ]χθησαν καὶ ἕως θανάτο[υ ἔπαθον]. λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶ[ν ἡμῶν] τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλου[ς. ὁ Πέτρ]ος διὰ ζῆλον ἄδικον οὐχ [ἕνα οὐ]δὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπή[νεγκεν] πόνους, καὶ οὕτω μαρτυρ[ήσας] ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλ[όμενον] τόπον τῆς δόξης. διὰ ζῆλον [καὶ ὁ] Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ὑ[πέδει]ξεν. ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας, φυ[γα]δευθείς, λιθασθείς, κήρυξ γ[ενό]μενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν [τῇ] δύσει, τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν, δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς*

δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός. Paulus wird hier so dargestellt, dass er, wie die wandelnde Sonne, seinen Lauf im Morgenlande begann und im Abendlande beschloss. Er soll gar *ἐπὶ τὰ τέρμα τῆς δύσεως* gekommen sein. Heisst das nicht, dass Paulus an die äusserste Westgrenze des Abendlandes, nach Spanien gekommen, wie er es Röm. 15, 24. 28 vorhatte, also aus der römischen Gefangenschaft befreit worden ist? Das ist eine immer noch vertretene Ansicht[1]), welcher jedoch mit guten Gründen widersprochen wird[2]). An sich könnte *τέρμα* wohl auch Grenze bedeuten; aber in diesem Zusammenhange, wo Paulus als Athlet dargestellt wird, wo bald darauf (c. 7 p. 9, 23 sq.) gesagt wird: *ἐν γὰρ τῷ αὐτῷ ἐσμὲν σκάμμα[τι], καὶ ὁ αὐτὸς ἡμῖν ἀγὼν ἐπίκει[ται]*, ist es offenbar die Meta der Arena. Der römische Circus hatte deren zwei. Und so wenig wir in unsrer Stelle für Paulus das *τέρμα τῆς ἀνατολῆς* in China zu suchen haben, brauchen wir das *τέρμα τῆς δύσεως* für ihn nach Spanien zu setzen. Wir müssen vielmehr bei Rom stehen bleiben, da Paulus an demselben *τέρμα* des Abendlandes, wohin er gelangte, auch den Märtyrertod erlitten haben soll, aber nur Rom selbst als sein Todesort berichtet ist[3]). In den obigen Worten wird also nicht mehr gesagt sein, als wenn Ignatius ad Rom. 2 von sich sagt, dass Gott den Bischof von Syrien würdigte *εὑρεθῆναι εἰς δύσιν*

---

[1]) Vgl. Gieseler Lehrb. d. K.-G. I, 1. 4. A. S. 99, Neander Pflanzung u. s. w. 4. A. S. 528 f., Credner Einl. in d. N. T. I, 1, S. 317 f., Gesch. des NTlichen Kanon S. 52 f., Bleek Einl. in das N. T. S. 468 f., J. J. I. v. Döllinger Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung, Regensburg 1860 S. 80 f., Ewald apost. Zeit S. 64 f., Hofmann a. a. O. V, S. 6 f.

[2]) Vgl. Eichhorn Einl. in das N. T. III, 1, S. 364 f., de Wette Einl. in das N. T. §. 122 a. b., Baur Paulus 1. A S. 222 f., 2. A. II, S. 225 f., Reuss Gesch. d. h. Schr. N. T. 4. A. §. 135, Wieseler Chronol. der apost. Zeit. S. 521 f., meine apost. Väter S. 108 f., Niedner Lehrb. der K.-G. 2. A., Berlin 1866, S. 114 f. u. A.

[3]) Gewiss unrichtig will Hofmann (a. a. O. V, S. 8) das *οὕτως* vor *ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου* nicht auf die zunächst vorhergegangenen Participialsätze, sondern auf das so weit vorhergegangene *διὰ ζῆλον* zurückbeziehen.

(bloss nach Rom) ἀπὸ ἀνατολῆς μεταπεμψάμενος, oder wenn der Brief des Clemens an Jakobus vor den clementinischen Homilien C. 1 von dem nur bis Rom gekommenen Petrus sagt: ὁ τῆς δύσεως τὸ σκοτεινότερον τοῦ κόσμου μέρος φωτίσαι κελευσθεὶς καὶ κατορθῶσαι δυνηθείς. Von einer Reise des Paulus nach Spanien weiss erst der Verfasser des Muratorischen Bruchstücks Z. 38. 39 etwas, hat sie aber wohl nur aus Röm. 15, 24. 28 erschlossen. Diese Ansicht stand aber ursprünglich ganz vereinzelt da [1]). Eine Befreiung des Paulus aus der ersten römischen Gefangenschaft theilt erst Eusebius K.-G. II, 22, 2 als Sage (λόγος ἔχει) mit und benutzt sie, um 2 Timoth. unterzubringen. Seit dem 4. Jahrh. ward es die gangbare Annahme, dass Paulus sein Vorhaben einer Reise nach Spanien noch wirklich ausgeführt habe [2]). Aber diese, erst seit dem Ende des 2. Jahrh. nachweisliche, Annahme ist sicher zu berichtigen nach dem ältesten Berichte des Clemensbriefs, welcher eine Befreiung des Paulus aus der römischen Gefangenschaft nicht nur nicht enthält, sondern geradezu aus-

---

[1]) Dionysius von Korinth schrieb um 170 an die Römer, dass Petrus und Paulus zusammen die Gemeinde von Korinth pflanzten, ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν (bei Eusebius K.-G. II, 25, 8). Irenäus adv. haer. III, 1, 1 und Tertullianus adv. Marcion. IV, 5, praescript. haer. 36, Scorp. adv. Gnost. 15, Apologet. 5. 21 sagen von einer Reise des Paulus nach Spanien nicht das Mindeste. Origenes schliesst eine Reise des Paulus nach Spanien geradezu aus, indem er Tom. III. in Genes. (bei Eusebius K.-G. III, 1, 3) sagt: τί δεῖ περὶ Παύλου λέγειν, ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκότος τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ (vgl. Röm. 15, 19) καὶ ὕστερον ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπὶ Νέρωνος μεμαρτυρηκότος;

[2]) Vgl. Athanasius Epi. ad Dracontium c. 4 (Opp. I, 265), Cyrill von Jerus. Catech. XVII, 13, Chrysostomus de laudibus S. Pauli ap. Hom. VII (Opp. II, 515 ed. Montf.), in Matth. Hom. LXXV (Opp. VII, 725), in 2 Timoth. Hom. X (Opp. XI, 724 b.), Theodoret in Ps. CXVI, in Phil. 1, 25. 26, Hieronymus de vir. illustr. 5, in Isaiam lib. IV, 11 (Opp. IV, 163). Aber noch P. Gelasius I (492—496) schrieb (bei Baronius Ann. ad a. 61): Beatus Paulus apostolus non ideo (quod absit) se fefellisse credendus est aut sibi exstitisse contrarius, quoniam, cum ad Hispanos se promisisset iturum, dispositione divina maioribus occupatus ex causis, implere non potuit quod promisit. Alle betreffenden Zeugnisse hat gesammelt Aug. Otto Kunze, Praecipua patrum ecclesiast. testimonia, quae ad mortem Pauli apostoli spectant, Gotting. 1848.

schliesst. In der meta orientis, welche Paulus erreichte, d. h. in Rom, ward sein Heldenlauf beschlossen durch den Märtyrertod in der neronischen Verfolgung [1]). Auf dem Wege nach Ostia zeigte man die Stätte, wo Paulus enthauptet ward [2]).

In dem Leben des Paulus lässt sich also keine Zeit auffinden, in welcher derselbe noch unter ganz andern Verhältnissen Briefe hätte schreiben können. Seinem geschichtlichen Lebensgange haben sich uns sieben Briefe eingereiht. Nicht als ob Paulus nicht noch mehr Briefe geschrieben hätte. Ein allererster Brief an die Korinthier wird 1 Kor. 5, 9 erwähnt, von welchem uns vielleicht noch 2 Kor. 6, 14–7, 1 ein Bruchstück erhalten ist. Ein andrer Brief an die Korinthier fällt zwischen unsre beiden Korinthierbriefe (s. o. S. 281 f.). Auch an die Philipper muss Paulus schon frühere Briefe geschrieben haben (s. o. S. 340, 1), ohne dass sich sonst von einem andern als dem uns erhaltenen Philipperbriefe eine Spur fände [3]). Was uns das N. T. sonst noch von Paulusbriefen

---

[1]) An den Lebensausgang des Petrus und des Paulus schliesst Clem. Rom. epi. I, 6 p. 9, 10 sq. unmittelbar an die Märtyrer der neronischen Christenverfolgung: *τούτοις τοῖς ἀνδράσιν ὁσίως πολιτευσαμένοις* (Petro et Paulo) *συνηθροίσθη πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν, οἵτινες πολλαῖς αἰκίαις καὶ βασάνοις διὰ ζῆλος παθόντες ὑπόδειγμα κάλλιστον ἐγένοντο ἐν ἡμῖν* (d. h. unter uns Römern).

[2]) Cajus von Rom (sec. 3. in.) schreibt bei Eusebius K.-G. II, 25, 7: *ἐγὼ δὲ τὰ τρόπαια τῶν ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι. ἐὰν γὰρ θελήσῃς ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βατικανὸν* (wo man die Ruhestätte des Petrus zeigte) *ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὠστίαν* (wo Paulus enthauptet ward), *εὑρήσεις τὰ τρόπαια τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν.* Vgl. dazu mein Nov. Test. e. c. r. IV, p. 71 sq. Das Martyrium Pauli bei Zacagni Collectanea monumentorum veterum eccl. graecae ac lat., Rom. 1698, p. 535 (auch vor dem Commentar des Oekumenius zu den paulinischen Briefen, ed. Paris. 1630, I, 195) aus dem J. 396 setzt übrigens den Tod des Paulus erst am 29. Juni 66 an. Das Decretum Damasi (366—384) 2, 2 eifert noch gegen gewisse Häretiker dafür, dass Paulus an demselben Tage, wie Petrus, in Rom den Märtyrertod erlitt.

[3]) Mehr als Einen Philipperbrief wollten Manche finden bei Polykarp epi. ad Philipp. 3: *ὃς* (Paulus) *καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσάν μοι πίστιν.* Schon die Verweisung auf den Inhalt lehrt, dass hier der bekannte Philipperbrief gemeint ist, und dass *ἐπιστολαὶ* = litterae zu

darbietet, wird sich vielleicht dem geschichtlichen Entwicklungsgange des Paulinismus einreihen. Was uns ausserhalb des N. T. von Schriften des Paulus erhalten ist, das ist apokryphisch, wie der 3. Korinthierbrief bei den Armeniern (s. o. S. 144, 1), ein Brief an die Laodicenser (s. o. S. 157 f.) und ein Briefwechsel mit dem Philosophen L. Annaeus Seneca [1].

Der Brief an die Hebräer.

Den Paulusbriefen ist ein Brief *πρὸς Ἑβραίους* entweder angehängt oder eingefügt (s. o. S. 154 f.). Der Verfasser bezeichnet sich nicht selbst, wie es doch Paulus in allen seinen Briefen thut. Auch fehlt in dem Briefe jede ausdrückliche Angabe des Leserkreises. Schon die alte Kirche war darüber uneinig, ob sie den Hebräerbrief als eine Schrift des Paulus ansehen und als h. Schrift annehmen sollte oder nicht.

In der morgenländischen Kirche finden wir den Brief an die Hebräer, wenn auch Marcion von ihm noch nichts wusste (s. o. S. 51), schon früh anerkannt. Aber die Abweichung desselben in der Form konnte der alexandrinischen Theologie nicht entgehen. Warum hat Paulus hier nicht, wie sonst immer, seinen Namen offen genannt? Aus Bescheidenheit, antwortete ein alter Presbyter, wie man gewöhnlich meint, Pantänos; er schrieb ja an Hebräer, an welche der Herr

---

fassen ist, vgl. Cotelier z. d. St., m. apost. Väter S. 210, Anm. 34, auch Nolte in der Tüb. theol. Quartalschrift 1860, S. 203. Hausrath NTliche Zeitgeschichte III, 1, S. 88 f. findet hier freilich noch im 2. Jahrh. mehr als Einen Brief des Paulus an die Philipper, und doch wieder unsern Philipperbrief, in welchem er zwei Briefe, den ältern C. 3. 4, den spätern C. 1. 2 zusammengefasst sieht.

[1]) Schon dem Hieronymus de vir. illustr. 12 und dem Augustinus epi. 54 ad Macedonium bekannt, vgl. ausser den Ausgaben Seneca's Fabricius cod. apocr. N. Ti. I, p. 882 sq., Fr. X. Kraus, der Briefwechsel des Paulus mit Seneca, Tüb. theol. Quartalschrift 1867. IV, S. 602 f.

selbst als Apostel des Allmächtigen gesandt war (also an die Urgemeinde in Palästina), da er doch selbst nur Apostel der Heiden war [1]). Dem alexandrinischen Clemens entging es nicht, dass der Hebräerbrief nicht bloss durch das Fehlen einer eigenen Aufschrift des Apostels, sondern durch seine ganze Färbung von den Briefen des Paulus abweicht. An gläubige Hebräer, meinte er, habe Paulus seinen Namen desshalb nicht vorangeschrieben, weil er bei denselben übel angeschrieben war. Eine andre Farbe habe der ganze Brief, weil Paulus selbst an Hebräer auch hebräisch geschrieben haben werde, die griechische Gestalt des Briefs also nur Uebersetzung sei, und zwar des Lucas [2]). Origenes kam vollends zu der Einsicht, dass der Hebräerbrief von Paulus selbst überhaupt nicht verfasst sein kann, für ihn als Idioten in der Rede viel zu griechisch ist; nur die Gedanken, sagt er, sind von Paulus selbst, ein Andrer, sei es nun, wie man sagt, der römische Clemens, oder Lucas, hat ihnen den Ausdruck gegeben (s. o. S. 83). Origenes hat nicht bloss die Verschiedenheit des Hebräerbriefs von den Paulusbriefen treffend gezeichnet, sondern auch den Thatbestand offen dargelegt, dass nicht jede christliche Gemeinde den Hebräerbrief als einen Brief des Paulus besass. Die Einsicht, dass der Hebräerbrief, wie er ist, nicht von Paulus herrühren kann, hat sich im Morgenlande noch bei Eusebius erhalten, welcher nicht bloss die Verwerfung desselben in der römischen Kirche erwähnt (K.-G.

---

[1]) Clemens v. Alex. sagt in den Hypotyposen (bei Eusebius K.-G. VI, 14, 4): *ἤδη δὲ ὡς ὁ μακάριος ἔλεγε πρεσβύτερος, ἐπεὶ ὁ κύριος ἀπόστολος ὢν τοῦ παντοκράτορος ἀπεστάλη πρὸς Ἑβραίους, διὰ μετριότητα ὁ Παῦλος, ὡσὰν εἰς τὰ ἔθνη ἀπεσταλμένος, οὐκ ἐγγράφει ἑαυτὸν Ἑβραίων ἀπόστολον, διά τε τὴν πρὸς τὸν κύριον τιμήν, διά τε τὸ ἐκ περιουσίας καὶ τοῖς Ἑβραίοις ἐπιστέλλειν, ἐθνῶν κήρυκα ὄντα καὶ ἀπόστολον.*

[2]) Clemens v. Alex. Hypotyposen (bei Eusebius K.-K. VI, 14, 2. 3: *καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους δὲ ἐπιστολὴν Παύλου μὲν εἶναί φησι, γεγράφθαι δὲ Ἑβραίοις ἑβραϊκῇ φωνῇ, Λουκᾶν δὲ φιλοτίμως αὐτὴν μεθερμηνεύσαντα ἐκδοῦναι τοῖς Ἕλλησιν, ὅθεν τὸν αὐτὸν χρῶτα εὑρίσκεσθαι κατὰ τὴν ἑρμηνείαν ταύτης τε τῆς ἐπιστολῆς καὶ τῶν πράξεων. μὴ προγεγράφθαι δὲ τό Παῦλος ἀπόστολος, εἰκότως· Ἑβραίοις γάρ, φησίν, ἐπιστέλλων, πρόληψιν εἰληφόσι κατ' αὐτοῦ καὶ ὑποπτεύουσιν αὐτόν, συνετῶς πάνυ οὐκ ἐν ἀρχῇ ἀπέτρεψεν αὐτοὺς τὸ ὄνομα θείς*, s. o. S. 79, 4. Adumbratt. in 1 Petri p. 1007: Lucas — et Pauli ad Hebraeos interpretatus epistolam.

VI, 20, 3), sondern auch über dieses Antilegomenon (s. o. S. 79, 2) wesentlich die Ansicht des alexandrinischen Clemens wiederholt, nur dem Lucas den Clemens von Rom als Uebersetzer vorzieht [1]). Auch die altsyrische Uebersetzung hat den Hebräerbrief wohl aufgenommen, aber doch erst nach dem Briefe an Philemon, also wohl nur als einen Anhang zu den Paulusbriefen [2]).

Anders, als das Morgenland, welches den Hebräerbrief immer noch anerkannte, hat sich das christliche Abendland zu demselben verhalten. Zwar der erste Brief des römischen Clemens (93—96) hat, wie schon Eusebius K.-G. III, 38, 1 f. bemerkte, den Hebräerbrief stark benutzt. Aber das Muratorische Bruchstück hat ihn nicht nur nicht anerkannt, sondern gar, wenn nicht alles trügt, als einen zu Gunsten der Häresie Marcion's gefälschten Paulusbrief ad Alexandrinos bezeichnet (s. o. S. 104 f.). In Rom musste der Hebräerbrief vollends verdächtig werden, seit ihn ein Zweig der Monarchianer für die Behauptung ausbeutete, dass Melchisedek über Jesu stehe [3]). Noch bei Philaster von Brixen (s. o. S. 126, 6) und bei Hieronymus (s. o. S. 127 f.) wird der Hebräerbrief als nicht paulinisch mit einem apokryphischen Paulusbriefe ad Laodicenses zusammengestellt. Konnte man im Abendlande den Hebräerbrief nun einmal dem Paulus nicht zusprechen, so hat man ihn doch nicht immer als ganz verwerflich angesehen, sondern dem ältern Gefährten des Paulus, dem Barnabas zugeschrieben. Daher die Aufschrift *Βαρνάβα πρὸς*

---

1) K.-G. III, 38, 2. 3: *Ἑβραίοις γὰρ διὰ τῆς πατρίου γλώττης ἐγγράφως ὡμιληκότος τοῦ Παύλου, οἱ μὲν τὸν εὐαγγελιστὴν Λουκᾶν, οἱ δὲ τὸν Κλήμεντα* (von Rom) *τοῦτον αὐτὸν ἑρμηνεῦσαι λέγουσι τὴν γραφήν. ὃ καὶ μᾶλλον ἂν εἴη ἀληθές, τῷ τὸν ὅμοιον τῆς φράσεως χαρακτῆρα τήν τε τοῦ Κλήμεντος ἐπιστολὴν καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους ἀποσώζειν, καὶ τῷ μὴ πόρρω τὰ ἐν ἑκατέροις τοῖς συγγράμμασι νοήματα καθεστάναι.*

2) J. D. Michaelis Einl. 4. A. S. 363 f. und Wichelhaus Peschitho p. 86 sq. finden in dem Hebräerbriefe einen eigenen syrischen Uebersetzer.

3) Vgl. den libellus adv. omnes haereses, welcher Tertullian's Schrift de praescriptionibus haereticorum angehängt ist, c. 24 (53) über Theodotus. Daher gar eine eigene Secte der Melchisedekianer bei Epiphanius Haer. LV und Theodoret haer. fab. II, 6.

Ἑβραίους bei Tertullian (s. o. S. 87, 3), Barnabae epistula in der claromontanischen Stichometrie (s. o. S. 109, 1). Dass wir hier weder bloss die Aeusserung einer persönlichen Meinung noch eine vereinzelte Behauptung Tertullian's, vielmehr eine wirkliche Ueberschrift des Briefs haben, muss Hofmann (a. a. O. V, S. 50) anerkennen. Als eine Ueberlieferung bezeichnet auch Philaster die Annahme des Barnabas als Verfasser neben den beiden andern Annahmen des römischen Clemens und des Lucas. Hieronymus nennt für die Annahme des Barnabas als Verfasser wohl den Tertullian als Gewährsmann, aber nicht, wie wenn sie lediglich auf ihm beruhte, sondern als die erste von den drei gangbaren Annahmen [1]). Mit welchem Rechte Hofmann (a. a. O. V, S. 51 f.) behaupten kann, dass es über den Verfasser des Briefs an die Hebräer nur die eine Ueberlieferung gegeben habe, welche den Paulus, und nicht eine zweite, welche den Barnabas als Verfasser bezeichnete, ist nicht abzusehen.

Während also die morgenländische Kirche einen Paulusbrief *πρὸς Ἑβραίους* annahm und nur auf den Höhen ihrer theologischen Bildung die unmittelbare Abfassung durch Paulus bezweifelte, hat das Abendland denselben Brief dem Paulus abgesprochen, freilich nicht immer verworfen, etwa als einen untergeschobenen Paulusbrief „an die Alexandriner", sondern auch als einen Brief des Barnabas anerkannt, aber doch erst seit Hieronymus und Augustinus allmälig in den Kanon auf-

---

[1]) De vir. illustr. 5 (s. o. S. 130): Epistola autem quae fertur ad Hebraeos non eius (Pauli) creditur propter stili sermonisque dissonantiam, sed vel Barnabae iuxta Tertullianum vel Lucae evangelistae iuxta quosdam vel Clementis Romanae postea ecclesiae episcopi, quem aiunt sententias Pauli proprio ordinasse et ornasse sermone. vel certe quia Paulus scribebat ad Hebraeos et propter invidiam sui apud eos nominis titulum in principio salutationis amputaverat. Epi. 129 ad Dardanum (vor der S. 128, 1 angeführten Stelle): illud nostris dicendum est, hanc epistolam, quae inscribitur ad Hebraeos, non solum ab ecclesiis orientis, sed ab omnibus retro ecclesiasticis graeci sermonis scriptoribus quasi Pauli apostoli suscipi, licet plerique eam vel Barnabae vel Clementis arbitrentur, et nihil interesse, cuius sit, cum ecclesiastici viri sit et quotidie ecclesiarum lectione celebretur.

genommen, wovon noch griechisch-lateinische Handschriften Zeugniss geben (s. o. S. 146 f.).

Noch heutzutage ist der Hebräerbrief ein Antilegomenon. Zwar die unmittelbare Abfassung durch Paulus selbst findet nur noch an dem Erlanger Hofmann einen beharrlichen Vertheidiger. Eben befreit aus der ersten römischen Gefangenschaft soll Paulus, etwa in einer Hafenstadt wie Brundisium, da er sich ins Morgenland einschiffen wollte, den Brief an die Hebräer (Antiochiens) geschrieben haben (a. a. O. V, S. 519 f.). Aber sonst haben alle in der alten Kirche geäusserten Ansichten auch heute noch ihre Vertreter. Für den römischen Clemens als Verfasser tritt Reithmayr ein, für Lucas Franz Delitzsch (Commentar, Leipzig 1857), für Barnabas namentlich K. Wieseler[1]). Ausserdem hat Luther auf Apollos gerathen, und seiner Vermuthung sind in neuerer Zeit Bleek (in dem grossen Commentar I. II, 1. 2, Berlin 1828—1840, wie in dem nachgelassenen kleinern, Elberfeld 1869), Tholuck (Commentar, Hamburg 1836, 3. A. 1850), Credner, Reuss, ich selbst[2]), G. Lünemann (Commentar, Gött. 1855, 3. A. 1867), neuestens auch J. H. Kurtz (Commentar, Mitau 1869) beigetreten. Aber die ganze Frage nach dem Verfasser hat sich anders gestaltet, seit man von der bisher allgemeinen Annahme abzugehen begann, dass der Hebräerbrief noch vor der Zerstörung des Tempels in Jerusalem verfasst sein müsse. Da hat Volkmar (Rel. Jesu S. 388 f., theol. Jahrbb. 1857, S. 462 f.), welchem Theodor Keim (Gesch. Jesu von Nazara, Bd. I, Zürich 1867, S. 148 f. 636) beigetreten ist, den Hebräerbrief bis 116—118 u. Z. herabgesetzt, wogegen der masshaltendere Holtzmann (über

---

[1]) Chronol. d. apost. Zeit. S. 478 f., Untersuchungen über den Hebräerbrief, namentlich seinen Verfasser und seine Leser, in zwei Hälften, Kiel 1860. 1861. Die Leser des Hebräerbriefs und der Tempel zu Leontopolis, theol. Stud. und Krit. 1867. III, S. 665 f. Ebenso Renan l'Antechrist, Paris 1873. p. XVII.

[2]) Das Urchristenthum, Jena 1855, S. 76 f., dann in der Z. f. w. Th. 1858. I, S. 103 f. und in der Abhandlung über den Brief an die Hebräer, Z. f. w. Th. 1873. I, S. 1—54, welche der gegenwärtigen Darstellung zu Grunde liegt.

die Adresse des Hebräerbriefs, Z. f. w. Th. 1867. I, S. 1 f., Art. Hebräerbrief in Schenkel's Bibellexikon II, S. 615 f.) in der nächsten Zeit nach der Christenverfolgung Domitian's stehen geblieben ist. — Wie der Verfasser und seine Zeit immer streitiger geworden sind, so auch die Leser des Briefs. Die alte Annahme, dass die Hebräer, an welche der Brief gerichtet ist, in der Urgemeinde zu Jerusalem selbst zu suchen seien, hat noch in neuester Zeit Vertreter gefunden an Bleek, de Wette, Tholuck, Thiersch, Delitzsch, Lünemann, E. K. A. Riehm (der Lehrbegriff des Hebräerbriefs, Ludwigsburg 1858, 2. A. 1867), Joseph Langen (die ersten Leser des Hebräerbriefs, theol. Quartalschrift 1863. III, S. 379 f.). Die Durchführung dieser Ansicht stösst jedoch auf solche Schwierigkeiten, dass man bereits Nebenwege versucht hat. Wohl nach Palästina, aber nicht nach Jerusalem selbst liess K. Hase (über die Hebräer, an welche der im Kanon befindliche Brief gerichtet ist, in Winer's und Engelhardt's neuem krit. Journal der theol. Literatur, Bd. II, 1824, S. 265 f.) den Hebräerbrief gerichtet sein, Wilibald Grimm (Zur Einleitung in den Brief an die Hebräer, Z. f. w. Th. 1870. I, S. 19 f.) wahrscheinlich nach Jamnia. Die andre altkirchliche Ansicht, welche in der Ueberschrift ad Alexandrinos hervortritt, die Annahme einer Bestimmung des Briefs nach Alexandrien, auf welche schon J. E. C. Schmidt zurückkam, ward in neuerer Zeit namentlich durch K. R. Köstlin in der gründlichen Abhandlung: über den Hebräerbrief (theol. Jahrbb. 1853, S. 410 f., 1854, S. 366 f. 465 f.) vertreten und angenommen von mir und Baur (Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, 2. A. Tübingen 1860, S. 115), von Wieseler mit der eigenthümlichen Zugabe einer Beziehung auf den Tempel in Leontopolis. Weder nach Palästina noch nach Aegypten, sondern an die jüdische Christenheit von Antiochien liess Hofmann (a. a. O. V, S. 527 f.) den Hebräerbrief gerichtet sein. Dass der Brief überhaupt nicht an eine ungemischt jüdische Christengemeinde gerichtet sei, behaupteten Wieseler (Untersuchungen II, S. 7. 21, theol. Stud. und Krit. 1867, S. 695 f.), Holtzmann (Z. f. w. Th. 1867, S. 26 f.) und Kurtz (a. a. O. S. 33 f.). Da konnten ihn Holtzmann, Kurtz und Renan (a. a. O.

p. XIX sq.) auch an die römische Christengemeinde, nebenher Ewald (Apost. Zeit. 3. A. S. 628, Sendschreiben an die Hebräer, S. 6 f.) nach Ravenna geschrieben sein lassen.

Die Frage nach dem Verfasser, der Abfassungszeit und den Lesern ist jedoch nur die äusserliche Seite der Streitfrage. Noch wichtiger ist die innerliche Seite. Ist der Verfasser, was nur Hofmann noch in Abrede stellen kann, von Paulus selbst verschieden, so fragt es sich um um so mehr, wie er denn zu dem Paulinismus steht. Die kritische Forschung hat hier, wie mir scheint, den Unterschied des Hebräerbriefs von dem ächten Paulinismus übertrieben. Durchaus jüdisch und an jüdisch gesinnte Christen geschrieben fand David Schulz (der Brief an die Hebräer, Breslau 1818, S. 74) unsern Brief. Nur sollte der Judaismus des Verfassers kein gemeiner, sondern alexandrinisch gebildet, durch die Schule Philo's hindurchgegangen sein. Hase stellte den Hebräerbrief als die Schrift eines wahrscheinlich ketzerischen [nazarenischen] Verfassers an eine ketzerische [nazarenische] Gemeinde dar, nur eines Nazareners höherer Art an Nazarener niederer Art. Der ganze Brief würde also die Ansprache eines alexandrinisch gebildeten Judenchristen an vulgäre Judenchristen sein. In dem Hebräerbriefe wollte Baur (Ursprung des Episkopats, Tübingen 1838, S. 143) vielleicht das erste Glied einer Reihe irenischer Paulusschriften, den ersten Versuch erkennen, das Geschäft der Ausgleichung der beiden Parteien (des Paulinismus und des Judenchristenthums) und der Friedensstiftung auf diesem schriftlichen Wege durch Briefe, die im Namen der Apostel in Umlauf gesetzt wurden, zu betreiben. Danach hat Schwegler (N. Z. II, S. 304 f.) den Hebräerbrief als das erste Glied in der Reihe paulinischer Schriften, welche in der nachapostolischen Zeit dem Judaismus entgegenarbeiteten, dargestellt. An Judenchristen überhaupt gerichtet, suche der Brief auf eine möglichst schonende Art den Paulinismus in den Judaismus einzubilden, oder wie man umgekehrt sagen kann, den Judaismus in den Paulinismus hinüberzuleiten, und so eine Ausgleichung der getrennten Richtungen vorzubereiten. K. R. Köstlin behauptete in der genannten Abhandlung (theol. Jahrbb. 1854, S. 463 f.) vollends: ein paulinischer Standpunct dürfe dem Briefe überhaupt nicht zugeschrieben

werden, sondern ein allgemein apostolischer, nur beeinflusst von Paulus[1]. Da wies Ritschl (Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. A., Bonn 1857, S. 159 f.), wie einst Hase, den Hebräerbrief dem Nazaräismus oder dem urapostolischen Christenthum zu. Mit wesentlicher Zustimmung zu Köstlin's Ansicht hat auch Riehm den Lehrbegriff des Hebräerbriefs dargestellt (1858). Baur[2] fasste den Hebräerbrief als ein Product nicht des Paulinismus, sondern des Judenchristenthums auf, nur nicht eines exclusiven, sondern eines freiern und geistigern, welches weit genug war, um den Paulinismus selbst schon zu seiner Voraussetzung zu haben, eines Alexandrinismus, welcher dadurch, dass er weder Judaismus noch Paulinismus ist, zwischen beiden indirect vermittele. Dagegen habe ich den Verfasser des Hebräerbriefs als einen entschiede-

[1]) A. a. O. S. 474: „Wir befinden uns mithin im Hebräerbrief auf einem ganz andern als dem paulinischen Gebiete, auf dem Gebiete des allerdings von Paulus wesentlich influirten, durch ihn zur Freiheit vom Gesetz sowie zu einer höhern christologischen Anschauung erhobenen, dieses Beides aber wieder ganz eigenthümlich (in philonisch-alexandrinischem Geist) auffassenden allgemein apostolischen Christenthums, auf dem Gebiete eines Christenthums, das von der Apokalypse sich nur durch die ganz bestimmt ausgesprochene Lehre, dass das mosaische Opfergesetz auch für geborene Juden werthlos und aufgehoben sei, und vom ursprünglichen Christenthum selbst neben letzterem Puncte zwar sehr entschieden durch seine Christologie und durch die mittelst der Idee des ἀρχιερεὺς gewonnene bestimmtere Gestaltung der Lehre von den versöhnenden Wirkungen des Todes und der Erhöhung Christi unterscheidet, aber in den Lehren von Sünde und Gnade, Glauben und Werken ihm weit näher steht als dem Ap. Paulus, mit dessen eigenthümlichen Anschauungen hierüber unser Brief gar nichts gemein hat". Ebend. S. 476: „Der Hebräerbrief gehört folglich, was den Ausgangspunct der Lehre seines Verfassers betrifft, dem Judenchristenthum an, er stellt uns ein auf Anregung des Paulinismus geistig umgebildetes Judenchristenthum dar, und er fällt somit nach dieser Seite in eine und dieselbe Reihe von Erscheinungen, wie die Apokalypse und wie der Jakobusbrief, der gleichfalls ein (auf Anregung des Paulinismus) vom Ritualgesetz frei gewordenes, vergeistigtes Judenchristenthum enthält".

[2]) Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhh. 2. A. S. 109 f., Vorlesungen über NTliche Theologie, herausgegeben von F. F. Baur, Leipzig 1864, S. 230 f. Aehnlich Holtzmann a. a. O. S. 620 f.

nen Pauliner alexandrinischer Bildung dargestellt, womit Pfleiderer (Paulinismus S. 324 f.) wesentlich übereinstimmt.

Wäre der Hebräerbrief nur die Ansprache eines alexandrinisch gebildeten Judenchristenthums an ein vulgäres, so würde die praktische Bedeutung und Veranlassung des Schreibens ziemlich hinwegfallen. Es würde sich dann nur um eine höhere oder niedere Fassung desselben Anschlusses an die ATlich-jüdische Religion handeln. Die ganze Erörterung über den Tempelcultus würde sich dann in reiner Theorie halten, wie etwa bei Josephus (Ant. VII, 6, 7—12. c. Apion. I, 7. II, 8. 23) nach der Zerstörung des Tempels von dem Tempelcultus als gesetzlich immer noch bestehend die Rede ist, wie noch Mischna und Talmud von den Opferverhältnissen fast immer im Tempus der Gegenwart sprechen (vgl. Friedmann und Grätz in den theol. Jahrbb. 1848, S. 370). Dann hätten wir mehr eine Abhandlung als einen Brief[1]). Eine besondre praktische Veranlassung ist jedoch nicht schwer zu entdecken. Thiersch (apost. Zeit. S. 189 f.) wollte sie finden in dem Ausschluss gläubiger Hebräer von dem Tempelcultus, wogegen mit Recht Köstlin (theol. Jahrbb. 1854, S. 375 f.) gestritten hat. Der Hebräerbrief, welcher seine Leser zum Austritt aus der jüdischen Religionsgemeinschaft mit ihren Speisegesetzen und Opfern auffordert (13, 9 f.), kann unmöglich gläubige Hebräer darüber trösten wollen, dass sie von dem Tempelcultus ausgeschlossen waren. Eher wird ein fort-

---

[1]) So sagt Lipsius (Art. Gnosis in Schenkel's Bibellexikon II, S. 497) über den Hebräerbrief: „Man merkt es dieser Darstellung an, dass sie weniger eine Lösung dringender praktischer Fragen bezweckt, als vielmehr eine theoretische Würdigung der ATlichen Religionsform. Indem der Verfasser das Gesetz lediglich als Cultusinstitut in Betracht zieht, nimmt er keineswegs Bezug auf die praktische Frage nach dem Verhältniss seiner Leser zum Tempelcultus — sonst würde er schwerlich statt vom Tempel immer nur von der, sicher der Vergangenheit angehörenden Stiftshütte geredet haben, — sondern er will sich mit seinen Lesern über das Verhältniss von Judenthum und Christenthum principiell auseinandersetzen. Das praktische Interesse, welches ihm den Anlass zum Schreiben bot, liegt also jedenfalls nicht dort, wo man es gemeinhin sucht, in dem Rückfall seiner (vermeintlich palästinischen) Leser zum jüdischen Tempeldienst, welcher vielmehr, wenn nicht alles trügt, für den Verfasser schon in der Vergangenheit liegt".

währender Anschluss gläubiger Hebräer an den jüdischen Cultus, welcher dieselben noch mächtig fesselte, die Veranlassung dazu gewesen sein, dass ein freisinniger Pauliner alexandrinischer Richtung sich gedrungen fühlte, gläubige Volksgenossen vor gänzlichem Rückfall in den Judaismus zu warnen, zum Fortschritt zu christlicher Vollkommenheit zu ermahnen.

Die Ueberschrift *πρὸς Ἑβραίους* enthält, da von einem Schreiben an die ganze jüdische Christenheit nicht die Rede sein kann, keine nähere Angabe des Wohnorts der Leser. Man hat zwar seit alten Zeiten die Hebräer ohne weiteres auf Palästina bezogen [1]). Allein selbstverständlich ist diese Beziehung auf keinen Fall [2]). Hebräer hiessen auch solche Israeliten, welche ausserhalb Palästina geboren waren (vgl. 2 Kor. 11, 22. Phil. 3, 5. Euseb. K.-G. IV, 2). Die ursprüngliche Aufschrift, meint man jetzt gewöhnlich, sei verloren gegangen. Allein man kann es doch nicht leugnen, dass die Aufschrift *πρὸς Ἑβραίους* schon älter als Clemens von Alex. ist, auch neben der Nennung des Barnabas bei Tertullian sich findet. Da wir sonst noch die Aufschrift *πρὸς Ἀλεξανδρεῖς* kennen, ist der Brief am Ende an die Judenchristen Alexandriens gerichtet. Die gangbare Ueberschrift *πρὸς Ἑβραίους* ist am besten daraus zu erklären, dass der Brief eben nicht an eine ganze Gemeinde, sondern nur an den judenchristlichen Theil einer solchen gerichtet ist.

Der Verfasser beginnt ohne alle Vorausschickung von Personalien, wie Grimm sagt, in dem sublime dicendi genus. Er hebt an mit einer Hinweisung auf die Erhabenheit der christlichen Gottesoffenbarung über jüdische (1, 1—4). Zu den Vätern hat Gott vielgetheilt und vielartig geredet durch

---

[1]) So sind die Hebräer in Palästina gemeint, wenn Eusebius K.-G. III, 24, 6 sagt, dass Matthäus, *πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἤμελλεν καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι,* jenen sein Evangelium schriftlich hinterliess.

[2]) Jerusalem wird ausdrücklich noch genannt, wenn es in der Zuschrift der Epi. Clem. ad Iac. vor den clementinischen Homilien heisst: *Κλήμης Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπῳ, διέποντι τὴν* [ἐν?] *Ἱερουσαλὴμ ἁγίαν Ἑβραίων ἐκκλησίαν,* oder Clem. Hom. XI, 35 *Ἰακώβῳ τῷ λεχθέντι ἀδελφῷ τοῦ κυρίου μου καὶ πεπιστευμένῳ ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν Ἑβραίων διέπειν ἐκκλησίαν.*

die Propheten, zu uns am Ende dieser Tage durch den Sohn, [2] ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας, [3] ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς, [4] τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα. Schon dieser Eingang ist nichts weniger als judenchristlich. Der Verfasser rückt ja den Sohn Gottes in das nächste Verhältniss zu dem Wesen Gottes selbst hinauf. Der Sohn Gottes erscheint hier, wie die pseudosalomonische Weisheit (Weish. Sal. 7, 26). Und wenn jene Weisheit die Künstlerin des Alls genannt wird (Weish. Sal. 7, 21), so lesen wir hier von dem Sohne Gottes, dass Gott durch ihn die Weltalter schuf, und dass er alles trägt durch das Wort seiner Macht. Der Verfasser hat sich mindestens das pseudosalomonische Theologumenon von der Weisheit Gottes, wenn nicht schon die philonische Logoslehre, für die Auffassung des Erlösers angeeignet. Noch ganz paulinisch ist es, wenn er die Reinigung der Sünden, welche der Sohn Gottes durch seinen Tod vollbracht hat, hervorhebt.

Die Erhabenheit Christi über die Engel weist Hebr. 1, 5—14 aus verschiedenen Schriftstellen nach. Es ist aber nichts weniger als judenchristlich, wenn der Verfasser den Sohn Gottes als Gott angeredet (Ps. 45, 7 f.) und als Gott geschildert findet (Ps. 102, 26—28). Wohin die Erhabenheit des Gottessohns über die Engel, welche der Verfasser von vorn herein geltend macht, zielt, lehrt schon die Mahnung 2, 1—4, die neue Offenbarung durch den Sohn Gottes auch zu beherzigen. Die alte Offenbarung des Gesetzes lässt Hebr. 2, 2 nicht anders, als Paulus selbst Gal. 3, 19, durch Engel verkündigt sein. Die Erhabenheit des Gottessohns über die Engel fällt also zusammen mit der Erhabenheit des Christenthums über die jüdische Gesetzesreligion. Mehr als die Engeloffenbarung ist zu beherzigen das Heil, welches nach dem Anfange seiner Verkündigung durch den Herrn durch die Hörer zu dem Schreiber und den Lesern gelangt ist, indem Gott mitzeugte durch Zeichen, Wunder, mannigfaltige Kraftwirkungen und Austheilungen h. Geistes. Der Verfasser

schreibt also an Leser, welche die christliche Gottesoffenbarung nicht genug beherzigten, offenbar, weil sie noch zu sehr an dem durch Engel verkündigten Gottesworte der Gesetzesreligion hingen. — Das Heil der neuen Gottesoffenbarung ist aber nicht bloss nach seinem Ursprung erhaben über die Engel, welche das Gesetz verkündigten, sondern auch nach seinem Ziele erhaben über die Engel, welchen die gegenwärtige Welt übergeben ist (2, 5—8). Wohl die gegenwärtige Welt ist Engeln unterworfen [1]), aber nicht die zukünftige, deren Zugang durch die neue Gottesoffenbarung eröffnet ist. Dass diese vielmehr den Menschen angehört, beweist der Verfasser aus Ps. 8, 4—6. Was die Stelle bei den LXX aussagt, dass der Mensch eine kurze Zeit unter Engel erniedrigt, mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt ist, und dass Gott ihm alles untergeordnet hat, das ist zwar in diesem Ausgange noch nicht erfüllt; aber Jesus, eine kurze Zeit unter Engel erniedrigt, ist doch schon wegen seines Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt, damit er durch Gottes Gnade für Jeden den Tod schmecke. Er, um dessen willen Alles, und durch welchen Alles, sollte, da er Viele zum Heile führte, durch Leiden vollendet werden. Um der Menschen willen nahm auch er an Blut und Fleisch theil, damit er durch den Tod vernichtete den Machthaber des Todes, den Teufel, und die Menschen von der Todesfurcht befreite. Denn nicht Engel sind es, sondern Abrahams Same ist es, dessen er sich annimmt. Desshalb musste er in allem seinen Brüdern ähnlich werden, damit er ein barmherziger und zuverlässiger Hochpriester werde in Beziehung auf Gott, um zu sühnen die Sünden des Volks. Denn in dem, was er litt, selbst versucht, kann er denen, welche versucht werden, Hülfe leisten. Hiermit kommt der Verfasser von der über die Engel erhabenen Gottheit Christi zu seiner unter die Engel erniedrigten Menschheit. Zugleich stellt er den Menschen eine Befreiung von der Obergewalt

---

[1]) Hebr. 2, 5 enthält eine unverkennbare Beziehung auf die jüdische Vorstellung einer Vertheilung der Weltnationen unter besondre Schutzengel, vgl. Deut. 32, 8 LXX. Dan. 10, 13. 20. Sir. 17, 17, und was ich in Z. f. w. Th. 1862, S. 415 Anm., S. 417 Anm. bemerkt habe.

der Engel, welcher sie gegenwärtig unterworfen sind, in Aussicht. Dadurch, dass der Sohn Gottes sich zu menschlichem Blut und Fleisch herabliess, ward es möglich, dass er für Jeden den Tod schmecken, die Menschen von der Furcht des Todes befreien, ihr zuverlässiger Hochpriester in Bezug auf Gott werden, ihnen vorangehen konnte zu der Herrlichkeit der zukünftigen Welt. Das Heil des Christenthums, welches über die Engeloffenbarung des Gesetzes so weit hinausgeht und über die Engelherrschaft hinausführt, wird vermittelt durch die menschliche Erscheinung des Gottessohns, und der Ausgang dieser Erscheinung ist das Hochpriesterthum Christi, der Hauptgedanke des ganzen Schreibens. Wie die christliche Offenbarung durch den Sohn Gottes selbst über die Engeloffenbarung der jüdischen Gesetzesreligion erhaben ist, so geht das Heil des Christenthums über die bisherige Herrschaft der Engel hinaus durch alles, was in dem Hochpriesterthum Christi zusammengefasst wird. Das Heil des Christenthums wird aber 2, 9. 15 so gut paulinisch auf die ganze Menschheit ausgedehnt, dass es unmöglich 2, 16. 17 wieder beschränkt werden kann auf den leiblichen „Samen Abrahams", auf das jüdische „Volk" Gottes [1]). Der „Same Abrahams" ist im paulinischen Sinne von der geistigen Nachkommenschaft, das „Volk" (vgl. 4, 9. 13, 12) von der Christenheit zu verstehen [2]).

Die beiden Seiten der bisherigen Erörterung, die Offenbarung und das Heil des Christenthums werden 3, 1 zusammengefasst in der Aufforderung, zu beachten *τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν*. Das „Bekenntniss" weist schon darauf hin, dass diese Hebräer ermahnt werden

---

[1]) So noch Köstlin (theol. Jahrbb. 1855, S. 415 f.), Grimm a. a. O. S. 35 f., wogegen Wieseler und ich gestritten haben.

[2]) Uneigentlich oder geistig ist ja auch Hebr. 3, 6. 10, 21 das „Haus Gottes" von der Christenheit, 6, 19 das Innere des Vorhangs von dem Himmel (vgl. 9, 24), 10, 20 der Vorhang von dem Fleische Jesu, 13, 13 das Lager von der jüdischen Gemeinde gesagt. Versteht man also Hebr. 2, 16. 17 den „Samen Abrahams" und das „Volk" von der gläubigen Menschheit, so erhält man zu den Engeln keinen schlechtern Gegensatz, als wenn man bei dem jüdischen Volke stehen bleibt.

mussten, dem christlichen Bekenntniss treu zu bleiben und nicht wieder in den Mosaismus zurückzufallen. Der weitere Abschnitt 3, 1—4, 13 beginnt ja mit der Erhabenheit Jesu über Moses, welche 3, 1—6 etwas spitzfindig aus Num. 12, 7 hergeleitet wird. Dass es dem Verfasser eben darauf ankommt, dem Abfalle seiner Hebräer zum reinen Mosaismus vorzubeugen, lehrt 3, 7—4, 13, wo Ps. 95, 7—11 erörtert wird. Lange nach der mosaischen Zeit wird noch zugerufen: „Heute, wenn ihr seine Stimme höret, verhärtet eure Herzen nicht", wie die Väter der mosaischen Zeit, welche eben desshalb nicht eingehen durften in die Ruhe Gottes. Die Leser mögen sich vorsehen, *μή ποτε ἔσται ἔν τινι ὑμῶν καρδία πονηρὰ ἀπιστίας ἐν τῷ ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος* (3, 12). Was diese Hebräer zum Abfall von dem lebendigen Gotte verführen konnte, ist schon an sich nichts andres als das Judenthum. Damit niemand von ihnen verhärtet werde durch den Trug der Sünde (des jüdischen Unglaubens), soll man einander täglich ermahnen, so lange jenes „Heute" gerufen wird. Den Vätern nützte das Wort der Verkündigung nichts, weil der Glaube fehlte, durch welchen man in die Ruhe eingeht. Dieser Eingang in die Ruhe steht immer noch bevor, wenn auch Gott schon am siebenten Tage der Schöpfung ausgeruht hat von allen seinen Werken (Gen. 2, 2). Ungeachtet der göttlichen Ruhe, welche der jüdischen Sabbatfeier zu Grunde lag, bleibt immer noch ein Eingang zur Ruhe übrig für das Volk Gottes, welcher, durch Josua, den Eroberer des gelobten Landes nicht erfüllt, vielmehr erst durch David wieder verkündigt ist. Alles dieses ist so antijudaistisch wie nur möglich, indem es die dem Volke Gottes verheissene Sabbatruhe von dem Mosaismus vollständig ablöst. Schliesslich legt der Verfasser noch seinen Alexandrinismus, ja Philonismus an den Tag. Eben diesen Eingang in die göttliche Ruhe, welchen die Väter der mosaischen Zeit verscherzt haben, hält er seinen Lesern eindringlich vor, indem er 4, 12. 13 hinzufügt: [12] *ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργὴς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον καὶ διϊκνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος, ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας.* [13] *καὶ οὐκ ἔστιν κτίσις ἀφανὴς ἐνώπιον αὐτοῦ, πάντα δὲ γυμνὰ καὶ τετραχηλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, πρὸς ὃν*

ἡμῖν ὁ λόγος. Der Logos Gottes wird hier nicht bloss als Schriftwort, sondern auch als das Subject gefasst, dessen Blicke die ganze Schöpfung offenbar ist[1]). Der, von welchem in diesem Briefe die Rede ist — schon der Ausdruck erweist sich als philonisch (s. u. S. 384, 2) — kann nun einmal nicht Gott, sondern nur der göttliche Logos im philonischen Sinne sein, wegen seines Erlösungstodes schon 2, 17. 3, 1 als der grosse Hochpriester bezeichnet[2]).

Eben den Begriff des christlichen Hochpriesters nimmt Hebr. 4, 14 wieder auf, um ihn nun erst gründlich zu erörtern. Um diesen Begriff bewegt sich der eigentliche Kern des ganzen Briefs 4, 14—10, 18. Dass wir aber auch hier keine rein theoretische Erörterung ohne praktische Abzweckung haben, lehrt schon die Mahnung 4, 14—5, 10: Da man einen solchen Hochpriester, welcher durch die Himmel hindurchgegangen ist, in Jesu dem Sohne Gottes hat, halte man fest an dem Bekenntniss. Dass das christliche Bekenntniss von jüdischer Seite her gefährdet ward, kann nicht zweifelhaft sein, da das Hochpriesterthum Christi im Folgenden dem levitischen Priesterthum des Judenthums gegenübergestellt wird. An Jesu hat man einen Hochpriester, welcher mit unsern Schwächen Mitleiden haben kann, versucht in allem, wie wir, aber ohne Sünde geblieben. Nicht so der jüdische Hochpriester, welcher aus Menschen genommen wird, um Gaben und Opfer für Sünden darzubringen, welcher wohl milde sein kann gegen Unwissende und Irrende, da er gleichfalls mit Schwäche umgeben ist, aber eben desshalb, wie für das Volk, so auch für seine eigenen Sünden zu opfern hat. Ist der jüdische Hoch-

---

[1]) Dem hypostatischen Logos der philonischen Schule kann man hier nur dadurch ausweichen, dass man das αὐτοῦ nicht, wie es einzig statthaft ist, mit Köstlin (Joh. Lehrbgr. S. 397 f.) und Baur (Bibl. Theol. d. N. T. S. 237) auf das Subject des vorhergehenden Satzes, d. h. auf den λόγος τοῦ θεοῦ, sondern entweder, wie gewöhnlich, auf θεὸς allein zurückbezieht, oder gar mit Hofmann (a. a. O. V, S. 196) auf das erst folgende πρὸς ὅν bezieht.

[2]) Wenn der Logos 4, 12 τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον genannt wird, so werden wir ganz an Philo erinnert, welcher von dem göttlichen Logos als dem τομεὺς τῶν ἁπάντων redet (Quis rer. div. haer. §. 26, Opp. I, 491 sq.).

priester ferner von Gott berufen, wie Aaron, so hat auch Christus eine göttliche Berufung, ausgesprochen in den Schriftstellen Ps. 2, 7 *Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* und Ps. 110, 4 *Σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ.* Obwohl Sohn (Gottes), hat er von seinem Leiden den Gehorsam gelernt und nach seiner Vollendung ward er den ihm Gehochenden allen Urheber ewigen Heils, angeredet von Gott als „Hochpriester nach der Ordnung Melchisedeks".

Seine eigenthümliche Auffassung Christi als des vollendeten Hochpriesters nach der Ordnung Melchisedeks kann der Verfasser jedoch den Hebräern nicht vortragen, ohne zuvor die niedrige Stufe ihres Christenthums zu rügen (5, 11—6, 20). Ueber diesen Hochpriester hat er, wie er selbst sagt, viel zu sagen, was den tauben Ohren, zu welchen er spricht, schwer deutlich gemacht werden kann. Nach so langer Zeit bedürfen diese christlichen Hebräer immer noch der Belehrung über die Anfangslehren der Orakel Gottes und können die feste Speise der Vollkommenen immer noch nicht ertragen. Daher die Aufforderung, von der Anfangslehre Christi zur Vollkommenheit fortzuschreiten, nicht wieder Grund zu legen einer Busse von todten Werken und Glaubens an Gott, einer Taufen- und Handauflegungslehre, (einer Lehre) von Todtenauferstehung und ewigem Gerichte (6, 1. 2). Die Hebräer, an welche dieser Brief geschrieben ist, waren so sehr auf der niedrigsten Stufe des Christenthums stehen geblieben, dass es beinahe noth that, wiederum den Grund zu legen einer Busse von todten Werken (vgl. 9, 14), d. h. von Werken jüdischer Gesetzlichkeit[1]), gläubigen Vertrauens auf Gott, was dem Judenthum bei allem Glauben an den Einen Gott noch fehlte, einer Taufenlehre, welche die heiligen Bäder des Essenismus in das Christenthum herübernahm, oder an die Johannestaufe anknüpfte[2]), einer Handauflegungslehre, wie ja auch Apg. 8,

[1]) So mit Recht Bleek, de Wette, Lünemann, Delitzsch, auch Hofmann (a. a. O. V, S. 234). Sündhafte Werke, wie Köstlin (Joh. Lehrbgr. S. 400, theol. Jahrbb. 1854, S. 469 f.), Riehm (a. a. O.) und Kurtz erklären, wären *θανατηφόρα*, nicht *νεκρὰ ἔργα*. Das judenchristliche Gegenstück ist der todte Glaube Jak. 2, 17. 20. 26.

[2]) Die Mehrheit der Taufen in *βαπτισμῶν διδαχῆς* 6, 2 weist, wie auch Köstlin (Joh. Lehrbgr. S. 447) anerkennt, jedenfalls hinaus über

15 f. 19, 5 f. die Handauflegung der Taufe nachfolgt, einer Lehre von Todtenauferstehung und ewigem Gerichte, wie sie gerade den alexandrinischen Juden mitunter fremd geworden sein mag. Die Hoffnung, dass man mit Gottes Erlaubniss zur Vollkommenheit fortschreiten wird (6, 3), hängt daher schon mit der Besorgniss zusammen, dass diese Hebräer vielleicht gar vom Christenthum abfallen werden. Für unmöglich wird es erklärt, diejenigen, welche einmal erleuchtet sind, die himmlische Gabe geschmeckt haben, theilhaftig geworden sind heiligen Geistes, schönes Gotteswort geschmeckt haben und Kräfte des zukünftigen Weltalters, aber abgefallen sind, wiederum zu erneuern zur Busse, da sie sich selbst den Sohn Gottes wiederum kreuzigen und der Schmach preisgeben (6, 4—6). Die eindringliche Warnung vor dem Abfall von dem lebendigen Gotte des Christenthums (3, 12) zu den todten Werken des Judenthums lässt sich hier gar nicht verkennen[1]). Noch ist er von seinen Lesern des Bessern überzeugt, wenn er auch so redet. Die Hebräer, an welche er schreibt, haben ja Liebe erwiesen durch fortdauernde Dienstleistungen für die Heiligen, d. h. für die Urgemeinde[2]). Durch Glauben und Langmuth möge man die Verheissungen ererben, wie Abraham! Ein Schwur Gottes, wie er dem Abraham geworden[3]), bestärkt

---

eine einmalige Taufe, vgl. 9, 10 *διαφόροις βαπτισμοῖς*, Mc. 7, 4 *βαπτισμοὺς ξεστῶν καὶ ποτηρίων*. Bei der christlichen Anfangslehre kann man jedoch nicht an gemein jüdische Waschungen denken. Man wird erinnert an die heiligen Bäder des Essenismus, wie sie auch der Johannestaufe mit ihrer Wiederholung *ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος* (Joseph. Ant. XVIII, 5, 2) zu Grunde liegen. Die Johannestaufe fliesst in Clem. Recogn. I, 39 noch ganz zusammen mit der christlichen. Gerade bei Apollos und den 12 Jüngern in Ephesus Apg. 18, 25. 19, 1 f. drückt die Johannestaufe die Gestalt ihres vorpaulinischen Christenthums aus.

[1]) Für solchen Abfall kennt der Verfasser, wie schon Luther erkannt hat (s. o. S. 177, 1), keine Möglichkeit der Busse, was Hofmann (a. a. O. V, S. 240 f.) durch eine höchst gezwungene, von mir in der Z. f. w. Th. 1874. III, S. 450 f. beleuchtete Erklärung vergeblich zu bestreiten versucht hat.

[2]) Hebr. 6, 10 *διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις καὶ διακονοῦντες*. Vgl. 2 Kor. 8, 4. Röm. 15, 25, auch 1 Kor. 16, 1. 2 Kor. 9, 1, dazu Köstlin (theol. Jahrbb. 1854, S. 373).

[3]) Hebr. 6, 14 wird der Schwur Gottes Gen. 22, 16. 17 ähnlich gedeutet, wie von Philo Leg. Alleg. III, 72 (Opp. I, 127).

in der Hoffnung, welche eindringt in das Innere des Vorhangs, den Himmel, wo als Vorläufer für uns einging Jesus, nach der Ordnung Melchisedeks Hochpriester geworden in Ewigkeit. So kehrt die Ansprache an die harthörigen Hebräer, deren Christenthum durch die Macht der jüdischen Hierarchie gefährdet ward, zurück zu der Darlegung des Hochpriesterthums Christi.

Die Ausführung über das Hochpriesterthum Christi nach der Ordnung Melchisedeks im Gegensatze gegen das levitische Priesterthum des Judenthums 7, 1—10, 18 ist nicht bloss alexandrinisch gehalten, sondern gar philonisch. Es ist ganz philonisch, wenn 7, 1—3 Melchisedek, welcher dem Abraham begegnete, ihn segnete und von demselben den Zehnten erhielt (Gen. 14, 8 f.), zuerst gedolmetscht wird *βασιλεὺς δικαιοσύνης*, dann als *βασιλεὺς Σαλὴμ* auch *βασιλεὺς εἰρήνης*[1]). Derselbe steht auch in der h. Schrift da ohne Vater und Mutter, ohne Genealogie, ohne Anfang seiner Tage; aber verähnlicht dem Sohne Gottes bleibt er in Ewigkeit[2]). An diesem Melchisedek hebt Hebr. 7, 4—10 zunächst die Erhabenheit über Abraham hervor, welcher ihm den Zehnten entrichtete und seinen Segen empfing, auch über Levi, welcher ihm durch seinen Stammvater Abraham gleichfalls Zehnten entrichtet hat. Die eigenthümliche Gestalt des Melchisedek macht Hebr. 7, 11—28 ferner geltend als thatsächlichen Beweis, dass dem levitischen Priesterthum des Gesetzes noch die Vollendung fehlt. Es soll ja ein andrer Priester aufstehen nach der Ordnung Melchise-

---

[1]) Vgl. Philo Leg. Alleg. III, 25 (Opp. I, 102 sq.) *καὶ Μελχισεδὲκ βασιλέα τε τῆς εἰρήνης, Σαλὴμ — τοῦτο γὰρ ἑρμηνεύεται — ἱερέα ἑαυτοῦ πεποίηκεν ὁ θεός, οὐδὲν ἔργον αὐτοῦ προδιατυπώσας, ἀλλὰ τοιοῦτον ἐργασάμενος βασιλέα καὶ εἰρηναῖον καὶ ἱερωσύνης ἄξιον τῆς ἑαυτοῦ πρῶτον· καλεῖται δὲ βασιλεὺς δίκαιος.* Dazu vgl. Josephus bell. iud. VI, 10. Ant. I, 10, 2.

[2]) Nicht in Wirklichkeit, wie man noch jetzt zuweilen annimmt, soll Melchisedek weder geboren noch gestorben sein, sondern wir haben hier ganz die Art und Weise philonischer Schriftdeutung, wie namentlich F. Delitzsch z. d. St. ausführt. Auch bei Philo gilt das Schweigen der h. Schrift für nicht minder absichts- und bedeutungsvoll als ihr Reden. Sara, deren Mutter nicht genannt wird, ist *ἀμήτωρ*, de ebriet. §. 14, Opp. I, 365, Quis rer. div. haer. §. 12, Opp. I, 481.

deks, nicht Aarons. Mit der Veränderung des Priesterthums erfolgt nothwendig auch eine Veränderung des Gesetzes. Wie Melchisedek zu einem nicht priesterlichen Geschlechte gehörte, so ist auch unser Herr aus dem nicht priesterlichen Geschlechte Juda aufgegangen. Nach der Ordnung Melchisedeks steht ein andrer Priester auf, nicht geworden nach einem Gesetze fleischlichen Gebots, sondern nach Kraft unauflöslichen Lebens. Aufgehoben wird das vorhergehende Gebot wegen seiner Schwäche und Unbrauchbarkeit — denn nichts hat das Gesetz vollendet —; dafür wird eingeführt eine bessere Hoffnung, durch welche wir Gott nahen. Die gesetzlichen Priester sind es ohne Schwur (Gottes) geworden, Jesus durch einen ausdrücklichen Schwur Gottes (Ps. 110, 4), eines um so bessern Bundes Bürge. Dort mehrere Priester, weil sie durch den Tod verhindert werden zu bleiben, hier Einer, welcher das Priesterthum unwandelbar hat, weil er in Ewigkeit bleibt. Desshalb kann er auch retten in Ewigkeit die, welche durch ihn zu Gott nahen. Solch' ein Hochpriester gebührte uns, fromm, schuldlos, unbefleckt, getrennt von den Sündern und höher als die Himmel geworden, welcher nicht, wie die irdischen Hochpriester, täglich genöthigt ist, zuvor für die eigenen Sünden Opfer darzubringen, dann für die des Volks. Denn das Gesetz setzt schwache Menschen zu Hochpriestern ein, das Wort des nachgesetzlichen Eidschwurs einen Sohn, welcher in Ewigkeit vollendet ist. Alles dieses weist über das levitische Priesterthum des Gesetzes hinaus auf ein höheres Priesterthum nach der Ordnung Melchisedeks. Zu der Hauptsache kommt der Verfasser aber, wie er 8, 1 selbst sagt, erst damit, dass der Hochpriester des neuen Bundes sich gesetzt hat zur Rechten des Throns in den Himmeln, des Heiligen Diener und der wahrhaftigen Hütte, welche aufrichtete der Herr, kein Mensch. Da hat man ein überirdisches Hochpriesterthum. Auf Erden würde Jesus ja nicht einmal Priester sein, da es hier solche giebt, welche nach dem Gesetze die Gaben darbringen, freilich nur einem Abbilde und Schatten des Himmlischen dienen. Das höhere Priesterthum entspricht der höhern Vorzüglichkeit des neuen Bundes, dessen Mittler Jesus ist. Dass der erste Bund nicht tadellos war, erhellt ja aus Jeremia 31, 21 f., welcher Prophet tadelnd einen neuen

Bund mit Gesetzen für die Gesinnung, gegeben in die Herzen, ankündigte, hiermit den ersten für veraltet erklärte. Das Veraltete aber und Alternde ist nahe dem Verschwinden (C. 8). Den ersten Bund lässt Hebr. 9, 1—10 selbst über sich hinaus auf eine noch zukünftige Vollendung hinweisen. Derselbe hatte das kosmische Heiligthum. Bei demselben zeigte der h. Geist aber schon durch die Unterscheidung einer doppelten σκηνή, durch die Trennung des Heiligen von dem Allerheiligsten, in welches der Hochpriester nur einmal im Jahre eingehen durfte, an, dass noch nicht geoffenbart sei der Weg zum Heiligen, so lange noch das erste (vordere) Zelt Bestand hat, ein Sinnbild der gegenwärtigen Zeit, in welcher Gaben und Opfer dargebracht werden, nicht vermögend im Gewissen zu vollenden den Dienenden, nur zu Speise, Trank, verschiedenen Waschungen und Fleischessatzungen bis zur Zeit der Berichtigung auferlegt. Dagegen führt Hebr. 9, 11—28 aus, wie Christus, erschienen als Hochpriester der zukünftigen Güter, durch das grössere und vollkommenere, nicht mit Händen gemachte Zelt, d. h. nicht von dieser Schöpfung, auch nicht mit Blut von Böcken und Kälbern, sondern mit seinem eigenen Blute auf einmal einging in das Heiligthum, da er eine ewige Erlösung fand. Wenn schon das Blut von Böcken, Stieren und Kuhasche besprengend die Verunreinigten heiligt zur Reinheit des Fleisches: wie viel mehr wird das Blut Christi, welcher durch den ewigen Geist (d. h. durch das Höhere, was auch als der göttliche Logos bezeichnet wird) sich untadelhaft Gott darbrachte, reinigen unser Gewissen von todten Werken (d. h. eben von den Werken jüdischer Gesetzlichkeit, wie 6, 1), um zu dienen dem lebendigen Gotte! Desshalb ist er eines ewigen Bundes Mittler, damit nach dem Tode (Christi) zur Erlösung der bei dem ersten Bunde (διαθήκη) begangenen Uebertretungen wir die Verheissung empfangen, die Berufenen des ewigen Erbes. Kein Testament (διαθήκη) tritt in Kraft vor dem Tode des Testirenden. Nachdem schon der erste Bund durch Blut eingeweiht war, und mit Blut nach dem Gesetze alles gereinigt ward, bedurfte das Himmlische selbst besserer Opfer. Da ging Christus nicht in ein mit Händen gemachtes Heiligthum, das Gegenbild des wahrhaftigen, sondern in den Himmel selbst, um jetzt zu erscheinen

vor dem Angesichte Gottes für uns. Er ging auch nicht ein, um öfter zu opfern, wie es der irdische Hochpriester thut, sondern einmal ist er erschienen am Ende der Weltalter, um durch sein Opfer die Sünden zu vernichten, und noch einmal wird er erscheinen denen, welche ihn erwarten zum ewigen Heil. Die ganze Ausführung beschliesst 10, 1—18. Das Gesetz hat ja nur einen Schatten von den zukünftigen Gütern, nicht das Ebenbild der Dinge selbst und kann durch die alljährlich dargebrachten Opfer die Hinzutretenden noch nicht vollenden. Es ist unmöglich, dass Blut von Stieren und Böcken Sünden hinwegnimmt. Eben weil Gott solche Opfer nicht will, hat er dem Sohne einen Leib bereitet (Ps. 40, 7 LXX), und dieser ist selbst erschienen, um durch einmalige Darbringung seines Leibes den Willen Gottes zu vollbringen. Während der irdische Priester seine Opfer täglich wiederholt, hat Christus sich nach seinem einmaligen Opfer für immer zur Rechten Gottes gesetzt, im Uebrigen erwartend, bis seine Feinde gelegt sein werden zum Schemel seiner Füsse. Durch Ein Opfer hat er für immer die, welche geheiligt werden, vollendet, indem er den neuen Bund der in die Herzen gegebenen Gesetze stiftete. So hat der Verfasser aus der h. Schrift selbst ein höheres Priesterthum als das levitische nachgewiesen. Die Vollkommenheit des Hochpriesterthums Christi, dessen Vorbildung Melchisedek war, setzt er einerseits in die Eröffnung des Himmlischen selbst, dessen blossen Schatten das irdische oder weltliche Gesetzeswesen darstellt, andrerseits in das Innerliche der Gesinnung, dessen Reinigung und Versöhnung es bewirkt.

Dass auch die obige Auseinandersetzung eine sehr praktische Abzweckung hat, lehrt die gleich folgende Erörterung 10, 19—12, 29, wo die Mahnung nur C. 11 durch eine lehrhafte Ausführung unterbrochen wird. Christliche Hebräer, welche auf den äussern Eingang zum Heiligthum Gewicht legten und das Priesterthum des Tempels hochhielten, werden 10, 19—25 ermahnt, mit Zuversicht auf den Eingang zum Heiligthum in dem Blute Jesu, welchen er uns einweihte als einen frischen und lebendigen Weg durch den Vorhang, d. h. sein Fleisch, und im Besitze des grossen Priesters über das Haus Gottes, d. h. die Christenheit, hinzuzutreten mit wahr-

haftigem Herzen in Glaubensfülle. Unbeugsam halte man das Bekenntniss der Hoffnung fest (10, 23). Man beachte einander zur Aufreizung von Liebe und guten Werken, *μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν αὐτῶν, καθὼς ἔθος τισίν* (10, 25). Diese Hebräer müssen zum Theil schon aus der christlichen Gemeindeversammlung weggeblieben sein. Weil sie bereits vom christlichen Bekenntniss zum reinen Judenthum abzufallen drohten, wird ihnen 10, 26—31 das furchtbare Gericht über solchen Abfall angekündigt. Auf die Verwerfung des Gesetzes Mose's ist die Tödtung gesetzt (Deut. 17, 6). Wie viel grössere Strafe wird derjenige erleiden, welcher den Sohn Gottes mit Füssen getreten und das Blut des Bundes, in welchem er geheiligt ward, für profan erachtet, den Geist der Gnade misshandelt hat! Die in dem christlichen Bekenntniss wankenden Hebräer erinnert der Verfasser 10, 32—39 an die frühern Tage, da sie nach ihrer Erleuchtung oder Bekehrung zum Christenthum vielen Leidenskampf zu erdulden hatten, theils durch Schmähungen und Drangsale zur Schau gestellt, theils Genossen derjenigen, welche so wandelten (10, 33 *τῶν οὕτως ἀναστρεφομένων* von der äussern Lage, wie Ezech. 3, 15. 19, 16 LXX), geworden. Denn mit den Gefangenen hatten sie Mitleid[1]) und den Raub ihrer Habe nahmen sie mit Freuden auf. Köstlin (theol. Jahrbb. 1854, S. 395 f.) hat hier den Antheil erkannt, welchen die junge Christengemeinde jüdischer Herkunft in Alexandrien an der Verfolgung der Juden daselbst unter Cajus Caligula (38—41) gehabt haben wird. Auch jetzt haben die Hebräer unsers Briefs Geduld nöthig, um durch Erfüllung des göttlichen Willens die Verheissung zu erwerben. Der Herr wird bald kommen, und der Gerechte wird aus Glauben leben, wogegen der Kleingläubige Gott nicht gefällt (Habak. 2, 4.).

---

[1]) Hebr. 10, 34 *καὶ γὰρ τοῖς δεσμίοις συνεπαθήσατε* nach beiden Syrern, den Italahss. e (vinculis eorum) f., AD*Patr. Die andre LA. *καὶ γὰρ τοῖς δεσμοῖς μου συνεπαθήσατε* findet sich allerdings in der Italahs. d, in ℵDᶜEHKLP al. pler. und wird von Hofmann (a. a. O. V, S. 416) wieder aufgenommen. Sollte diese LA. richtig sein, so würde sie nur eine frühere Gefangenschaft des Verfassers, keineswegs den Paulus als Verfasser beweisen.

Hat der Verfasser den Glauben auch zunächst nur im Gegensatze gegen den Kleinmuth erwähnt, um seine Hebräer aufzumuntern: so kann er es doch nicht unterlassen, denselben die Grundlehre des Paulinismus, an welcher die Judenchristen immer noch Anstoss nahmen, auf seine Weise vorzutragen. Nachdem er 10, 24 die Hebräer zu Liebe und guten Werken ermahnt hat, setzt er ihnen C. 11 die Unerlässlichkeit des Glaubens zum Heil auseinander; ein Zeichen, dass er diese Hebräer nicht bloss dem Christenthum überhaupt erhalten, sondern auch für das gesetzesfreie Christenthum gewinnen will. Den Glauben beschränkt er aber nicht mehr, wie Paulus, auf die Anerkennung Jesu als des verheissenen Sohnes Gottes, sondern fasst ihn allgemeiner als die Zuversicht von Gehofftem, als die Ueberzeugung von Dingen, welche man nicht sieht (11, 1), worin man einen philosophischen Zug der alexandrinischen Schule erkennen mag. Der Glaube hat daher auch Gott, seine Weltschöpfung und Vergeltung (11, 3. 6) zum Gegenstande. Bei einer so allgemeinen Fassung kann nicht mehr, wie bei Paulus selbst (Röm. 4, 11 f.), Abraham als der Stammvater aller Gläubigen erscheinen. Der heilbringende Glaube beginnt vielmehr schon mit Abel, Henoch, Noa (11, 4—7). Bei Abraham bezieht unser Verfasser den rechtfertigenden Glauben nicht mehr, wie Paulus, bloss auf die ihm und seinem Samen gegebene Verheissung (11, 8—10). Was Paulus Röm. 4, 18 f. an Abraham als den rechtfertigenden Glauben schildert, wird Hebr. 11, 11. 12 vielmehr auf die Sara übertragen. Hebr. 11, 31 befremdet die Hure Rahab unter den Glaubenszeugen. Hebr. 11, 35 f. geht mit den Weibern, welche Foltern ertrugen, um eine bessere Auferstehung zu erlangen, gar bis zu der Erzählung 2 Makk. 6, 18 f. 7, 7 fort[1]).

Nachdem der Verfasser diese Zeugenwolke für die Glaubensgerechtigkeit angeführt hat, kehrt er C. 12 zur Ermahnung seiner Leser zurück. Dieselben müssen wegen ihres christlichen Bekenntnisses von jüdischer Seite sogar Anfein-

---

[1]) Das zweite Buch der Makkabäer ist aber immer noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben, auch kann, wie Grimm (a. a. O. S. 25) bemerkt, dessen Quellenschrift benutzt sein.

dungen erfahren haben. Sie werden ermahnt zu blicken auf den Anfänger und Vollender des Glaubens Jesum und den grossen Widerspruch zu bedenken, welchen er von den Sündern, d. h. hier den ungläubigen Juden[1]), zu erdulden hatte, um nicht zu ermatten. In demselben Widerstande gegen die Sünde (das ungläubige Judenthum) sind diese Hebräer noch nicht bis zum Blut(-vergiessen) gekommen, und doch haben sie schon vergessen, dass Gott seine Söhne aus Liebe züchtigt (12, 1—11). Desshalb mögen sie ihre lassen Hände und ihre erschlafften Kniee wieder aufrichten. Auch darauf sollen sie achten, dass kein Gottes Gnade Verfehlender, keine Bitterkeitswurzel emporsprossend belästige, und durch sie befleckt werde die Menge (12, 15 nach Deut. 29, 18 cod. Alex.). Das ist mehr als blosse Warnung vor Unsittlichkeit. Die angeführte Gesetzesstelle bezieht sich auf den Abfall von Gott. So wird auch unser Verfasser den Abfall von dem lebendigen Gott zum Judenthum (vgl. 3, 12) im Sinne haben (vgl. auch 10, 29). Auch wenn Esau 12, 16 als Hurer bezeichnet wird, kann man an Abfall von Gott denken. Wenn 12, 17 von Esau gesagt wird, dass er späterhin nicht mehr Busse thun konnte, so ist das ganz dasselbe, was 6, 5 dem Abfall vom Christenthum vorgehalten wird. Auch Christen, welche in das Judenthum zurückfallen, verkaufen ihre Erstgeburt. Weil es sich hier wirklich um einen Abfall vom Christenthum zum Judenthum handelt, hält 12, 18—29 den Hebräern so ernstlich vor, dass man ja nicht zu dem Berge der Gesetzgebung mit seinen selbst für Moses entsetzlichen Erscheinungen hinzugetreten ist, sondern zu dem Berge Sion und der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, welches schon Paulus selbst Gal. 4, 26 dem irdischen Jerusalem und dem Berge Sinai gegenübergestellt hatte, Myriaden von Engeln, einer Versammlung und Gemeinde im Himmel aufgeschriebener Erstgeborenen, Gott dem Richter Aller, Geistern vollendeter Gerechten (vgl. 11, 40), Jesu dem Mittler des neuen Bundes und einem Besprengungsblute, welches besser redet als das

[1]) Die ungläubigen Juden werden 12, 3 (vgl. 3, 13. 7, 26) als „Sünder" bezeichnet, was sonst judaistische Bezeichnung der Heiden ist, s. o. S. 312, 1, auch Luc. 6, 32—34. 15, 1.

Abels. Da sehe man zu, dass man den Redenden nicht ablehne! So eindringlich begründet der Verfasser seine Warnung vor dem Abfall dieser Hebräer vom Christenthum zum Judenthum, indem er die Erhabenheit des neuen Bundes über den alten auch hier durch die Erhabenheit des Himmlischen über das Irdische ausdrückt.

C. 13 folgen noch besondre Ermahnungen zur Bruderliebe, Gastfreundschaft, insbesondre der christlichen Gefangenen zu gedenken (13, 3). Ferner werden die Hebräer ermahnt, ihrer Führer zu gedenken, welche ihnen das Wort Gottes redeten, den Ausgang ihres Wandels anzuschauen und den Glauben nachzuahmen. Es geht auf jüdische Schriftgelehrsamkeit mit ihren Satzungen über die Speisen und erinnert an Röm. 14, 2 f., wenn Hebr. 13, 9 ermahnt: *διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παραφέρεσθε· καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν, οὐ βρώμασιν, ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατήσαντες.* Wird doch 13, 10 hinzugefügt, dass die Christen einen Altar haben, von welchem die (jüdischen) Diener der Hütte nichts essen dürfen. Um das Volk zu heiligen, litt Jesus ausserhalb des Thors (13, 12), *τοίνυν ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παραβολῆς* (ausserhalb des Lagers, welches die jüdische Religionsgemeinde darstellt), *τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες* (13, 13), womit die gläubigen Hebräer geradezu zum Austritt aus dem Judenthum aufgefordert werden[1]). Nicht durch die Priester von Jerusalem, sondern durch Christum soll man Gott Lobopfer darbringen, auch sonst Opfer der Mildthätigkeit verrichten (13, 15. 16). Nachdem der Verfasser die Hebräer zum Gehorsam gegen ihre Vorsteher ermahnt hat (13, 17), bittet er sie schliesslich (13, 18. 19) noch um ihre Fürbitte, besonders damit er ihnen bald wiedergegeben werde. Mit Timotheus, wenn derselbe aus der

---

[1]) Allerdings dringt der Verfasser des Hebräerbriefs, wie er den levitischen Cultus im Princip für überwunden ansieht, auf wirkliche Abstellung desselben, natürlich nur für die gläubigen Hebräer, was Schwegler (N. Z. II, 319) und Baur (Bibl. Theol. d. N. T. S. 248) noch bestreiten. Was Apg. 21, 21 dem Paulus vorgeworfen wird, *ὅτι ἀποστασίαν διδάσκεις τοὺς κατὰ τὰ ἔθνη πάντας Ἰουδαίους, λέγων μὴ περιτέμνειν αὐτοὺς τὰ τέκνα μηδὲ τοῖς ἔθεσι περιπατεῖν*, passt ganz auf den Hebräerbrief.

Gefangenschaft befreit sein wird, hofft er die Leser wiederzusehen (13, 23). Den Hebräern werden Grüsse an ihre Vorsteher und an alle Heiligen aufgetragen, aber auch Grüsse der Leute von Italien bestellt (13, 24).

Was lehrt uns nun der Brief über seinen Verfasser und seine Leser, über die Zeit und den Ort seiner Abfassung? Zunächst, dass der Verfasser nicht Paulus, die Leser nicht die Judenchristen der Urgemeinde gewesen sein können. Hebr. 2, 3 lesen wir von der christlichen *σωτηρία*, dass sie *ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη*. Dass der Verfasser das Wort des Heils also erst von den Hörern Jesu angenommen haben will, fand schon Luther (s. o. S. 177, 1) unvereinbar mit der Betheuerung des Paulus (Gal. 1, 1. 12), sein Evangelium von keinem Menschen, sondern von Gott selbst zu haben. Der lutherische Hofmann hat freilich Beides zusammenzureimen vermocht[1]).

---

[1]) A. a. O. V, S. 101 f. 521 f. Was der Herr seine Jünger gelehrt hatte, soll Paulus durch ihr Zeugniss gekannt haben, und nur der Glaube fehlte, dass es Wahrheit sei. „Wurde dann dieser Glaube durch den erhöhten Christus selbst in ihm gewirkt, wie dem Saulus geschah, so war er das, was er fortan als die seligmachende Wahrheit bezeugte, allerdings nicht durch Menschen gelehrt, sondern hatte es durch den Herrn selbst und unmittelbar überkommen, wie Paulus Gal. 1, 12 von sich bezeugt. — Aber nichts desto weniger blieb es dabei, dass er das, was er nun predigte, aus dem Munde der Jünger Jesu gehabt und sie eben desshalb verfolgt hatte. Hat er im Unglauben dagegen beharrt, so ändert diess nichts an der Beschaffenheit ihrer Verkündigung, von welcher allein hier die Rede ist, und nicht von der Art und Weise, wie die Leser zum Glauben gelangt sind". Allerdings ist hier die Rede von der Art und Weise, wie Verfasser und Leser zum Glauben gelangt sind. Auf den noch ungläubigen Paulus kann sich das *εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη* schon an sich nicht beziehen, vgl. 1 Kor. 1, 6 *καθὼς τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ ἐβεβαιώθη ἐν ὑμῖν*. Gegen solche Beziehung entscheidet ausserdem der Zusammenhang. Hebr. 2, 4 lesen wir ja, dass Gott auch durch Austheilungen des h. Geistes (doch wohl nicht an den noch ungläubigen Paulus?) mitzeugte.

Dem Paulus, welcher die Hochschule jüdischer Schriftgelehrsamkeit in Jerusalem besucht hatte, würden auch nicht solche Irrthümer über Opferwesen und Tempel begegnet sein, wie sie dem Verfasser des Hebräerbriefs begegnet sind. Derselbe lässt die jüdischen Hohenpriester, welche nur alljährlich an dem Versöhnungstage zu opfern hatten, täglich opfern [1]) und versetzt unrichtig den goldenen Rauchaltar, welcher in dem Heiligen stand, in das Allerheiligste, auch den goldenen Krug mit dem Manna und den Stab Aarons in die Bundeslade, welche dem zweiten Tempel ganz fehlte [2]). Dass auch die

---

[1]) Hebr. 7, 27: ὃς (Christus als der wahre Hochpriester) *οὐκ ἔχει καθ' ἡμέραν ἀνάγκην, ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς, πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν, ἔπειτα τῶν τοῦ λαοῦ*, vgl. 10, 11 *καὶ πᾶς μὲν ἱερεὺς* (var. l. *ἀρχιερεὺς*) *ἕστηκεν καθ' ἡμέραν λειτουργῶν καὶ τὰς αὐτὰς πολλάκις προσφέρων θυσίας*. Gegen die Erklärung, dass die jüdischen Hochpriester täglich zu opfern hatten, beruft sich Hofmann (a. a. O. V, S. 295 f.) auf 10, 1. 11, wo das alljährliche Versöhnungsopfer des Hochpriesters von den alltäglichen Opfern bestimmt unterschieden werde. Allein schliesst denn das Eine das Andre aus? Unbeschadet des alljährlichen Versöhnungsopfers lässt auch Philo, mit welchem unser Verfasser hier auffallend übereinstimmt, die täglichen Opfer, welche der Hochpriester gar nicht selbst darzubringen brauchte, zur Hälfte für die Priester selbst, zur Hälfte für das Volk dargebracht werden (Quis rer. div. haer. §. 36, Opp. I, 497), ja den Hochpriester alltäglich opfern (de special. legg. III, 23, Opp. II, 321). Noch weniger hat es auf sich, wenn Hofmann sich auf die Stellung des *καθ' ἡμέραν* beruft. Sind die gesetzlichen Hochpriester alltäglich gar genöthigt, Opfer für ihre und des Volks Sünden darzubringen, so wird ja ihr tägliches Opfern nur um so stärker behauptet.

[2]) Hebr. 9, 3. 4 *μετὰ δὲ τὸ δεύτερον καταπέτασμα σκηνὴ ἡ λεγομένη ἅγια ἁγίων, χρυσοῦν ἔχουσα θυμιατήριον καὶ τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης περικεκαλυμμένην πάντοθεν χρυσίῳ, ἐν ᾗ στάμνος χρυσῆ ἔχουσα τὸ μάννα καὶ ἡ ῥάβδος Ἀαρὼν ἡ βλαστήσασα καὶ αἱ πλάκες τῆς διαθήκης.* Dass der Wortlaut dieser Stelle den Irrthum nicht verneint, der goldene Räucheraltar hätte in dem durch den zweiten Vorhang verschlossenen Raume des Allerheiligsten gestanden, giebt Hofmann (a. a. O. V, S. 318 f.) zu. Aber dem Verfasser soll es nicht um eine Beschreibung des Tempels an sich, sondern in Bezug auf den durch seine Einrichtung bestimmten Dienst zu thun sein. Desshalb trenne er den Räucheraltar von den Geräthen des Heiligen und ziehe ihn zum Allerheiligsten, „dessen Altar er ist, und dem er von wegen der Wesenheit seines Dienstes angehört". Also die Bundeslade steht örtlich „hinter dem Vorhange", der Räucheraltar wohl örtlich vor, aber geistig hinter dem

Sprache und Darstellungsweise des Hebräerbriefs von der des Paulus abweicht, hat schon Origenes erkannt (s. o. S. 83) und die neuere Schriftforschung vollends erwiesen, vgl. de Wette Einl. §. 161[b].

Die Ueberschrift πρὸς Ἑβραίους könnte als Leser zunächst die Judenchristen in Palästina zu bezeichnen scheinen, wie man schon in alter Zeit gemeint hat. Aber dieser Annahme widerstreitet der ganze Brief. Die Urgemeinde gebrauchte die h. Schrift in der Ursprache, unser Verfasser stützt aber seine ganze Beweisführung auf die griechisch-alexandrinische Uebersetzung, mit allen Zuthaten und Fehlern (vgl. Bleek Comm. I, S. 357 f.), ohne auf den Urtext irgendwie Rücksicht zu nehmen. Hebr. 2, 3, wo auch die Leser als durch Hörer des Herrn selbst bekehrt bezeichnet werden, kann, wie Köstlin (theol. Jahrbb. 1854, S. 370) richtig bemerkt hat, nicht an die Christen Palästina's geschrieben sein, unter welchen es noch so lange Zeit Augenzeugen und unmittelbare Jünger des Herrn gegeben hat. Gegen die Urgemeinde, welche immer noch als die Metropole der ganzen Christenheit dastand, konnte schwerlich jemand solche Sprache führen, wie Hebr. 5, 12 f. Die Dienstleistung für die Heiligen, welche Hebr. 6, 10 den Lesern nachrühmt, bezieht sich wahrscheinlich auf die Urgemeinde, ausserhalb welcher also die Leser selbst zu suchen sind. Die Urgemeinde hatte, als unser Brief geschrieben ward, jedenfalls schon mehr als eine blutige Verfolgung durchgemacht, wogegen die Hebräer dieses Briefs zwar gleich nach ihrer Bekehrung eine Bedrängniss zu erleiden (10, 32 f.), auch immer noch zu kämpfen hatten, aber doch noch nicht bis zum Blutvergiessen gekommen waren (12, 4). Die Urgemeinde in Palästina war ungemischt judenchristlich. Aber die Hebräer, an welche

---

Vorhange! Ein wahres Kunststück von Schriftauslegung! Die Thatsache, dass nach 1 Chron. 28, 9. 2 Chron. 5, 10 in der Bundeslade nur die Gesetzestafeln waren, beseitigt Hofmann durch die Behauptung, ursprünglich sei noch Andres darin gewesen. Nicht ein Missverständniss, sondern das richtige Verständniss von Exod. 16, 33 f. Num. 17, 25 sollen wir in dem Hebräerbriefe haben. Die unleugbaren Abweichungen von dem wirklichen Bestande des Tempels zu Jerusalem lassen sich freilich nicht auf den Tempel zu Leontopolis beziehen, vgl. Grimm a. a. O. S. 60 f.

unser Brief gerichtet ist, können nicht einmal, wie man immer noch anzunehmen pflegt, eine eigene Christengemeinde, sondern nur einen Theil einer solchen, keineswegs eine rein juden-christliche Gemeinde gebildet haben [1]).

Kann aber Paulus selbst der Verfasser nicht sein, so muss dieser doch in einem nähern Verhältniss zu Paulus gestanden haben. Mit Timotheus, welchen wir aus Phil. 1, 1. 2, 19 f. als treuen Gefährten des Paulus noch in der römischen Gefangenschaft kennen lernen, war der Verfasser befreundet; ja, er weist eben auf diese Gefangenschaft zurück, indem er mit dem aus einer Gefangenschaft befreiten Timotheus bald zu den Hebräern, an welche er schreibt, zu kommen hofft (13, 23). Die Christen von Italien, deren Gruss er bestellt (13, 24), werden durch die neronische Verfolgung, in welcher Paulus selbst wahrscheinlich umkam, versprengt worden sein.

Dem Paulus steht unser Verfasser der Zeit nach sehr nahe. Gewiss hat er noch vor der Zerstörung des Tempels in Jerusalem geschrieben. Wenn er die Unvollkommenheit des levitischen Priesterthums so ernstlich darlegt, wenn er dasselbe nur einem Abbilde und Schatten des Himmlischen dienen lässt (8, 5. 9, 23), sein Heiligthum ein nur weltliches nennt (9, 1), seine Gaben und Opfer für unfähig erklärt, nach dem Gewissen zu vollenden den Dienenden (9, 9. 13. 10, 2. 11): so pflegte man bisher anzunehmen, dass er seine Streiche nicht in die Luft geführt, sondern das noch in voller Kraft und Wirksamkeit bestehende Priesterthum des Tempels zu

---

[1]) Die Hebräer blieben ja zum Theil schon weg aus der christlichen Gemeindeversammlung (10, 25). Sie mussten ermahnt werden, ihren eigenen, doch wohl nicht hebräischen, Vorstehern zu gehorchen (13, 17). Sie sollen ihre (eben nicht hebräischen) Vorsteher und alle (eben nicht hebräischen) Gemeindeglieder grüssen (13, 24). K. R. Köstlin (theol. Jahrbb. 1854, S. 384) hat zwar behauptet, dass die Leser 5, 12 f. 10, 24. 32 f. 13, 17. 24 als eine Gemeinde, nicht bloss als ein Theil einer solchen erscheinen, kann aber doch (ebend. S. 414) nicht umhin, bei 13, 20. 24 eine kleinere Hausgemeinde anzunehmen, welche dem Verfasser besonders nahe stand. Solchen kleinern Gemeinden nebst ihren ἡγουμένοις habe der Verfasser zugleich Grüsse an alle ἡγούμενοι und alle ἅγιοι aufgegeben. Allein von doppelten ἡγουμένοις oder mehrfachen Vorsteherschaften ist keine Spur zu bemerken.

Jerusalem bekämpft hat. Erst neuerdings hat man in allem Ernste behauptet, dass das levitische Priesterthum, als unser Verfasser schrieb, schon durch die Zerstörung des Tempels niedergeworfen sei. Den schlagendsten Beweis, dass das levitische Priesterthum von Gott gerichtet und verlassen worden war, die Zerstörung des Tempels, welche sich der Brief des Barnabas (C. 4. 16) nicht entgehen lässt, soll der Verfasser verschmäht haben. Als kein jüdischer Priester mehr opfern konnte, soll er geschrieben haben, dass auf Erden Solche da sind, welche nach dem Gesetze die Gaben darbringen (8, 4). Als der alte Bund seinen ganzen Tempeldienst schon verloren hatte, soll er denselben nur als alternd und dem Verschwinden nahe bezeichnet haben (8, 13). Da soll er noch so reden, wie wenn die erste (vordere) Hütte immer noch Bestand hätte, und ein Gleichniss wäre „auf die gegenwärtige Zeit, in welcher Gaben und Opfer dargebracht werden, nicht vermögend nach dem Gewissen zu reinigen den Dienenden“ (9, 8. 9). Die Gegenwärtigkeit der Zeit wird hier überdiess noch hervorgehoben durch den Gegensatz der zukünftigen Güter, deren Hochpriester Christus ist (9, 11). Ein Verfasser, welcher das Aufhören der gesetzlichen Opfer schon erlebt hatte, soll das Ungenügende derselben gerade aus ihrer fortwährenden Wiederholung beweisen und gegen die Meinung, dass sie die Hinzutretenden vollendeten, einwenden: „Würden sie dann nicht aufgehört haben dargebracht zu werden“ (10, 2)? Das begreife, wer da kann! Es ist anders, wenn der s. g. erste Brief des römischen Clemens, welcher das Christliche dem Gesetzlichen eben nicht entgegensetzt, sondern mit demselben einssetzt, also das heilige Mahl des Christenthums als das gesetzliche Opfer ansieht, noch nach der Zerstörung des Tempels so redet, wie wenn immer noch nach dem Gesetze geopfert würde (C. 41); oder wenn im zweiten Jahrhundert der Brief an Diognet C. 3 die Juden noch immer Gott Opfer darbringen zu müssen glauben lässt. Man darf auch nicht sagen, dass der Brief an die Hebräer ja niemals den Tempel, stets die *σκηνὴ* erwähnt. Darauf hat K. R. Köstlin schon treffend geantwortet[1]). Es ist nun einmal Thatsache, dass

[1]) Theol. Jahrbb. 1854, S. 423 f.: „Einmal handelt es sich in seiner

unser Verfasser sich noch ernstlich bemüht, seinen Lesern den hohen Werth des levitischen Priesterthums mit allem, was dazu gehört, aus dem Kopfe zu reden. Und das levitische Priesterthum sollte durch die römische Zerstörung des Tempels bereits den Todesstoss erhalten haben? Der Verfasser hat offenbar Judenchristen im Auge, welche das jüdische Priesterthum und das ganze Opferwesen noch hochschätzten, welche sich, wie die Urgemeinde Apg. (2, 46), zu dem Tempel hielten, oder wie der Paulus der Apg. (21, 23 f. 22, 17. 24, 11. 17) zum Tempel in Jerusalem wallfahrteten, um dort wenigstens zu beten. Dieselben werden es immer noch so gehalten haben, wie Philo, welcher einst zu dem väterlichen Heiligthum reiste *εὐξόμενός τε καὶ θύσων* (de providentia II, §. 107, griechisch bei Eusebius praepar. ev. VIII, 14, 50, Opp. II, 646), wie der äthiopische Eunuch Apg. 8, 27 *ἐληλύθει προσκυνήσων εἰς Ἱερουσαλήμ,* wie in den Recognitionen des römischen Clemens I, 10 (vgl. Hom. I, 13) Barnabas in Rom urgebat profectionem, dicens se diem festum religionis suae, qui immineret, omnimodis apud Iudaeam celebraturum, wie ebend. II, 62 Petrus sagt: Hierusalem, ad quam sane oblationum gratia et

---

(des Verfassers) Polemik nicht, wie z. B. bei Stephanus, um die nachmosaische Institution der Gottesverehrung in dem erst von spätern Zeiten herrührenden *ναός,* sondern um die mosaischen Institutionen selbst in ihrer ursprünglichen Gestalt, diese waren es, deren fortwährende Gültigkeit bekämpft, die als bloss unvollkommene Schattenbilder der Idee aufgewiesen werden mussten; sodann war ja im A. T. eben nur die mosaische *σκηνὴ* als Abbild einer himmlischen *σκηνὴ* (nach des Verfassers Auffassung 8, 5) bezeichnet (2 Mos. 26, 40), nicht aber der *ναός,* und er war folglich genöthigt, bei seiner Lehre vom himmlischen Heiligthum sich einzig und allein an das mosaische Zelt zu halten, da nur dieses einen Anknüpfungspunct für dieselben bot; und endlich eignete sich nur der Begriff der *σκηνὴ* theils für die weitern allegorischen Ausführungen über das Verhältniss zwischen dem alt- und neutestamentlichen Hochpriester (9, 11 *Χριστὸς — διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς — εἰσῆλθεν εἰς τὰ ἅγια,* wo diese *μ. σκ.* das „Himmelszelt", die Region des untern Himmels bedeutet), theils (in sprachlicher Hinsicht) für die Stellen, wo vom jüdischen Heiligthum mit Beziehung auf den Unterschied zwischen Heiligem und Allerheiligstem (*πρώτη* und *δευτέρα σκηνή*) die Rede ist. Die Nichterwähnung des Tempels hat folglich ihre guten Ursachen und kann für eine spätere Abfassung nichts beweisen".

orationum vigilans frequenter ascenderam. Solche Leser weist der Verfasser darauf hin, dass sie ein viel höheres Priesterthum haben, als das levitische der Juden, auch nicht hier auf Erden eine bleibende Stadt (13, 14), womit das Bestehen von Jerusalem noch vorausgesetzt wird.

Auch in der Grundansicht, in der ganzen Auffassung des Christenthums steht der Verfasser dem Paulus sehr nahe. Origenes konnte bei ihm ganz die Gedanken des Paulus wiederfinden. Es ist nicht wahr, dass unser Verfasser, wie man zu sagen pflegt, gegen das Judenthum nachgiebiger sein sollte, als Paulus selbst. Das Judenthum erscheint ihm fast ebenso, wie dem Paulus (Gal. 3, 19), als die durch Engel verkündigte Offenbarung Gottes (Hebr. 2, 2), als die Religion todter Gesetzeswerke (6, 1. 9, 14), eines Gesetzes, welchem die Vollendung noch gänzlich fehlt (7, 19). Ja, der Verfasser geht in dieser Hinsicht noch einen Schritt weiter als Paulus, welcher das Gesetz noch objectiv geistig, nur den ihm untergebenen Menschen fleischlich sein lässt (Röm. 7, 12. 14). Unser Verfasser verlegt das Fleischliche schon in das Wesen des Gesetzes selbst, da er von dem Gesetze fleischlicher Gebote (Hebr. 7, 16), von den Fleischessatzungen des Gesetzes (9, 10) redet. Das Gesetz enthält überhaupt nur einen Schatten, nicht das Ebenbild der himmlischen Dinge selbst (10, 1). Da mochte der Hebräerbrief gar als erdichtet zu Gunsten der Häresie Marcion's erscheinen. Auch dieser Brief lehrt die vorübergehende Geltung des Gesetzes, bis zur Zeit der Berichtigung (9, 10). Solche Berichtigung ist eben durch das Erlösungsopfer Christi eingetreten, welches schon dem Paulus (Röm. 10, 4) als des Gesetzes Ende galt. Der alte Bund veraltet mehr und mehr bis zu gänzlichem Verschwinden (8, 13). Wie antijudaistisch der Verfasser gesinnt ist, erhellt vollends daraus, dass er die judaistische Bezeichnung der Heiden als „Sünder“ auf die ungläubigen Juden überträgt (s. o. S. 375, 1), die mannigfaltigen Speisegesetze des Judenthums dem Christenthum fremdartig nennt (13, 9), die gläubigen Hebräer gar zum Austritt aus der jüdischen Religionsgemeinschaft auffordert (s. o. S. 376, 1). Das Positive zu dem Gegensatze gegen die jüdische Gesetzesreligion ist bei Paulus die Glaubensgerechtigkeit. Dieselbe fehlt auch in dem Hebräerbriefe nicht, wird

nur allgemeiner gefasst (C. 11). Unser Verfasser zeigt ohnehin Bekanntschaft mit den Briefen des Paulus [1]). Was den Verfasser des Hebräerbriefs von Paulus wesentlich unterscheidet, ist nicht bloss, wie schon Origenes sah, die Form, das mehr hellenische Gepräge, sondern vor allem der Alexandrinismus. Bei Paulus selbst ist doch nur der ältere Alexandrinismus, wie er etwa in der Weisheit Salomo's vorliegt, bemerklich (s. o. S. 223). In dem Hebräerbriefe finden wir dagegen schon die philonische Schule. Es begegnen uns selbst Ausdrücke Philo's [2]). Unser Verfasser hat sich die typologische

---

[1]) Die Stelle Deut. 32, 35 führt Hebr. 10, 30 (*οἴδαμεν γὰρ τὸν εἰπόντα Ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω*) eben nicht nach den LXX (*ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω*), sondern nach Röm. 12, 19 (*γέγραπται γὰρ Ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω*) an, und Holtzmann (Z. f. w. Th. 1867, S. 4 f.) hat richtig bemerkt, dass der Hebräerbrief überhaupt in einem Abhängigkeitsverhältniss zu 1 Kor. steht, vgl. namentlich Hebr. 5, 12 *καὶ γεγόνατε χρείαν ἔχοντες γάλακτος, οὐ στερεᾶς τροφῆς* mit 1 Kor. 3, 2; Hebr. 5, 14 *τελείων δέ ἐστιν ἡ στερεὰ τροφὴ* mit 1 Kor. 2, 6. Uebrigens wird man auch an den Galaterbrief 3, 1 erinnert durch Hebr. 6, 6 *ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ παραδειγματίζοντας*. Ebenso vgl. Hebr. 13, 9 mit Röm. 14, 3 f.

[2]) Hebr. 3, 1 *ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν* vgl. Philo de somniis I, 38 (Opp. I, 654) *ὁ μὲν δὴ μέγας ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας* (*τ. ὁμολ.* fehlt freilich in cod. Medic.). — Hebr. 4, 12 *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ — τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν* vgl. Quis rer. div. haer. §. 26 (Opp. I, 491 sq.) über den göttlichen Logos als *τομεὺς τῶν συμπάντων*. — Hebr. 4, 13 *πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος* (vgl. 2, 5. 5, 11) vgl. Philo Leg. Alleg. II, 17 (Opp. I, 78 *περὶ οὗ νῦν ἐστιν ὁ λόγος*. III, 23 (Opp. I, 102) ebenso. Quod deter. pot. insid. §. 5 (Opp. I, 194) *περὶ οὗ νῦν ὁ λόγος ἐστί*, de agricult. §. 19 (Opp. I, 313) *ἐφ' ὧν νῦν ἐστιν ὁ λόγος*. Quis rer. div. haer. §. 45 (Opp. I, 504) *πολὺν δ' ὄντα τὸν περὶ ἑκάστου λόγον*, de congr. qu. erud. gr. §. 31 (Opp. I, 545) *οὐ γὰρ περὶ γυναικῶν ἐστιν ὁ λόγος*, de somniis II, 19 (Opp. I, 677) *οὐκ ἔστι περὶ ὀνειράτων ὁ παρὼν λόγος*. Quod omnis probus lib. §. 3 (Opp. II, 447) *καταλαβόντα περὶ οὗ ὁ λόγος*. — Hebr. 5, 8 *ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν* vgl. Philo bei Bleek Comm. II, 2, S. 89. — Hebr. 6, 14 dieselbe Benutzung von Gen. 22, 16. 17, wie bei Philo Leg. Alleg. III, 72 (Opp. I, 127). — Hebr. 7, 2 f. (s. o. S. 369, 1. 2). — Hebr. 7, 9 *καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν* wie bei Philo de Cherub. §. 31 (Opp. I, 159). — Hebr. 7, 27 (s. o. S. 378, 1). — Hebr. 11, 3 *ἐκ φαινομένων* erinnert an Philo de confus. ling. §. 34 (Opp. I, 431), wo der *ἀσώματος καὶ νοητὸς κόσμος* genannt wird *τὸ τοῦ φαινομένου τοῦδε ἀρχέτυπον*. — Hebr. 13, 5 (*αὐτὸς γὰρ εἴρηκεν Οὐ μή σε ἀνῶ οὐδ' οὐ*

Schriftdeutung Philo's vollkommen angeeignet, wie man namentlich aus Hebr. 7, 1 f. ersieht. Hebr. 1, 2. 3. 4, 12. 13 hat die philonische Logoslehre bereits auf Christum angewandt. Also ein alexandrinisch, ja philonisch geschulter Pauliner hat den Brief geschrieben.

Wer wird denn nun aber der Verfasser gewesen sein? Eine alte abendländische Ueberschrift weist uns auf den Leviten Barnabas aus Kypros (Apg. 4, 36) hin. Allein auch dem Barnabas würden solche Verstösse über Priesterthum und Heiligthum, wie die oben (S. 378, 1. 2) angegebenen, nicht begegnet sein, zumal da er auch in Jerusalem wohlbekannt war. Dagegen steht der Aufschrift πρὸς Ἀλεξανδρεῖς, welche der Brief in alten Zeiten wenigstens mitunter geführt hat, nichts im Wege, und wenn wir denselben nach Alexandrien gerichtet sein lassen, ergiebt sich am Ende zugleich mit den Lesern auch der Verfasser. Der ganze Brief ist so alexandrinisch, dass er, zumal wenn er nur an den judenchristlichen Theil einer Gemeinde gerichtet ist, sehr wohl an die Judenchristen Alexandriens geschrieben sein kann. Die gläubigen Hebräer Alexandriens werden schon an der Judenverfolgung unter Cajus Caligula mitzuleiden gehabt haben (Hebr. 10, 32 f.). Seit längerer Zeit hatten sie sich wesentlich unverändert erhalten (Hebr. 5, 12 f.), nachdem das Christenthum hier, am Ende durch Johannes Marcus, welcher als der Stifter der Christengemeinde Alexandriens gilt (vgl. Eusebius K.-G. II, 16. 24), auch unter den Heiden Verbreitung gefunden hatte, die ursprünglichen Vorsteher weggestorben sein mögen (Hebr. 13, 7). In Alexandrien gab es eine so zahlreiche Judenschaft, dass die Anfeindungen von Seiten der ungläubigen Juden, mit welchen die gläubigen Hebräer zu kämpfen hatten (Hebr. 12, 3 f.), nirgends begreiflicher sind, als eben hier (vgl. auch 13, 3). Für Alexandrien lag auch Jerusalem nahe genug, so dass hier die gläubigen Hebräer

μή σε ἐγκαταλίπω) giebt die Stelle Deut. 31, 6 (cod. Alex. οὐ μή σε ἀνῇ οὐδ' οὐ μή σε ἐγκαταλίπῃ, vgl. 1 Chron. 28, 20 οὐκ ἀνήσει σε οὐδ' οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃ) in derselben Veränderung (vgl. Jos. 1, 5 καὶ οὐκ ἐγκαταλίπω σε οὐδὲ ὑπερόψομαί σε) wieder, wie Philo de confus. ling. §. 32 (Opp. I, 430) Οὐ μή σε ἀνῶ οὐδ' οὐ μή σε ἐγκαταλίπω.

durch Festreisen nach Jerusalem und Wallfahrten zum Tempel noch in lebhaftem Verkehr mit der jüdischen Hierarchie geblieben sein mögen. Da galt es, sie dem christlichen Bekenntniss zu erhalten (3, 1. 4, 14 vgl. 10, 23). Und da die Hebräer unsers Briefs eben nicht eine ungemischt judenchristliche Gemeinde bildeten, sondern nur Bestandtheil einer grösstentheils heidenchristlichen Gemeinde waren, lässt sich auch am Ende der, wie Grimm (a. a. O. S. 70) sagt, entscheidende Grund gegen die Annahme alexandrinischer Leser genügend beantworten. Gerade die ältesten alexandrinischen Kirchenväter wissen von der Bestimmung des Briefs nach Alexandrien nichts, sondern halten sich lediglich an die Aufschrift *πρὸς Ἑβραίους*, welche sie auf palästinische Christen beziehen. Die völlige Auslassung des Orts in der Aufschrift erklärt sich aber sehr einfach, wenn der Brief eben nicht an eine ganze Gemeinde gerichtet, vielmehr etwa mit einem nicht erhaltenen Privatschreiben an ein dem Verfasser befreundetes hebräisches Gemeindeglied zur Mittheilung an die übrigen Hebräer geschickt war. Da mochte sich gerade an dem Orte der Bestimmung des Briefs jede Spur einer Ueberlieferung vom wahren Thatbestande späterhin verwischt haben, so dass die alexandrinischen Theologen nach der Aufschrift *πρὸς Ἑβραίους* auf Palästina riethen.

Lässt man den Brief an die christlichen Hebräer Alexandriens gerichtet sein, so kommt man auch über den Verfasser, so gut es noch angeht, ins Reine. Der Verfasser wünscht ja den Lesern bald wiedergegeben zu werden (13, 19), muss ihnen also ursprünglich angehört haben. Eben das war der Fall bei Apollos, auf welchen Luther gerathen hat. Aus Apg. 18, 24 f. erfahren wir, dass Apollos ein gelehrter Jude aus Alexandrien war, mächtig in den Schriften; dass derselbe, schon unterwiesen in dem Wege des Herrn und kochend im Geiste, (um 55) nach Ephesus kam, hier redete und lehrte genau, was Jesum betrifft, obwohl er nur die Johannes-Taufe wusste. Da Apollos in der Synagoge zu Ephesus freimüthig auftrat, nahm ihn das dem Paulus befreundete Ehepaar Priscilla und Aquila zu sich und setzte ihm den Weg (des Christenthums) noch genauer auseinander, so dass er, in die paulinische Fassung des Christenthums eingeweiht, nach Achaja

gehen und (in Korinth) für die ungläubigen Juden den Schriftbeweis führen konnte, dass Jesus der Christus ist. Da haben wir einen Mann der apostolischen Zeit, auf welchen die Abfassung des Hebräerbriefs vollkommen zutrifft. Derselbe stammte aus Alexandrien und mag hier die Schule Philo's genossen haben. Apollos gehörte aber auch der judenchristlichen Gemeinde Alexandriens an, da er nach Apg. 18, 25 schon *κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου* nach Ephesus kam, hier *ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ Ἰησοῦ, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου.* Späterhin mochte er an alexandrinische Judenchristen schreiben, dass das Heil, anfänglich verkündigt durch den Herrn selbst, *ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη* (Hebr. 2, 3), weil unter den Juden Alexandriens das Evangelium zuerst durch unmittelbare Hörer Jesu verkündigt sein mag[1]). Da konnte Apollos Hebr. 13, 19 wünschen, den gläubigen Hebräern Alexandriens bald wiedergegeben zu werden. Sie waren immer noch auf derselben niedrigen Stufe des Christenthums stehen geblieben, über welche Apollos erst in Ephesus hinausgeführt ward. Die *βαπτισμῶν διδαχὴ ἐπιθέσεώς τε χειρῶν* Hebr. 6, 2, über welche die Judenchristen dieses Briefs immer noch nicht hinausgekommen waren, stimmt gut zu dem ursprünglichen Christenthum des Apollos, welcher nur die Johannes-Taufe kannte, und weist ebenso auf einen gewissen Anschluss an den Essenismus zurück. Alexandrinisch gebildet, dann paulinisch geschult, wie der Verfasser des Hebräerbriefs, war gerade Apollos. Und geübt, den Juden an der h. Schrift die Messiaswürde Jesu zu erweisen, wie Apollos, erscheint gerade der Verfasser des Hebräerbriefs. In Ephesus wird Apollos auch mit Timotheus, dessen Befreiung aus der Gefangenschaft Hebr. 13, 23 meldet, näher bekannt geworden sein, wie ihn denn Paulus 1 Kor. 16, 12 nach Timotheus erwähnt. In Korinth hatte er, wie der erste Korinthierbrief lehrt, das Werk des Paulus wohl fortgesetzt, aber doch auf eigenthümliche

[1]) Die clementinischen Homilien (I, 9 f.) lassen den Barnabas als einen unmittelbaren Jünger Jesu in Alexandrien auftreten, ohne von dessen Vetter Johannes Marcus als Stifter der Christengemeinde Alexandriens irgend Kenntniss zu nehmen.

Weise, etwa wie der Verfasser des Hebräerbriefs überhaupt zu Paulus steht. Als nun Paulus in Rom den Tod erlitten hatte (64), sein treuer Timotheus eben aus der Gefangenschaft erlöst war, versprengte Christen aus Italien in Folge der römischen Christenverfolgung zu Apollos gekommen waren (Hebr. 13, 23. 24), wird dieser sich veranlasst gefunden haben, an die gläubigen Hebräer Alexandriens zu schreiben. Der Streit gegen das ungläubige Judenthum war ihm Gewohnheit. Dasselbe hatte sich in Jerusalem bereits zu ernsten Schritten gegen das Christenthum ermannt, die Anklage gegen den (59) gefangenen Paulus betrieben, selbst den vom Volke gefeierten Jakobus, Bruder des Herrn, welcher der Urgemeinde in Jerusalem vorstånd, (62) um das Leben gebracht (s. u.). Je mehr sich das Judenthum überhaupt zum Verzweiflungskampfe gegen die Römer zusammenraffte, desto mehr mag es auch die Judenchristen in und ausser Palästina wiederzugewinnen versucht haben. Der Hebräerbrief, welcher in diese Zeitverhältnisse völlig hineinpasst, wird, wie schon K. R. Köstlin (theol. Jahrbb. 1854, S. 415 f.) gesehen hat, immer noch vor der blutigen Judenverfolgung Alexandriens im J. 66 (Joseph. bell. iud. II, 18, 7. 8), oder vor dem Ausbruche des jüdischen Kriegs geschrieben sein.

So hat sich mit den Lesern auch der Verfasser, ja die Abfassungszeit nach aller Wahrscheinlichkeit ergeben, und wir haben nicht nöthig, uns nach Jamnia oder Antiochien, Rom oder Ravenna zu wenden. Ernstlich könnte nur an Rom gedacht werden, wo der Stamm der Christengemeinde allerdings judenchristlich war. Aber Hebr. 12, 4 verbietet es schlechthin, nach der neronischen, ja nach der domitianischen Christenverfolgung noch an Rom zu denken. Der Gruss von Christen aus Italien aber Hebr. 13, 24 weist lediglich darauf hin, dass in Folge der neronischen Verfolgung Christen versprengt und zu dem Verfasser gekommen waren, welcher von diesen zum Theil judenchristlichen Flüchtlingen Grüsse bestellt, aber nicht von der Christengemeinde seines Aufenthaltsorts, theils weil er an den judenchristlichen Bestandtheil einer Christengemeinde nicht Grüsse von Gemeinde zu Gemeinde bestellen konnte, theils weil es in der Christengemeinde seines Aufenthaltsorts am Ende gar keine Hebräer gab. Die „Leute von

Italien" hatten gewiss als standhafte Bekenner des Christenthums besondere Aufmerksamkeit auf sich gezogen.

Die neuere Kritik hat sich zu sehr gewöhnt, den Paulinismus lediglich gegen den christlichen Judaismus kämpfen zu lassen. Aber mit Anfeindungen der ausserchristlichen Juden hat Paulus selbst zu kämpfen gehabt (vgl. 1 Thess. 2, 3 f. 14. 15. Gal. 5, 11. 2 Kor. 11, 24). Die Juden haben ihn in Rom gefangen genommen und bis nach Rom in einem langjährigen Processe verfolgt. Bald nach seinem Tode hat der ihm geistesverwandte Verfasser des Hebräerbriefs alles aufgeboten, um Judenchristen, welche durch die Macht der alten Religion angezogen wurden, dem christlichen Bekenntnisse zu erhalten, ja zum vollen Austritt aus der jüdischen Religionsgemeinschaft zu bewegen (13, 13). In dieser Hinsicht hat er sogar den Vorwurf Apg. 21, 21, Abfall von Moses den unter den Heiden zerstreuten Juden zu lehren, vollkommen verdient. Noch bei diesem alexandrinischen Pauliner finden wir einen starken Nachklang des Kampfs, welchen das gläubige Judenthum gegen das ungläubige zu führen hatte. Der Paulinismus hat nicht bloss gegen das innerchristliche, sondern auch gegen das ausserchristliche Judenthum zu kämpfen gehabt. Dieses Judenthum that sich darauf viel zu gut, eine durch Engel vermittelte Gottesoffenbarung zu besitzen (vgl. auch Herodes bei Josephus Ant. XV, 5, 3). Unser Verfasser stellt das Christenthum als die vollendete Offenbarung Gottes durch den Sohn Gottes selbst dar, welchen er mittelst philonischer Logoslehre in das göttliche Wesen hinaufrückt (Hebr. 1, 3. 4, 12. 13). Das Judenthum rühmte sich des Moses als des treuen Dieners Gottes in seinem ganzen Hause (Num. 12, 7). Unser Verfasser stellt Jesum dar als den Sohn Gottes, dessen Treue sich unmittelbar auf Gott selbst bezieht und über das Haus Gottes, die Christenheit, geht (Hebr. 3, 1 f.). Das Judenthum besass noch den Glanz und die Anziehungskraft eines angesehenen Hochpriesterthums und Tempelwesens. Unser Verfasser weist eindringlich hin auf das höhere Hochpriesterthum Christi als des Gottessohns, welcher Blut und Fleisch annahm, um durch sein vollendetes Opfer eine ewige Erlösung zu stiften. Der Glanz des irdischen Hochpriesterthums muss schwinden vor dem überirdischen Hochpriesterthum Christi,

welches den Zugang zu dem Himmlischen selbst eröffnet, die innere Versöhnung des Gewissens gebracht hat. Durch diese Auffassung, welche das Todesopfer Christi (1 Kor. 5, 7) nicht mehr bloss als eine That Gottes mit ihm (2 Kor. 5, 21. Röm. 3, 25), sondern schon als die hochpriesterliche Handlung Christi selbst ansieht (Hebr. 9, 14), hat der Verfasser die wankenden Hebräer, dem christlichen Bekenntniss zu erhalten versucht. Und als das irdische Hochpriesterthum des Tempels bald darauf für immer vernichtet ward, blieb der Gedanke des Hochpriesterthums Christi in Geltung.

Den mächtigen Eindruck der beiden Grundgedanken unsers Briefs von Christo als dem göttlichen Logos und Hochpriester wird schon die judenchristliche Apokalypse des Johannes bestätigen. In seiner Bestreitung der paulinischen Grundlehre von der Glaubensgerechtigkeit hat der Jakobusbrief auch den Hebräerbrief berücksichtigt. Auf befreundeter Seite hat der s. g. erste Brief des römischen Clemens den Hebräerbrief schon stark benutzt, insbesondre das Hochpriesterthum Christi angenommen (C. 36. 58). Im Morgenlande hat Polykarp von Smyrna noch im Märtyrertode (156) das Hochpriesterthum Christi in der Fassung des Hebräerbriefs bekannt (s. o. S. 72, 2). Später finden wir es in den Testamenten der 12 Patriarchen (Ruben 6. Sim. 7. Levi 18). Der wichtigste Erfolg jener Vermählung des Paulinismus mit alexandrinischer Religionsphilosophie, welche der Hebräerbrief darstellt, war aber die Lehre von der Gottheit Christi, welche hier durch Anwendung der philonischen Logoslehre gewonnen ward. Die hohe Bedeutung des Hebräerbriefs überhaupt in der christlichen Lehrentwicklung besteht darin, dass er dem paulinischen Idealismus eine objectivere Wendung gegeben, die Bahn der christlichen Speculation gebrochen hat.

Zweiter Abschnitt:

Urapostel und urapostolische Männer und ihre Schriften.

Dem Ap. Paulus und seinen Briefen, welchen sich auch der Hebräerbrief angereiht hat, stehen in dem N. T. drei Urapostel und drei urapostolische Männer mit einer Reihe von Schriften, und zwar nicht bloss mit Briefen, sondern auch mit Evangelien und einer Apokalypse gegenüber: Matthäus mit dem ersten Evangelium, Johannes mit dem vierten Evangelium nebst drei Briefen und der Apokalypse, Petrus mit zwei Briefen, Marcus mit dem zweiten Evangelium, Jakobus und Judas mit je einem Briefe. Unter diesen Schriften sind jedoch seit alter Zeit manche Antilegomena: 2 Petri, 2. 3 Johannis, Judä, thatsächlich auch das Johannesevangelium, ja 1 Petri und 1 Johannis. Und das Matthäusevangelium ist wenigstens in seiner griechischen Gestalt nicht als ein Werk des Matthäus überliefert, auch als solches von der neuern Kritik nicht anerkannt worden. Welche von diesen Schriften werden also in Wirklichkeit noch dem apostolischen Zeitalter angehören? Und welche von ihnen haben den Anfang urapostolischer Schriftstellerei gemacht? Die neuere Behauptung, dass Jakobus mit seinem einzigen, und Petrus mit seinem ersten Briefe, noch ehe Paulus seine Hauptbriefe geschrieben, hervorgetreten seien, hat keine Stütze in der kirchlichen Ueberlieferung und verräth gar zu deutlich das Bestreben, diese Briefe einer gefährlichen Beziehung zu Paulus und seinen Schriften zu entziehen. Dass Marcus auf dieser Seite zuerst sein Evange-

lium geschrieben haben sollte, ist gleichfalls eine neuere Erfindung, welche der kirchlichen Ueberlieferung geradezu widerspricht, und zum Theil nur dazu ersonnen, um mit einem möglichst tendenzlosen Evangelium zu beginnen. Da wir nun das Evangelium des Matthäus auf keinen Fall noch in seiner ursprünglichen Gestalt besitzen, wird es gerathen sein, mit Johannes und seiner Apokalypse zu beginnen. Die Johannes-Apokalypse schliesst sich nicht bloss als altes Antilegomenon, sondern auch der Zeit nach unmittelbar an den Hebräerbrief an.

Der Apostel Johannes und die Apokalypse.

I. Der Apostel Johannes.

Den Apostel Johannes hat schon Paulus Gal. 2, 9 erwähnt. Derselbe (יוֹחָנָן) war ein Sohn des Zebedäus, eines Fischers am galiläischen See in der Nähe von Kapernaum (Mt. 4, 21. 10, 2. Mc. 1, 19. 3, 17. Luc. 5, 10) und der Salome (Mt. 27, 56. Mc. 15, 40. 16, 1). Auf eine gewisse Wohlhabenheit dieses Hauses lässt der Umstand schliessen, dass der Vater Fischer besoldete (Mc. 1, 20), und dass die Mutter zu dem weiblichen Gefolge gehörte (Mt. 27, 56. Mc. 15, 40), welches Jesum mit seinem Vermögen unterstützte (Luc. 8, 3), auch mit andern Weibern Spezereien für den Leichnam Jesu einkaufte (Mc. 16, 1). Auf eine gewisse Wohlhabenheit weist auch die Bekanntschaft des Johannes mit dem Hochpriester (Joh. 18, 15. 16) und das Eigenthum zurück, in welches er die Mutter Jesu aufnehmen konnte (Joh. 19, 27). Ein priesterliches Geschlecht des Johannes lässt sich daraus nicht erschliessen, dass Polykrates von Ephesus ihn als einen christlichen Hochpriester oder in oberbischöflicher Würde darstellt [1]. Ein Bruder des

---

[1]) Bei Eusebius K.-G. III, 31, 3. V, 24, 3: *Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών, ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκὼς καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος· οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται.* Eine ähnliche Angabe über Jakobus den Bruder des Herrn findet sich bei Epiphanius Haer. XXIX, 4 vgl. LXXVIII, 13.

Johannes hiess Jakobus, wahrscheinlich ein älterer, da derselbe nur Luc. 8, 51. 9, 28 dem Johannes nachgestellt wird. Jakobus und Johannes bilden das zweite von den beiden Brüderpaaren, welche Jesus gleich zuerst als Fischer am galiläischen See berief (Mt. 4, 18—22. Mc. 1, 16—20. Luc. 5, 10). Der Vater blieb zurück, wogegen die Mutter später in einem nähern Verhältniss zu Jesu erscheint.

In unsern drei ersten Evangelien gehört Johannes mit Petrus und seinem Bruder Jakobus zu den drei hervorragenden Aposteln, welche Mc. 3, 16. 17 in seinem Verzeichniss der Apostel als diejenigen voranstellt, denen Jesus neue Namen gab. Bei den Söhnen des Zebedäus weist der Name *Βοανηργές* (בְּנֵי רֶגֶשׁ), d. h. Donnersöhne, auf ein hitziges und ungestümes Wesen hin. Nichts stimmt zu den drei ersten oder synoptischen Evangelien weniger als jenes mädchenhafte Johannesbild, welches unter uns gangbar geworden ist. Die beiden Zebedaiden treten Luc. 9, 51 f. mit der Bitte auf, dass Feuer vom Himmel auf einen samaritischen Ort herabfallen möge, und Mc. 9, 38 (vgl. Luc. 9, 49) äussert gerade Johannes den unduldsamen Grundsatz, dass niemand, welcher nicht den Uraposteln nachfolgt, im Namen Jesu Teufel austreiben darf. Die beiden Zebedaiden treten ausserdem noch bei der ehrgeizigen Bitte um die Ehrenplätze zur Rechten und zur Linken des Messias in seinem Reiche hervor (Mt. 20, 20. Mc. 10, 35). Den Vorgang des Busenjüngers Jesu hat Johannes erst in dem nach ihm genannten Evangelium erhalten. Aber schon in den drei ersten Evangelien bilden Petrus und die beiden Zebedaiden eine Art von apostolischem Triumvirat. So treten sie vor den übrigen Aposteln hervor bei der Erweckung der Tochter des Jairus (Mc. 5, 37. Luc. 8, 51), bei der Verklärung (Mt. 17, 1. Mc. 9, 2. Luc. 9, 28) und bei dem Seelenkampfe Jesu (Mt. 26, 37. Mc. 14, 33).

Das synoptische Johannesbild wird nun völlig bestätigt durch die Stellung, welche der Ap. Johannes in dem Verhältniss der Urgemeinde zu dem Paulinismus einnahm. Die Apg. lässt ihn mit den andern Aposteln eine Zeit lang in Jerusalem bleiben, wo er neben Petrus besonders hervorragt (3, 1 f. 4, 13. 19), gewissermassen schon ein apostolischer Duumvir geworden ist. Mit Petrus wird er von den andern Aposteln

nach Samarien gesandt, um den Bekehrten den h. Geist durch Handauflegung mitzutheilen (Apg. 8, 14 f.). Ueberhaupt muss er in apostolischer Wirksamkeit öfter umhergereist sein (vgl. 1 Kor. 9, 5), so dass ihn der bekehrte Paulus bei seinem ersten Besuche in Jerusalem um 40 oder 41 nicht angetroffen hat (Gal. 1, 18 f.). Erst in den Verhandlungen des Paulus mit der Urgemeinde über die Anerkennung des Heidenevangelium 51 oder 52 erscheint Johannes nach Jakobus dem Bruder des Herrn und Kephas als eine von den Säulen der judenchristlichen Urgemeinde. Nach Gal. 2, 1—10 gehörte Johannes zu den Aposteln der Beschneidung, welche als ihren eigenen Beruf nur die Bekehrung der Juden ansahen, obwohl sie die Heidenbekehrung des Paulus unter der Bedingung von Beisteuern für die Urgemeinde noch anerkannten. Als der Apostel der Geistesfreiheit, wie man ihn nach dem vierten Evangelium vorzustellen pflegt, erscheint Johannes in Wirklichkeit nicht. Bei der letzten Anwesenheit des Paulus in Jerusalem scheint er nicht mehr anwesend gewesen zu sein, vgl. Apg. 21, 18 f.

Nach der einstimmigen Ueberlieferung der alten Kirche hat der Ap. Johannes dann in Asien seinen bleibenden Wirkungskreis gefunden und ist erst unter K. Trajanus (98—117) in Ephesus gestorben [1]). Als das Oberhaupt der

---

[1]) Irenäus adv. haer. II, 22, 5 (vgl. Eusebius K.-G. III, 23, 3): *καὶ πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν, οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες, παραδεδωκέναι ταῦτα τὸν Ἰωάννην. παρέμεινε γὰρ αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων.* quidam autem eorum non solum Ioannem, sed et alios apostolos viderunt. III, 1, 1 (griech. bei Eusebius K.-G. V, 8, 4): *ἔπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων.* III, 3, 4 (bei Eusebius K.-G. III, 23, 4): *ἀλλὰ καὶ ἡ ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησία ὑπὸ Παύλου μὲν τεθεμελιωμένη, Ἰωάννου δὲ παραμείναντος αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων, μάρτυς ἀληθής ἐστι τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως.* Clemens v. Alex. Quis div. salv. §. 42 (bei Eusebius K.-G. III, 23, 6): *ἄκουσον μῦθον οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου παραδεδεμένον καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον. ἐπειδὴ γὰρ τοῦ τυράννου* (Domitian) *τελευτήσαντος ἀπὸ τῆς Πάτμου τῆς νήσου μετῆλθεν εἰς τὴν Ἔφεσον κτλ.* Origenes Tom. III. in Genes. (Opp. II, 24, bei Eusebius K.-G. III, 1, 1): *Θωμᾶς μέν, ὡς ἡ παράδοσις περιέχει, τὴν Παρθίαν εἴληχεν, Ἀνδρέας δὲ τὴν Σκυθίαν,*

sieben Gemeinden Asiens erscheint der Johannes der Apokalypse (C. 1—3), und nach Ephesus verlegt die Ueberlieferung die Abfassung der Briefe und des Evangelium Johannis [1]. Man hat nun aber nicht bloss das Evangelium und die Briefe, sondern auch die Apokalypse dem Ap. Johannes abgesprochen, neuerdings gar den Johannes als Apostel Asiens beseitigt, schliesslich noch vor der Zerstörung Jerusalems zu den Todten gerechnet [2]. Dagegen ist der ephesische Johannes, theils als Evangelist [3], theils als Apokalyptiker [4] vertheidigt worden. Johannes als Apostel Asiens ist mit voller Sicherheit zu be-

---

Ἰωάννης τὴν Ἀσίαν, πρὸς οὓς καὶ διατρίψας ἐν Ἐφέσῳ τελευτᾷ. Dazu vgl. Eusebius K.-G. III, 23, 1. 2 u. A.

[1]) Irenäus adv. haer. III, 1, 1 (s. o. S. 394, 1). Hieronymus de vir. illustr. 9: Ioannes apostolus — — novissimus omnium scripsit evangelium, rogatus ab Asiae episcopis, adversus Cerinthum aliosque haereticos et maxime tunc Ebionitarum dogma consurgens, qui asserunt Christum ante Mariam non fuisse. Comm. in Matth. prooem. (Opp. VII, 1, 5): ultimus Ioannes apostolus et evangelista, quem Iesus amavit plurimum, qui supra pectus domini recumbens purissima doctrinarum fluenta potavit, et qui solus de cruce meruit audire: „Ecce mater tua" (Ioan. 19, 27). is cum esset in Asia, et iam tunc haereticorum semina pullularent Cerinthi, Ebionis et ceterorum, qui negant Christum in carne venisse, quos et ipse in epistola sua antichristos vocat (1 Ioan. 2, 18), et apostolus Paulus frequenter percutit, coactus est ab omnibus pene tunc Asiae episcopis et multarum ecclesiarum legationibus, de divinitate salvatoris altius scribere etc. Vgl. das Muratorianum Z. 7 f.

[2]) So zuerst Erh. F. Vogel, der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht (Hof) 1801. I, S. 6 f., ferner H. Reuterdahl de fontibus eccl. hist. Eusebianae, Lund 1826, p. 24 sq., dann E. K. J. Lützelberger (s. o. S. 192, 2), Th. Keim, Gesch. Jesu v. Nazara, Bd. I (Zürich 1867) S. 161 f., welchem C. Wittichen, der geschichtliche Charakter des Evangelium Johannes, Elberfeld 1868, S. 102) sofort beifiel, Holtzmann, Johannes der Ap., in Schenkel's Bibellexikon III, S. 332 f., J. H. Scholten (s. o. S. 57, 5) nebst der Nachschrift in Theol. Tijdschrift VI, 3, p. 325—339, aufgenommen in die Uebersetzung von B. Spiegel, auch Dan. Schenkel, Charakterbild Jesu, 4. A. Wiesbaden 1873, S. 26 f.

[3]) Von Wilibald Grimm Art. Johannes in Ersch und Gruber's Allg. Encyklopädie; von G. E. Steitz, die Tradition von der Wirksamkeit des Ap. Joh. in den theol. Stud. und Krit. 1868. III, S. 487 f.

[4]) Von mir in der Z. f. w. Th. 1868. II, S. 230 f., besonders in den Abhandlungen: Petrus in Rom und Johannes in Kleinasien, Z. f. w. Th.

haupten. Keim sagt wohl: „Das N. T. bis zu den spätesten Ausläufern, im Voraus die Apostelgeschichte selbst schon lange nach der Zerstörung Jerusalems, schweigt gänzlich stille". Nun, die Johannes-Apokalypse, wenn sie ein Werk des Apostels ist, redet laut genug und wird vollkommen bestätigt durch Apg. 20, 29. 30, wo Paulus die Aeltesten von Ephesus prophetisch hinweist auf schlimme Wölfe, feindselige Judenchristen, welche nach seinem Heimgange in die Gemeinde eindringen werden, wo er zwar nicht den Ap. Johannes in Ephesus, wohl aber ein antipaulinisches Christenthum daselbst, welches sich auf Johannes stützte, vorhersagt. „Es schweigen noch lange über die Mitte des 2. Jahrh. die Ignatiusbriefe". Freilich, weil sie der nichtjohanneischen Minderheit Kleinasiens angehören. Aehnlich wird es sich auch mit den Paulusbriefen an die Kolosser und Epheser verhalten und mit den (nicht in Kleinasien verfassten) Briefen an Timotheus. Auf der andern Seite steht Papias von Hierapolis, welcher ebenso auffallend von Paulus ganz schweigt. Derselbe unterscheidet den Ap. Johannes, welchen er nicht mehr gehört hatte (s. o. S. 55 f.), noch sehr bestimmt von einem Presbyter Johannes, welchen er selbst gehört hatte, und sagt zwar nicht, schliesst es aber auch gar nicht aus, dass jener in Ephesus gelebt hat. Im Gegentheil, hat er die Apokalypse für ein Werk des Ap. Johannes gehalten (s. o. S. 64, 2), so wird er denselben auch als den Apostel Kleinasiens anerkannt haben. Freilich galt Papias der alten Kirche seit Irenäus (s. o. S. 53) als ein unmittelbarer Jünger des Ap. Johannes, wie Eusebius noch Chron. ad Olymp. 219, 2 ihn als auditor Iohannis bezeichnet, und kann es doch nicht gewesen sein, wie Eusebius in der K.-G. aus seinem Vorworte bewiesen hat[1]). Keim schliesst

---

1872. III, S. 349 f. Noch einmal Johannes in Kleinasien, ebend. 1873. I, S. 102 f., Polykarp von Smyrna, ebend. 1874. III, S. 305 f. und von M. Krenkel in der (o. S. 57, 5) angeführten Schrift S. 113 f.

[1]) K.-G. III, 39, 1. 2: *τοῦ δὲ Παπία συγγράμματα πέντε τὸν ἀριθμὸν φέρεται, ἃ καὶ ἐπιγέγραπται Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις. τούτων καὶ Εἰρηναῖος ὡς μόνων αὐτῷ γραφέντων μνημονεύει ὧδέ πως λέγων Ταῦτα δὲ καὶ Παπίας ὁ Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνήρ, ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἑαυτοῦ βίβλων. ἔστι γὰρ αὐτῷ πέντε βιβλία συντεταγμένα. καὶ ὁ μὲν Εἰρηναῖος*

daher auf eine Verwechselung des Presbyters Johannes mit dem Apostel Johannes auch bei Polykarp von Smyrna, als dessen *ἑταῖρος* Papias von Irenäus (s. o. S. 396, 1) bezeichnet wird. Der Johannes, als dessen Jünger Polykarp von jeher gegolten hat, werde in Wirklichkeit nicht der Apostel, sondern der Presbyter gewesen sein. Allein zwingend ist dieser Schluss nicht. Papias, vielleicht etwas jünger als Polykarp, kann immerhin in Phrygien aufgewachsen sein, als der Ap. Johannes noch in Ephesus lebte, ohne diesen je gesehen und gesprochen zu haben, während dem jungen Polykarp in Smyrna, einer der sieben Gemeinden Asiens, der Verkehr mit dem Ap. Johannes vergönnt war. Man kann auch umgekehrt schliessen, dass, weil Polykarp wirklich ein Jünger des Ap. Johannes gewesen ist, auch sein Freund Papias, ein Hörer des Presbyters Johannes, zu einem Hörer des Ap. Johannes gemacht ward. Bei Polykarp ist eine Verwechselung des Presbyters Johannes mit dem Ap. Johannes geradezu unmöglich. Geboren etwa 69, ward Polykarp 156 (oder 155) Märtyrer, und schon ehe ein Jahr seit seinem Tode verflossen war, wird er von der eigenen Gemeinde in dem Berichte über sein Martyrium C. 18 (bei Eusebius K.-G. IV, 15, 39) als *ἀποστολικὸς* bezeichnet. Polykarp's Jünger Irenäus erinnerte sich noch auf das Bestimmteste der Aussagen über seinen Verkehr mit Johannes und andern Augenzeugen des Herrn [1].

ταῦτα (adv. haer. V, 33, 4). [2] *αὐτός γε μὴν ὁ Παπίας κατὰ τὸ προοίμιον τῶν αὐτοῦ λόγων ἀκροατὴν μὲν καὶ αὐτόπτην οὐδαμῶς ἑαυτὸν γενέσθαι τῶν ἱερῶν ἀποστόλων ἐμφαίνει, παρειληφέναι δὲ τὰ τῆς πίστεως παρὰ τῶν ἐκείνοις γνωρίμων διδάσκει δι' ὧν φησὶ λέξεων* (s. o. S. 55 f.). Ebend. §. 9: *καὶ ὁ νῦν δὲ ἡμῖν δηλούμενος Παπίας τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων ὁμολογεῖ παρειληφέναι, Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτόν φησι γενέσθαι.*

[1]) In dem Briefe an Florinus bei Eusebius K.-G. V, 20, 4—8, dessen Aechtheit anzufechten, ein verzweifeltes Unternehmen Scholten's war. Irenäus erinnerte sich von Polykarp *καὶ τὴν μετὰ Ἰωάννου συναναστροφὴν ὡς ἀπήγγειλε καὶ τὴν μετὰ τῶν λοιπῶν τῶν ἑωρακότων τὸν κύριον, καὶ ὡς ἀπεμνημόνευε τοὺς λόγους αὐτῶν καὶ παρὰ τοῦ κυρίου τίνα ἦν ἃ παρ' ἐκείνων ἀκηκόει καὶ περὶ τῶν δυνάμεων αὐτοῦ καὶ περὶ τῆς διδασκαλίας ὡς παρὰ τῶν αὐτοπτῶν τῆς ζωῆς τοῦ λόγου παρειληφὼς ὁ Πολύκαρπος ἀπήγγελλε πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς.*

Dem römischen Bischofe Victor (etwa 189–199) schreibt Irenäus (bei Eusebius K.-G. V, 24, 16), dass sein Lehrer Polykarp sich bei seinem Besuche in Rom (155) durch den römischen Bischof Aniketos nicht überreden liess, die Feier des 14. Nisan zu unterlassen, *ἅτε μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων, οἷς συνδιέτριψεν, ἀεὶ τετηρηκότα.* Konnte Irenäus dem römischen Bischofe so etwas schreiben, wenn er nicht sichere Kunde hatte? Auf alle Fälle setzt er hiermit voraus, dass Polykarp auch in Rom als ein unmittelbarer Jünger des Ap. Johannes bekannt war. Ferner berichtet Irenäus bestimmt, dass Polykarp auch von Aposteln zum Bischof von Smyrna eingesetzt ward[1]). Diese Angabe erklärt Scholten (a. a. O. S. 47) freilich für ganz unmöglich: „Kann diess nicht als Geschichte gelten, was ist dann zu denken von demjenigen, was Irenäus gleichfalls in dem Briefe an Victor über den Verkehr des Polykarp nicht nur mit Johannes, sondern auch „mit den andern Aposteln“ schreibt, die, wie wir später [p. 51 sq.] ausdrücklich zeigen werden, niemals in Kleinasien gewesen sind? Schreibt Irenäus in dem Briefe an Victor solche Behauptungen dem Polykarp zu, dann kann auch dieses Grundes halber aus besagtem Briefe nicht abgeleitet werden, dass Polykarp den Ap. Johannes in Kleinasien gekannt habe. Was aus diesem Briefe hervorgeht, beschränkt sich allein darauf, dass Irenäus diess, auf Grund der Tradition zu seiner Zeit, in gutem Glauben ange-

---

[1]) Adv. haer. III, 3, 4 (griechisch bei Eusebius K-G. IV, 14, 3 f.): *καὶ Πολύκαρπος δὲ οὐ μόνον ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθεὶς καὶ συναναστραφεὶς πολλοῖς τοῖς Χριστὸν ἑωρακόσιν, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ ἀποστόλων κατασταθεὶς εἰς τὴν Ἀσίαν ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος, ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ· ἐπὶ πολὺ γὰρ παρέμεινε καὶ πάνυ γηραλέος ἐνδόξως καὶ ἐπιφανέστατα μαρτυρήσας ἐξῆλθε τοῦ βίου, ταῦτα διδάξας ἀεί, ἃ καὶ παρὰ τῶν ἀποστόλων ἔμαθεν.* Auch Tertullian sagt de praescr. haer. 32: Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Iohanne conlocatum refert. Eusebius K.-G. III, 36 *τῶν ἀποστόλων ὁμιλητὴς Πολύκαρπος τῆς κατὰ Σμύρναν ἐκκλησίας πρὸς τῶν αὐτοπτῶν καὶ ὑπηρετῶν τοῦ κυρίου τὴν ἐπισκοπὴν ἐγκεχειρισμένος.* Hieronymus de vir. illustr. 17: Polycarpus Iohannis apostoli discipulus et ab eo Smyrnae episcopus ordinatus, totius Asiae princeps fuit. Noch das Chronicon paschale berichtet p. 257: *Πολύκαρπος Σμύρνης ἐπίσκοπος καὶ τοῦ ἀποστόλου Ἰωάννου μαθητὴς καὶ ὑπ᾽ αὐτοῦ κατασταθεὶς ἐπίσκοπος.*

nommen hat“. Aber sollte es wirklich unmöglich sein, dass Polykarp in jungen Jahren noch mit andern Aposteln verkehrte, und dass er durch Apostel zum Bischof von Smyrna eingesetzt ward? Den Johannes und den Philippus nennt die Ueberlieferung als die beiden Apostel Asiens[1]). Und aus Offenb. 18, 20 erhellt, dass 69 schon alle Apostel todt gewesen wären, ebenso wenig, als dass damals schon alle Propheten gestorben wären[2]). Haben nun die Apostel Philippus und

---

[1]) So Polykrates von Ephesus in seinem Schreiben an Victor von Rom bei Eusebius K.-G. III, 31, 3. V, 24, 2. 3: *καὶ γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμηται, ἅ τινα ἀναστήσεται τῇ ἡμέρᾳ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου, ἐν ᾗ ἔρχεται μετὰ δόξης ἐξ οὐρανῶν καὶ ἀναστήσει πάντας τοὺς ἁγίους, Φίλιππον τὸν τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ὃς κεκοίμηται ἐν Ἱεραπόλει, καὶ δύο θυγατέρες αὐτοῦ γεγηρακυῖαι παρθένοι, καὶ ἡ ἑτέρα αὐτοῦ θυγάτηρ ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη, ἣ ἐν Ἐφέσῳ ἀναπαύεται· ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσὼν κτλ.* (s. o. S. 392, 1). Den Philippus in Hierapolis kennt auch Papias bei Eusebius K.-G. III, 39, 9, denselben als Apostel auch Clemens v. Alex. Strom. III, 5, 52, p. 435. Ich habe desshalb diesen Philippus als Apostel anerkannt (Paschastreit S. 189 f.), obwohl die Apg. (6, 5 f. 26 f. 21, 8 f.) denselben nur als einen von den „Sieben“ der Urgemeinde und als Evangelisten bezeichnet. Was aber auch Philippus gewesen sein mag, jedenfalls galt er in Asien als wirklicher Apostel. Ein Nichtapostel Johannes in Kleinasien aber müsste sehr bedeutend gewesen sein, wenn er sich daselbst zum thatsächlichen Apostel aufgeschwungen hätte. Vollends wunderbar wäre das bei dem Apokalyptiker, welcher vorgebliche Apostel in Ephesus bekämpft (2, 2) und die ausschliessliche Zwölfzahl der Apostel festhält (21, 14 f.).

[2]) Man hat freilich für den Ap. Johannes einen Todtenschein aufgefunden. Aus der grösstentheils ungedruckten Chronik des Georgios Hamartolos aus dem 9. Jahrh. theilte Nolte (Tüb. theol. Quartalschrift 1862. III, S. 406) folgende Stelle mit: *Μετὰ δὲ Δομετιανὸν ἐβασίλευσε Νερούας ἔτος ἕνα, ὃς ἀνακελασάμενος Ἰωάννην ἐκ τῆς νήσου ἀπέλυσεν οἰκεῖν ἐν Ἐφέσῳ. μόνος τότε περιὼν τῷ βίῳ ἐκ τῶν ιβ' μαθητῶν καὶ συγγραψάμενος τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον μαρτυρίου κατηξίωται. Παπίας γὰρ ὁ Ἱεραπόλεως ἐπίσκοπος αὐτόπτης τούτου γενόμενος ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῶν κυριακῶν λογίων φάσκει, ὅτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη· πληρώσας δηλαδὴ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ τὴν τοῦ Χριστοῦ περὶ αὐτοῦ πρόρρησιν καὶ τὴν ἑαυτῶν ἐμολογίαν περὶ τούτου καὶ συγκατάθεσιν. εἰπὼν γὰρ ὁ κύριος πρὸς αὐτούς Δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω; καὶ κατανευσάντων προθύμως καὶ συνθεμένων Τὸ ποτήριόν μου, φησίν, πίεσθε καὶ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθήσεσθε* (Mt. 20, 22 f. Mc. 10, 38 f.). *καὶ εἰκότως· ἀδύνατον γὰρ θεὸν ψεύσασθαι. οὕτω δὲ καὶ*



Johannes, wie die Ueberlieferung schon vor Irenäus berichtet, noch nach der Zerstörung Jerusalems in Asien gelebt, so hat man ja schon Apostel, mit welchen Polykarp in seiner Jugend verkehren konnte. Und warum sollen sich nicht, wie Irenäus adv. haer. II, 22, 5 (s. o. S. 394, 1) sagt, auch andre Apostel, etwa Thomas und Andreas, ab und zu in Kleinasien gezeigt haben? Der junge Polykarp mag wohl „von Aposteln" zum Bischof von Smyrna, so weit es damals schon eigentliche Bischöfe gab, eingesetzt worden sein. Auch das vierte Evangelium, wenn es auch erst gegen die Mitte des 2. Jahrh. ver-

---

ὁ πολυμαθὴς Ὠριγένης ἐν τῇ κατὰ Ματθαῖον ἑρμηνείᾳ (in Matth. Tom. XVI, 6. Opp. III, 719 sq.) *διαβεβαιοῦται ὡς ὅτι μεμαρτύρηκεν Ἰωάννης, ἐκ τῶν διαδόχων τῶν ἀποστόλων ὑποσημεινάμενος* (sic!) *τοῦτο μεμαθηκέναι. καὶ μὲν δὴ καὶ ὁ πολυΐστωρ Εὐσέβειος ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ ἱστορίᾳ* (III, 1) *φησί· Θωμᾶς μὲν τὴν Παρθίαν εἴληχεν, Ἰωάννης δὲ τὴν Ἀσίαν, πρὸς οὓς καὶ διατρίψας ἐτελεύτησεν ἐν Ἐφέσῳ* (s. o. S. 394, 1). Jene Aussage über das Johannes Ermordung durch Juden habe ich gleich als völlig unzuverlässig dargestellt (Z. f. w. Th. 1865. I, S. 78 f.). Dieselbe kann ja weder Eusebius noch sonst jemand, welcher die ächten Bücher des Papias kannte, aus denselben herausgelesen haben. Sie wird einen unächten Papias angehört haben (s. o. S. 63, 2). Ueberdiess beruft sich der Hamartolos auch auf Origenes, welcher nichts als die Verbannung des Johannes nach Patmos mit Berufung auf Offenb. 1, 9 aussagt. Meinem Urtheile hat W. Grimm (Z. f. w. Th. 1874. I. S. 122) beigestimmt, und Scholten (Theol. Tijdschr. VI, p. 325 sq., in der deutschen Uebersetzung seiner genannten Schrift S. 128) hält sein Urtheil wenigstens zurück. Holtzmann (in Schenkel's Bibellexikon III, S. 333), Keim (Gesch. J. v. Naz. III, S. 44 f.), Schenkel (Charakterbild Jesu 4. A. S. 372 f.) und Hausrath (NTliche Zeitgesch. III, 1, S. 59) mögen auf einen so unsichern Grund bauen. Noch schwächer ist das vermeintliche Zeugniss des Valentinianers Herakleon bei Clemens v. Alex. Strom. IV, 9, 73, p. 595, „der als Apostel ohne Martyrium nur Matthäus, Philippus, Thomas aufzuzählen weiss". Herakleon sagt: *οὐ γὰρ πάντες οἱ σωζόμενοι ὡμολόγησαν τὴν διὰ τῆς φωνῆς ὁμολογίαν καὶ ἐξῆλθον, ἐξ ὧν Ματθαῖος, Φίλιππος, Θωμᾶς, Λευὶς καὶ ἄλλοι πολλοί.* Den Johannes konnte hier Herakleon nicht einmal aufzählen, weil er nicht bloss Apg. 4, 13. 19, sondern nach der Ueberlieferung noch später ein mündliches Bekenntniss vor der Obrigkeit abgelegt hatte, und wenn auch in dem siedenden Oele wunderbar unversehrt geblieben, als Märtyrer galt (s. o. S. 392, 1). Sonst vgl. Wilib. Grimm, Herakleon's angebliches Zeugniss für des Ap. Johannes Martyrium, Z. f. w. Th. 1874. I, S. 121 f.

fasst sein kann, zeugt durch seine Bevorzugung des Johannes für ihn als das verehrte Oberhaupt einer Landeskirche, welche nur die von Kleinasien gewesen sein kann. Vierzig Jahre nach dem Auftreten Montan's hat Apollonius in seiner Schrift gegen die Montanisten (bei Eusebius K.-G. V, 18, 14) von Johannes als dem Apokalyptiker die Erweckung eines Todten in Ephesus berichtet. Polykrates von Ephesus beruft sich zu Ende des 2. Jahrh. gegen den römischen Bischof feierlich auf den zu Ephesus begrabenen Ap. Johannes (s. o. S. 392, 1. 399, 1). Stillschweigend bezeugen auch schon die *Δύο ὁδοὶ ἢ κρίμα Πέτρου* (s. o. S. 81, 3) den Johannes, welcher allen übrigen Aposteln vorangestellt wird, als den Apostel Asiens.

Wie sollte die ganze Ueberlieferung von Johannes als dem Apostel Asiens auch nur entstanden sein, wenn sie nicht geschichtlich wäre? Keim wollte sie daraus erklären, dass Irenäus den Presbyter Johannes mit dem gleichnamigen Apostel verwechselt habe. Nach Irenäus, welcher von Anfang nicht der einzige Irrende gewesen sein werde, habe sich der Glaube an den Apostel Kleinasiens sehr rasch ausgebreitet. Allein Irenäus könnte auch nicht der erste Irrende gewesen sein, da Polykarp schon 156 oder 157 von seiner eigenen Gemeinde als ein apostolischer Lehrer bezeichnet wird (s. o. S. 397). Dass Irenäus der erste Irrende gewesen, kann auch Scholten (a. a. O. p. 37 sq.) nicht zugeben, weil Apollonius und auch Irenäus selber beweisen, dass die Johannes-Ueberlieferung bereits zu der Zeit, als sie schrieben, mithin am Ende des 2. Jahrh., in Umlauf war. Alle die Johannes betreffenden Legenden haben nach Scholten ihren gemeinschaftlichen Grund vielmehr in der Ansicht, dass Johannes der Apostel der Verfasser der Apokalypse war, und desshalb, wie aus dieser Schrift hervorgeht, zu den Gemeinden in Kleinasien in naher Beziehung gestanden haben müsse. Allerdings erscheint der Johannes der Apokalypse thatsächlich als der Apostel Asiens. Aber warum soll dieser Johannes nicht der wirkliche Verfasser der Apokalypse sein? Aus seiner bloss vorgeblichen oder vermeintlichen Verfasserschaft wird man namentlich die bestimmten Angaben über Polykarp's Verhältniss zu dem Ap. Johannes, vollends dessen Selbstaussagen nimmer durch dichtende Sage erklären können.

Die Offenbarung lässt Irenäus erst am Ende der Herrschaft Domitian's (81—96) geschaut sein[1]), und es blieb die herrschende Ansicht der Kirche, dass Johannes erst unter Domitianus nach Rom beschieden, hier in siedendes Oel getaucht, aber da er unversehrt blieb, nach der Insel Patmos verbannt ward, wo er die Offenbarung schaute[2]). Diese Ueberlieferung setzt auch Clemens v. Alex. Quis div. salv. §. 42 p. 959 (bei Eusebius K.-G. III, 23, 6 f.) voraus, indem er die Erzählung von dem geretteten Jünglinge mittheilt. Nach dem Tode des Tyrannen (Domitianus) sei der Ap. Johannes von Patmos nach Ephesus zurückgekehrt, habe in einer seiner

---

[1]) Adv. haer. V, 30, 3 (griech. bei Eusebius K.-G. III, 18, 3): *οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη (ἡ ἀποκάλυψις), ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς.*

[2]) Auf das Oelmärtyrerthum des Johannes weist schon der Valentinianer Herakleon mit seiner Uebergehung des Johannes unter den apostolischen Nichtbekennern und Nichtmärtyrern zurück (s. o. S. 400, Anm.), ferner Polykrates von Ephesus mit der Benennung *μάρτυς* (s. o. S. 392, 1). Bestimmt sagt Tertullian de praescriptt. haer. 36: ubi (Romae) apostolus Iohannes postea quam in oleum ignem demersus nihil passus est, in insulam relegatur. Hippolytus de Christo et antichristo 36: *οὗτος (Ἰωάννης) γὰρ ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ ὢν ὁρᾷ ἀποκάλυψιν μυστηρίων φρικτῶν, ἅτινα διηγούμενος ἀφθόνως καὶ ἑτέρους διδάσκει. λέγε μοι, μακάριε Ἰωάννη, ἀπόστολε καὶ μαθητὰ τοῦ κυρίου, τί εἶδες καὶ ἤκουσας περὶ Βαβυλῶνος* (d. h. Rom); *γρηγόρησον καὶ εἰπέ· καὶ γὰρ αὐτή σε ἐξώρισε.* Origenes Comm. in Matth. Tom. XVI, 6 (Opp. III, 719 sq.): *ὁ δὲ Ῥωμαίων βασιλεύς, ὡς ἡ παράδοσις διδάσκει, κατεδίκασε τὸν Ἰωάννην μαρτυροῦντα διὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον εἰς Πάτμον τὴν νῆσον· διδάσκει δὲ τὰ περὶ τοῦ μαρτυρίου ἑαυτοῦ Ἰωάννης μὴ λέγων, τίς αὐτὸν κατεδίκασε, φάσκων ἐν τῇ ἀποκαλύψει ταῦτα* (1, 9) -- *καὶ ἔοικε τὴν ἀποκάλυψιν ἐν τῇ νήσῳ τεθεωρηκέναι.* Victorinus Petabionensis († 303) sagt in seinem Comm. in Apocal.: Hoc est, quoniam, quando hoc vidit Ioannes, erat in insula Patmos, in metallum damnatus a Domitiano Caesare. ibi ergo vidit Apocalypsin. Eusebius sagt in der Chronik im 14. Jahre Domitian's, also 95, Johannes sei auf Patmos verbannt gewesen und habe hier die Offenbarung geschaut, womit K.-G. III, 18 übereinstimmt. Hieronymus de vir. illustr. 9: Quarto decimo anno secundam post Neronem persecutionem movente Domitiano in Patmum insulam relegatus scripsit (Ioannes) Apocalypsim. Nur nach Dorotheus von Tyrus (6. Jahrh.?) de vita et morte prophetarum, apostolorum et discipulorum domini (Biblioth. Patr. max. III, 426, auch bei Cave Hist. litt. I, p. 163 sq.) ward Johannes erst von K. Trajanus (98—117) nach Patmos verbannt.

Gemeinden einen schönen Jüngling dem Bischofe anempfohlen, denselben später als Räuberhauptmann wiedergefunden und durch den Eindruck seiner Persönlichkeit auf den rechten Weg zurückgeführt. Mitunter ward jedoch in der alten Kirche auch eine frühere Abfassungszeit der Apokalypse angenommen Das muratorische Bruchstück Z. 48 f. lässt die Johannes-Apokalypse den Paulusbriefen vorangehen. Epiphanius (Haer. LI, 12. 33) verlegt die Verbannung nach Patmos und die Johannes-Apokalypse schon unter K. Claudius (41—54). In unsern Tagen hat Renan (l'Antichrist p. 27 sq.) die altkirchliche Ueberlieferung von dem römischen Oelmärtyrerthum des Johannes unter Domitian so umgesetzt, dass nach der Ankunft des Paulus in Rom (61) nicht bloss Petrus, sondern auch Johannes nach Rom gezogen sein werde, hier die Christenverfolgung Nero's (64), deren unmittelbaren Eindruck die Apokalypse noch bezeuge, den Märtyrertod des Petrus mit erlebt habe, ja beinahe selbst ihr Opfer geworden wäre (p. 197 sq.). Das sind blosse Hypothesen.

Hat der Ap. Johannes, sei es früher oder später, die Apokalypse geschrieben, so stimmt es zu der Art, wie Offbg. 14, 4 die Auserwählten als *παρθένοι* bezeichnet werden, dass er selbst ehelos geblieben ist[1]). Die mündliche Ueberlieferung pflanzte Aussprüche des Johannes fort, welche, auch in sagenhafter Ausschmückung, immer noch den Chiliasmus der Apokalypse bestätigen (s. o. S. 64, 3). Für die jüdisch-christliche Feier des 14. Nisan hat sich der unmittelbare Johannesjünger Polykarp von Smyrna 155 in Rom feierlich auf Johannes be-

---

[1]) Tertullian de monogamia 17: Ioannes aliqui Christi spado. Pistis Sophia. opus gnosticum. — e manuscripto coptico Londinensi descripsit et lat. vertit M. G. Schwartze, ed. J. H. Petermann, Berol. 1831, p. 231: Maria Magdalena et Iohannes *παρθένος* erunt praestantissimi inter meos *μαθητὰς* omnes. Methodius von Tyrus de resurr. I, 40, p. 85 ed. Jahn.: *ἐπεὶ πῶς ἂν ὁ Ἰωάννης ὑπέταξεν αὐτοῦ τὸ σῶμα εἰς ἁγνείαν;* Ambrosiaster zu 2 Kor. 11, 2: omnes apostoli exceptis Ioanne et Paulo uxores habuérunt. Apocalypsis Esdrae apocr. p. 25 ed. Tischendorf.: *θέλω ἔχειν σε ὡς καὶ Παῦλον καὶ Ἰωάννην· σὺ διδούς μοι ἀδιάφθορον τὸν ἀσύλητον θησαυρόν, τὸ κειμήλιον τῆς παρθενίας, τὸ τεῖχος τῶν ἀνθρώπων.* Weiteres s. bei Fabricius cod. apocr. N. T. II, 585 sq. III, 580.

rufen (s. o. S. 398), ebenso gegen den römischen Bischof Victor der ephesische Bischof Polykrates [1]). Diese Paschafeier bestand eben darin, dass man zu gleicher Zeit mit der jüdischen Paschamahlzeit am Abend des 14. Nisan nach dem Gesetze wie nach der synoptischen Ueberlieferung der Monatstage, an welchen Jesus sein letztes Mahl hielt und gekreuzigt ward, das Abschiedsmahl Jesu durch ein hochfeierliches Abendmahl nachfeierte [2]). Ein apostolischer Gewährsmann dieses asiatischen Quartadecimanismus, dessen Vertreter sich mit allem Rechte auf das Matthäus-Evangelium berufen konnten, war Johannes. Derselbe kann solche Feier des 14. Nisan auch nicht etwa als ein Adiaphoron angesehen haben, was man thun oder lassen könne. Paulus, welcher dem Christenthum in Asien den Weg gebahnt, hat eben hier das judaistische ἡμέρας παρατηρεῖσθαι καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτοὺς (Gal. 4, 10) entschieden abgewehrt. Aber neben der grossen Thür, welche seiner Wirksamkeit in Ephesus geöffnet war, erwähnt Paulus doch schon 1 Kor. 16, 9 viele Widersacher. Werden nicht eben diese ἀντικείμενοι des Paulus für Johannes in Asien eine Anknüpfung geboten haben? Auf alle Fälle hat Johannes hier in anderm Sinne als Paulus gewirkt und die jüdisch-christliche Feier des 14. Nisan erst eingeführt. Der Chiliasmus, welcher später in der neuen Prophetie des Montanismus aufloderte, und der Quartadecimanismus, welchen die Mehrheit der Landeskirche Asiens gegen die römische Kirche standhaft behauptete, sind bezeichnend für die Wirksamkeit des Johannes in Asien. Seit dem Auftreten des Johannes ward der Paulinismus hier zu dem Bekenntniss einer

---

[1]) Mit den Aposteln Philippus und Johannes (s. o. S. 392, 1. 399, 1) beginnt Polykrates die Reihe der Gewährsmänner, von welchen er (bei Eusebius K.-G. V, 24, 6) sagt: οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, μηδὲν παρεκβαίνοντες, ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες.

[2]) Vgl. mein Buch über den Paschastreit der alten Kirche, Halle 1860, dazu die Abhandlung: der Quartadecimanismus Kleinasiens und die kanonischen Evangelien, Z. f. w. Th. 1861. III, S. 285 f. und mit Rücksicht auf die abschwächende Darstellung E. Schürer's (de controversiis paschalibus secundo p. Chr. n. saeculo exortis, Lips. 1869) die weitere Ausführung in der Z. f. w. Th. 1870. II, S. 172 f.

Minderheit herabgesetzt. Den Zorneifer des synoptischen Donnersohns erkennt man noch in dem Zusammentreffen des Johannes mit dem Gnostiker Kerinth [1]). Und auf den Apokalyptiker, welcher die baldige Wiederkunft Christi zum Antritte seines irdischen Reichs zweifellos verkündigt hatte, weist noch die gangbare Meinung zurück, dass Johannes nicht sterben, den Tag der Erfüllung seiner Weissagung noch erleben werde (Joh. 21, 21 f.).

Sonst wird von Johannes noch die anmuthige Erzählung mitgetheilt, wie er einst mit einem Rebhuhne spielte [2]). Einen Giftbecher, welchen Johannes ohne Schaden getrunken haben soll (vgl. Mc. 16, 18), kennt schon Augustinus (vgl. Fabricius cod. apocr. N. T. II, 576). Und wenn es in der Ueberlieferung über ihn Züge giebt, welche den Briefen und dem Evangelium verwandt sind, so ist es das, was freilich erst

---

1) Irenäus adv. haer. III, 3, 4 (bei Eusebius K.-G. IV, 14, 6) sagt *καί εἰσιν οἱ ἀκηκοότες αὐτοῦ (τοῦ Πολυκάρπου), ὅτι Ἰωάννης ὁ τοῦ κυρίου μαθητὴς ἐν τῇ Ἐφέσῳ πορευθεὶς λούσασθαι καὶ ἰδὼν ἔσω Κήρινθον ἐξήλατο τοῦ βαλανείου μὴ λουσάμενος, ἀλλ' ἐπειπών Φύγωμεν, μὴ καὶ τὸ βαλανεῖον συμπέσῃ, ἔνδον ὄντος Κηρίνθου τοῦ τῆς ἀληθείας ἐχθροῦ.* Dazu vgl. Eusebius K.-G. III, 28, 6, Theodoret haer. fab. II, 3. Aehnliches erzählt Epiphanius Haer. XXX, 24 von einem Zusammentreffen des Johannes mit Ebion.

2) Ioannes Cassianus Collat. XXIV, 21: Fertur beatissimus evangelista Ioannes cum perdicem manibus molliter demulceret, quemdam ad se habitu venatoris venientem subito conspexisse. qui miratus, quod vir tantae opinionis ac famae ad tam parva et humilia se oblectamenta submitteret: „Tune es“, inquit, „ille Ioannes, cuius fama insignis atque celeberrima me quoque summo desiderio tuae agnitionis illexit? cur ergo oblectamentis tam vilibus occuparis“? cui beatus Ioannes: „Quid est, quod manus tua gestat“? at ille: „Arcus“, inquit. „Et cur“, ait, „non eum tensum ubique semper circumfers“? cui ille respondit: „Non oportet, ne iugi curvamine rigoris fortitudo laxata mollescat atque depereat, et cum oportuerit ut fortiora in aliquam feram spicula dirigantur, rigore per nimietatem continuae tensionis remisso, violentior ictus non possit emitti“. „Nec nostri“, inquit beatus Ioannes, „animi te offendat, iuvenis, tam parva haec brevisque laxatio, quae nisi remissione quadam rigorem intentionis suae interdum relevet ac relaxet, irremisso vigore lentescens virtuti spiritus, cum necessitas poscit, obsecundare non poterit.

Hieronymus mittheilt [1]), von **Lessing** „das Testament Johannis“ genannt. Aber auf den Seher der Apokalypse, welcher vor der Erfüllung seiner Weissagung nicht sterben dürfe, weist immer noch die Meinung zurück, dass Johannes gar nicht gestorben sei. Entweder liess man ihn, wie Henoch und Elias, in den Himmel entrückt sein [2]), oder man liess ihn sich in das Grab wie in ein Bett zum Schlafe gelegt haben [3]).

Unter dem Namen dieses Johannes bietet uns das N. T. ein Evangelium, drei Briefe und eine Apokalypse, freilich lauter mehr oder weniger bestrittene Schriften. Aus dem Ende des Mittelalters vernehmen wir wohl die Verse (bei **Daniel**, Thesaurus hymnolog. II, p. 166):

> Volat avis sine meta,
> Quo nec vates nec propheta
> Evolavit altius.
> Tam implenda quam impleta
> Nunquam vidit tot secreta
> Purus homo purius.

Allein seit Dionysius v. Alex. (s. o. S. 173, 1) steht es

---

[1]) Zu Gal. 6, 10 (Opp. VII, 527 sq.): Beatus Ioannes evangelista cum Ephesi moraretur usque ad ultimam senectutem et vix inter discipulorum manus ad ecclesiam deferretur nec posset in plura vocem verba contexere, nihil aliud per singulas solebat conferre collectas nisi hoc: „Filioli diligite alterutrum“ (vgl. 1 Joh. 3, 23 u. ö.). tandem discipuli et fratres qui aderant taedio affecti, quod eadem semper audirent, dixerunt: „Magister, quare semper hoc loqueris“? qui respondit dignam Ioanne sententiam: ,,Quia praeceptum domini est, et si solum fiat, sufficit.

[2]) Vgl. Pseudo-Hippolytus de consummatione mundi, Ephräm von Antiochien im 6. Jahrh. bei Photius Bibl. cod. 229, auch die Acta Iohannis in **Tischendorf's** Actis apostolorum apocr. Lips. 1851, p. 266 sq.

[3]) Vgl. Augustinus in ev. Ioh. tract. 124: cui placet — asserat, apostolum Iohannem vivere atque in sepulcro eius, quod est apud Ephesum, dormire eum potius quam mortuum iacere contendat. assumat in argumentum, quod illic terra sensim scatere et quasi ebullire perhibetur, atque hoc eius anhelitu fieri. sive constanter sive pertinaciter asseveret. non enim deesse qui credant, si non desunt qui etiam Moysen asserant vivere. Isidorus Hispal. de ortu et obitu patrum 71: cum diem transmigrationis suae imminere sibi sentiret, iussisse fertur effodi sibi sepulchrum atque inde valedicens fratribus deinde tamquam in lectulo in eo requievit, unde factum, ut quidam eum vivere asserant. Vgl. auch Abdias apostol. hist. V, 23 und andre apokryphische Schriften.

für Unbefangene fest, dass der Seher der implenda in der Apokalypse nicht gleichfalls die impleta in dem Evangelium beschrieben haben kann. Heutzutage fragt es sich aber nicht mehr bloss, ob der Ap. Johannes die Apokalypse oder das Evangelium (nebst den Briefen), sondern ob er irgend ein Buch des N. T. geschrieben hat. Sollte sich die judaistische und chiliastische Apokalypse als sein Werk erweisen, so kann er freilich das antijudaistische und antichiliastische Evangelium nebst den Briefen nicht verfasst haben. Der Seher der Apokalypse kann nun einmal nicht zugleich der *ϑεολόγος* sein, wie Johannes als der vierte Evangelist seit dem nicänischen Concil 325 genannt ward [1]).

II. Die Johannes-Apokalypse.

Die Apokalypse führt sich selbst ein als *Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ ϑεός, δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσϑαι ἐν τάχει, καὶ ἐσήμανεν ἀποστείλας διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ, ὃς ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ ϑεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅσα εἶδεν* (1, 1. 2). Dann schreibt ganz brieflich *Ἰωάννης ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ* (1, 4). Derselbe erzählt 1, 9: *ἐγὼ Ἰωάννης ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκοινωνὸς ἐν τῇ ϑλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ ϑεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ.* Endlich lesen wir 22, 8: *κἀγὼ Ἰωάννης ὁ βλέπων καὶ ἀκούων ταῦτα.* Alles dieses hat man in den beiden ersten

[1]) Bei den Griechen hiessen *ϑεολόγοι* die mythischen und mystischen Dichter über die letzten Gründe des Seins. Orpheus galt als der *ϑεολόγος* schlechthin, vgl. Böckh Philolaos S. 181 f., sein Hauptwerk war die *ϑεολογία*. Von den *ϑεολόγοις* unterscheidet Aristoteles Met. XII, 6, 9 die *φυσικοί*, vgl. Schwegler zu Met. I, 3, 9. Philo bezeichnet so den Moses de vita Mos. III, 11 (Opp. II, 152), Fragm. Opp. II, 668, ebenso Methodius de resurr. II, 6 p. 93 *ὁ ϑεολόγος Μωυσῆς*. Aber Eusebius Demonstr. ev. II, p. 9 nennt so die Propheten (*διὰ τῶν παρ' Ἑβραίους ϑεολόγων*).

Jahrhunderten allgemein von dem Ap. Johannes verstanden. Noch der römische Presbyter Cajus dachte an diesen grossen Apostel, in dessen Namen freilich Kerinth gefälscht habe (s. o. S. 109, 3). Erst Dionysius v. Alex. hat auf einen andern Johannes, sei es nun Johannes Marcus, oder wahrscheinlicher den Presbyter Johannes in Ephesus gerathen [1]), wie sich noch in unsern Zeiten F. Hitzig [2]) für den Erstern, Bleek (Einl. in das N. T. S. 628), Ewald [3]) u. A. für den Letztern entschieden haben. Johannes empfing diese Offenbarung auf der Insel Patmos, wo er wegen des Worts Gottes und wegen des Zeugnisses Jesu war (1, 2. 9). Das hat man seit alten Zeiten von dem römischen Oelmärtyrerthum und der Verbannung nach Patmos verstanden. Beides setzte man fast allgemein unter K. Domitianus, unter welchem noch Hengstenberg [4]) und Hofmann [5]) die Apokalypse verfasst sein lassen. Jenes ist zu viel gesagt. Andrerseits ist es aber wohl zu wenig, wenn Bleek (Einl. in das N. T. S. 629), Lücke [6]), de Wette, Baur (theol. Jahrbb. 1852, S. 308), Düsterdieck, Volkmar den Johannes, welcher sich eben hier als Mitge-

---

[1]) Bei Eusebius K.-G. VII, 25, 15. 16: *ἔστι μὲν οὖν καὶ ἕτερος Ἰωάννης ἐν ταῖς Πράξεσιν τῶν ἀποστόλων ὁ ἐπικληθεὶς Μάρκος, ὃν Βαρνάβας καὶ Παῦλος ἑαυτοῖς συμπαρέλαβον, περὶ οὗ καὶ πάλιν λέγει Εἶχον δὲ καὶ Ἰωάννην ὑπηρέτην* (Apg. 13, 5). *εἰ δὲ οὗτος ὁ γράψας ἐστίν, οὐκ ἂν φαίην· οὐδὲ γὰρ ἀφῖχθαι σὺν αὐτοῖς εἰς τὴν Ἀσίαν γέγραπται, ἀλλὰ ἀναχθέντες μέν, φησίν, ἀπὸ τῆς Πάφου οἱ περὶ τὸν Παῦλον ἦλθον εἰς Πέργην τῆς Παμφυλίας, Ἰωάννης δὲ ἀποχωρήσας ἀπ' αὐτῶν ὑπέστρεψεν εἰς Ἱεροσόλυμα* (Apg. 13, 13). *ἄλλον δέ τινα οἶμαι τῶν ἐν Ἀσίᾳ γενομένων, ἐπεὶ καὶ δύο φασὶν ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνήματα, καὶ ἑκάτερον Ἰωάννου λέγεσθαι.* An die letztere Vermuthung schliesst sich Eusebius K.-G. III, 39, 6 an.

[2]) Ueber Johannes Marcus und seine Schriften, oder: Welcher Johannes hat die Offenbarung verfasst? Zürich 1843.

[3]) Commentarius in Apocalypsin Johannis exegeticus et criticus, Lips. 1828, die joh. Schriften, Bd. II, S. 58 f.

[4]) Die Offenbarung des h. Johannes für Solche, die in der Schrift forschen, erläutert, Bd. I. II, Berlin 1849, 2. A. 1862, vortrefflich beleuchtet von Baur (theol. Jahrbb. 1858. II, S. 305 f. III, S. 441 f.).

[5]) Vgl. aus dem Hofmann'schen Lager die Schrift von J. L. Füller, die Offenbarung Johannis erklärt, Nördlingen 1874.

[6]) Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis, 2. A. Bonn 1852, S. 513 f.

nossen in der Trübsal bezeichnet, nur desshalb auf Patmos gewesen sein lassen, um das Wort Gottes und das Zeugniss Jesu zu empfangen. Von einer besondern Weisung an Johannes, auf Patmos eine Offenbarung zu empfangen, fehlt jede Spur. Wohl aber lesen wir Offenb. 10, 11, dass Johannes schon früher mit einer Prophetie über Völker und Könige aufgetreten war, und können uns wohl denken, dass ihm solches Auftreten Verfolgung zugezogen hat, so dass er recht eigentlich wegen des Worts Gottes und des Zeugnisses Jesu auf die öde Insel Patmos hatte flüchten müssen [1]. Das braucht freilich nicht erst unter Domitian, sondern kann recht gut schon in der ersten nachneronischen Zeit, während des jüdischen Kriegs geschehen sein. Diese Abfassungszeit wird jetzt auch von sehr conservativen Theologen anerkannt. H. Gebhardt stimmt ganz mit der gangbaren kritischen Ansicht überein, dass die Apokalypse nach dem Tode Nero's (am 9. Juni 68), aber noch vor der Ermordung Galba's (am 15. Jan. 69) verfasst ward. F. Düsterdieck (in Meyer's Exeget. Handbuch, Göttingen 1859, 2. A. 1865) und B. Weiss (Apokalyptische Studien, theol. Stud. u. Krit. 1869. I, S. 1 f.) gehen nur wenig später herab, nämlich bis unter Vespasianus, welchem der römische Senat am 21. Dec. 69 die Herrschaft übertrug, doch immer noch vor der Zerstörung Jerusalems (Aug. 70). Freilich hält unter den zuletzt genannten Bearbeitern zur Zeit nur Gebhardt den Ap. Johannes als den Verfasser der Apokalypse wie des Evangelium und der Briefe aufrecht, wogegen Düsterdieck den tiefen Unterschied der beiderseitigen Schriften nicht verkennt, dem Apostel nur das Evangelium und die Briefe zuschreibt. Und so manche Zugeständnisse man auch auf der conservativen Seite der Kritik gemacht hat, ein antipaulinisches Judenchristenthum des Apo-

---

[1]) Auf solche Veranlassung führt auch der Sprachgebrauch der Apokalypse 6, 9 *τὰς ψυχὰς τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον.* 20, 4 *τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.* Vgl. auch 12, 17. 19, 10 und H. Gebhardt der Lehrbegriff der Apokalypse und sein Verhältniss zum Lehrbegriff des Evangelium und der Episteln des Johannes, Gotha 1873, S. 10 f.

kalyptikers will hier niemand zugestehen [1]). Uebrigens ist auch die kritische Ansicht über die Johannes-Apokalypse neuerdings nicht unverändert geblieben, aber eher geschärft als gemildert worden. Volkmar liess in seinem Commentare (1862) die Apokalypse nicht nur weit schärfer, als die Kritik bisher behauptet hatte, gegen Paulus, welcher hier gar als der falsche Prophet dem antichristlichen Thiere zur Seite gestellt werde, und gegen den Paulinismus gerichtet, sondern auch zwar noch unter K. Galba, aber doch nur von einem begeisterten Jünger des Ap. Johannes verfasst sein. Auch Keim (Gesch. Jesu v. N. I, S. 159 f.) hat dem Ap. Johannes die Apokalypse abgesprochen. Die Offenbarung, das Werk des Propheten, verbitte sich in allen Puncten, ein Werk des Johannes, welcher gar nicht in Asien gewesen, zu sein. Aber Scholten (De Ap. Joh. in Klein-Azië p. 4 sq.) konnte es doch nicht verkennen, dass die Apokalypse von dem Ap. Johannes verfasst sein will; in Wirklichkeit sei sie freilich ebensowenig ein Werk des Ap. Johannes, als dieser je in Asien gewesen [2]). Mit triftigen Gründen hat auch Max Krenkel in der oben (S. 57, 5. 396, Anm.) genannten Schrift dem Johannes nicht bloss die Apostelschaft Asiens, sondern auch die Apokalypse gewahrt, so dass wir in dem N. T. wenigstens Eine Schrift eines Urapostels und unmittelbaren Jüngers Jesu besitzen. Bei dem Verfasser der Apokalypse handelt es sich also um die doppelte Frage: ob er der Ap. Johannes gewesen ist, und in welchem Verhältniss er zu Paulus und dem Paulinismus gestanden hat.

Das Buch selbst hat man seit alten Zeiten als eine Weissagung angesehen, deren schliessliche Erfüllung man immer noch von der Zukunft erwartete. Es handelte sich hauptsäch-

---

[1]) Das antipaulinische Judenchristenthum der Johannes-Apokalypse habe auch ich behauptet in der Schrift über das Urchristenthum, Jena 1855, S. 66 f. und in der Z. f. w. Th. 1858. I, S. 111 f., 1872, II, S. 218 f.

[2]) Schwerlich ein Fortschritt über Scholten's frühere Schrift: Das Evangelium nach Johannes, übersetzt von H. Lang, Berlin 1867, S. 400 f., wo noch mit Wahrscheinlichkeit Johannes der Apostel Kleinasiens für den Verfasser der Apokalypse erklärt wird, an Johannes als dem Apostel Kleinasiens nicht einmal gezweifelt wird (S. 387 f.).

lich um die Wiederkunft Christi zum Antritte seines tausendjährigen Reichs auf Erden, um die vorhergehende Erscheinung des Antichrist und den Fall der Hure Babylon. Den Antichrist stellte noch Origenes (c. Cels. VI, 45 f., vgl. II. 50) als einen heidnischen Fürsten dar. Victorinus von Petabio († um 303) zu Offenb. 13, 15. 16 bezeichnet den Antichrist geradezu als den wiederkehrenden Nero. Aber seit Irenäus und Hippolytus liess man den Antichrist doch oft aus dem Judenthum hervorgehen. Babylon verstand man ursprünglich von dem heidnischen Rom; als dieses aufgehört hatte, deutete man um. Im Mittelalter fing man an, unter der Hure Babylon das päpstliche Rom zu verstehen. Aehnlich Luther, obwohl er der Johannes-Apokalypse überhaupt nicht hold war. Die wissenschaftliche Forschung neuerer Zeit versteht Babylon wieder von dem heidnischen Rom und meint den Antichrist der Johannes-Apokalypse in Nero gefunden zu haben, dessen Wiederkunft auch Juden und Heiden erwartet haben. Den Nero redivivus der Zukunft erkennt auch Gebhardt (a. a. O. S. 230 f.) vollständig an. Düsterdieck und Weiss deuten dagegen die Wiederbelebung Nero's um zu der Wiederaufrichtung seines Imperium durch Vespasianus, dessen Sohn Domitianus der Seher schon als eine Art von zukünftigem Nero erkannt habe. Mir erscheint die eigentliche Erwartung des Nero redivivus als der Schlüssel für das Verständniss des Buchs [1]).

Der Ueberschrift, welche für den Inhalt dieser Offenbarung die Nähe der Erfüllung ankündigt, folgt 1, 4—6 eine briefliche Zuschrift an die 7 Gemeinden Asiens. Der Apokalypse wird von vornherein auch die Form eines Briefes gegeben. Den Hauptinhalt des Ganzen fasst Offbg. 1, 7. 8 als Ausspruch Gottes selbst zusammen in der Wiederkunft Christi mit den Wolken des Himmels, *καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν, καὶ κόψονται ἐπ' αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς* [2]). Die, welche ihn durchbohrt haben, hält

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung: Nero der Antichrist, Z. f. w. Th. 1869. IV, S. 421 f.

[2]) Zu Offbg. 1, 7 vgl Sach. 12, 10 LXX: *καὶ ἐκχεῶ ἐπὶ τὸν οἶκον Δαυὶδ καὶ ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας Ἱερουσαλὴμ πνεῦμα χάριτος καὶ*

Düsterdieck für die Juden, Volkmar richtiger zu allererst für die Heiden, welche ja nach den drei ersten Evangelien die Kreuzigung Jesu ausgeführt haben.

I. Eingeleitet wird die ganze Offenbarung durch eine Erscheinung des Auferstandenen (1, 9—3, 22). Auf Patmos kommt Johannes am Tage des Herrn (am Sonntag) in den Zustand der Geisterfüllung und wird durch eine Stimme angewiesen, seine Gesichte in ein Buch zu schreiben, dieses an die 7 Gemeinden von Ephesus, Smyrna, Pergamus, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea zu schicken. Zwischen 7 goldenen Leuchtern erscheint wie eines Menschen Sohn, in der Hand 7 Sterne, giebt sich zu erkennen als den Ersten und den Letzten, der da todt war, und siehe, er ist lebend in Ewigkeit und hat die Schlüssel des Todes und des Hades. Der Auferstandene also heisst den Johannes schreiben, was er sah, und was ist, und was darauf kommen wird, das Geheimniss der 7 Sterne, d. h. der Engel der Gemeinden, und die goldenen Leuchter, d. h. die Gemeinden selbst.

An die Engel der Gemeinden werden 7 Schreiben im Namen Christi gerichtet. Da die Engel schon durch das Symbol der 7 Sterne bezeichnet sind, können sie, wie schon Rothe (Anfänge der chr. Kirche I, S. 413) bemerkte, nicht selbst wieder Symbole sein. Es geht nicht an, diese Engel mit de Wette, Lücke, Düsterdieck u. A. bloss für personificirte Gemeindegeister zu halten. Freilich können sie auch nicht geradezu die Vorsteher und Lehrer, am Ende gar die Bischöfe bedeuten. Man hat an wirkliche Engel, Schutzengel der Gemeinden, zu denken [1]. Die Briefe gehen auch

---

οἰκτιρμοῦ· καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς μὲ ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο (רָקְדוּ gelesen) *καὶ κόψονται ἐπ' αὐτὸν* (Alex. *αὐτοὺς*) *κοπετὸν ὡς ἐπ' ἀγαπητῷ* (Alex. *ἀγαπητὸν*) *καὶ ὀδυνηθήσονται ὡς ἐπὶ τῷ* (*τῷ* om. Alex.) *πρωτοτόκῳ*. In der Offenbarung Johannis findet man nicht bloss das דקרו des Urtextes richtig ausgedrückt, wie es auch Joh. 19, 37 geschieht, sondern auch anstatt der Bewohner Jerusalems alle Stämme der Erde genannt.

[1]) Schutzengel der einzelnen Völker kannte ja schon das spätere Judenthum (Deut. 32, 8 LXX. Dan. 10, 13. 20. Sir. 17, 17), und im N. T. lesen wir gar von Schutzengeln der einzelnen Menschen. Kein Wunder, wenn Johannes, welcher (Offbg. 14, 18. 16, 5) für Feuer und

auf die inneren Verhältnisse der asiatischen Gemeinden ein. Der Engel der Gemeinde von Ephesus wird 2, 2 belobt, *ὅτι οὐ δύνῃ βαστάσαι κακοὺς καὶ ἐπείρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους εἶναι καὶ οὐκ εἰσίν, καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς*. Hört man da nicht einen *ἀντικείμενος* des Paulus reden? Wer anders als Paulus und Genossen können denn die falschen Apostel gewesen sein, welche in Ephesus aufgetreten waren und verworfen wurden? In Ephesus hatte Paulus die Christengemeinde begründet und zusammen mit Timotheus, auch mit Apollos gewirkt (Apg. 18, 19 f. 1 Kor. 16, 9). In Ephesus sah Paulus seiner Wirksamkeit wohl eine grosse Thür aufgethan, musste aber doch auch viele Widersacher erwähnen (1 Kor. 16, 9), wie er auch 1 Kor. 9, 2 schreibt, dass er nicht Allen als Apostel galt. Den Aeltesten von Ephesus sagt Paulus

---

Wasser, Offbg. 9, 11 für den Abgrund besondre Engel nennt, auch den einzelnen Gemeinden Schutzengel gab. So auch Volkmar (welcher nur als irdisches Substrat die Vorsteher der Gemeinden hinzubringt) und Renan (l'Antechrist, Paris 1873, p. 362 sq.). Zu solchen Gemeindeengeln stimmt es gut, wenn dem Engel der Gemeinde in Thyatira Offbg. 2, 20 ein Weib beigelegt wird, doch wohl die Gemeinde selbst oder der Haupttheil derselben, wie ja auch das neue Jerusalem die Braut, das Weib des Lamms genannt wird (Offbg. 19, 7. 21, 2. 9. 22, 17). Das *φαγεῖν εἰδωλόθυτα* als solches finden wir noch nicht bei dem alten Bileam (Num. 25, 1. 2), sondern, da 4 Makk. 5, 1 (*κρέα εἰδωλόθυτα*) erst später ist, zu allererst bei Paulus (1 Kor. 8, 1 f.), welcher dasselbe für an sich unbedenklich erklärte. Das *πορνεῦσαι*, was eigentlich zu verstehen ist, hatte Paulus freilich nicht gelehrt, aber doch bei der Hurerei wie bei dem Genuss von Götzenopferfleisch gleichmässig den allgemeinen Grundsatz ausgesprochen, dass den Christen an sich alles erlaubt ist (1 Kor. 6, 12. 10, 23). Das *πάντα μοι ἔξεστιν* mochten extreme Anhänger des Paulus in jener doppelten Hinsicht missbrauchen, oder auch gehässige Gegner desselben ausbeuten. Denn dass Paulus in Hinsicht des *εἰδωλόθυτα φαγεῖν* mit dem Apokalyptiker Johannes ganz einig gewesen wäre, ist eine gar zu kühne Behauptung Gebhardt's (a. a. O. S. 226). Dem Paulus erscheint dasselbe an sich unbedenklich, dem Apokalyptiker Johannes (2, 14. 20) an und für sich als ein Gräuel (vgl. Apg. 15, 20. 29). Es geht nicht an, mit Gebhardt (a. a. O. S. 219 f.) die falschen Apostel Offbg. 2, 2 als judaistische Irrlehrer von den Nikolaiten Offbg. 2, 6. 14. (20) als ethnisirenden Irrlehrern zu unterscheiden, diese gar noch in Apg. 20, 30 hineinzulegen, also auch die Stelle der Apg. 20, 29. 30 zu zerreissen.

Apg. 20, 29. 30 vorher, dass nach seinem Heimgange grimmige Wölfe eindringen werden, welche die Herde nicht schonen, und dass aus dieser Gemeinde selbst aufstehen werden Männer, welche Verkehrtes reden, um die Jünger hinter sich wegzuziehen. Das werden judaistische *ἀντικείμενοι* gewesen sein (vgl. 1 Kor. 16, 9). Solche Leute stellten den Paulus, wie wir auch aus 2 Kor. 11, 13 wissen, als falschen Apostel dar. Eben auf diese Seite stellt sich der Verfasser der Apokalypse, welcher (21, 14) die Ausschliesslichkeit der Zwölfzahl von Aposteln des Lammes so nachdrücklich hervorhebt [1]). Der Gemeindeengel von Ephesus wird ferner (2, 6) belobt, *ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν, ἃ κἀγὼ μισῶ.* Den Namen der Nikolaiten (von *νικᾶν* und *λαὸς*) führt man mit Recht schon ziemlich allgemein auf Bileam in der Bedeutung des Volksverderbers (בלעאם) zurück. Auch sie weisen uns auf den Paulinismus hin. Aus dem Schreiben an den Gemeindeengel von Pergamus (2, 12—17) erhalten wir schon eine bestimmtere Vorstellung von den Nikolaiten, 2, 14. 15 *ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ ὀλίγα, ὅτι ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ, ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλὰκ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραήλ, φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι. οὕτως ἔχεις καὶ σὺ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν τῶν Νικολαϊτῶν ὁμοίως.* Hier werden die Nikolaiten nicht bloss als Anhänger der Lehre Bileams, sondern auch als Pauliner in gegnerischer Darstellung bezeichnet. Mit dem alten Bileam kommt man auf keinen Fall aus. Was dieser angerichtet hat, lesen wir Num. 25, 1. 2 *καὶ ἐβεβηλώθη ὁ λαὸς ἐκπορνεῦσαι εἰς τὰς θυγατέρας Μωάβ, καὶ ἐκάλεσαν αὐτοὺς εἰς τὰς θυσίας τῶν εἰδώλων αὐτῶν, καὶ ἔφαγεν ὁ λαὸς τῶν θυσιῶν αὐτῶν καὶ προσεκύνησαν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν.* Da haben wir immer noch nicht das *φαγεῖν εἰδωλόθυτα*, was sich, da auch 4 Makk. 5, 1 (*κρέα εἰδωλόθυτα*) erst später ist, überhaupt nirgends findet vor Paulus. Dieser hat, soviel

---

[1]) Gebhardt (a. a. O. S. 219 f.) will den Johannes wohl auch hier mit Paulus ganz einig sein und dieselben judaistischen Irrlehrer bekämpfen lassen, welche Paulus Apg. 20, 29 als reissende Wölfe bezeichnet. Allein solche Judaisten verfochten die Ausschliesslichkeit der Zwölfapostel (2 Kor. 11, 5. 12, 11) und dachten nicht daran, sich selbst für Apostel auszugeben.

wir wissen, die Streitfrage über den Genuss von Götzenopferfleisch zu allererst erörtert (1 Kor. 8, 1 f.). Von Paulus, welcher diesen Genuss an sich unbedenklich fand, werden die Nikolaiten der Apokalypse wohl ihr *φαγεῖν εἰδωλόθυτα* haben. Aber woher haben sie das *πορνεῦσαι*? Neben dem eigentlichen Genuss von Götzenopferfleisch kann das Huren nicht wohl eine uneigentliche Bezeichnung des Abfalls von dem wahren Gotte sein. Auch liegt es zu fern, mit Ritschl (altkathol. Kirche 2. A. S. 135) nur an die Gleichgültigkeit gegen die mosaischen Ehegebote zu denken. Nein, wir haben hier Hurerei im eigentlichen Sinne und sind auf dem Wege zu jenen vier Anstössigkeiten heidnischer Lebensweise, welche dem Judenchristenthum unerträglich waren. Zu dem *φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι* fügt Apg. 15, 20. 29 nur noch die beiden Gräuel *τοῦ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος* hinzu. Bei der Hurerei ist in der Apokalypse wie in der Apg. zunächt an das heidnische Laster zu denken, welches mitunter auch im Christenthum fortgesetzt sein mag. Paulus hat die *πορνεία* freilich nicht für erlaubt erklärt, aber doch ebensowohl mit Beziehung auf die Hurerei als auch mit Hinsicht auf den Genuss von Götzenopferfleisch den allgemeinen Grundsatz ausgesprochen, dass den Christen an sich alles erlaubt ist (1 Kor. 6, 12. 10, 23). Die Freiheit war recht eigentlich das Moralprincip des Heidenapostels, welcher die christliche Freiheit nur durch Selbstbeschränkung und liebevolle Rücksicht auf Schwächere begrenzt wissen wollte. Extreme Anhänger des Paulus mochten das *πάντα μοι ἔξεστιν* in jener doppelten Hinsicht missbrauchen. Aber auch Gegner mochten dem Paulus selbst einen missbräuchlichen Sinn unterlegen oder wenigstens den Missbrauch extremer Anhänger auf ihn selbst zurückführen [1]). Dem Apokalyptiker war der Genuss von

---

[1]) Die Beziehung auf Paulus bringt Volkmar (a. a. O. S. 83) dadurch heraus, dass derselbe die Ehe von Christen und Heiden ausdrücklich gestattete (1 Kor. 7, 12 f.). Das wäre aber keine eigentliche *πορνεία*. Eher möchte ich noch an 1 Kor. 7, 39. 40 erinnern, wo Paulus im Gegensatze gegen strengere Pneumatiker die Wiederverheiratung christlicher Wittwen gestattet. Und zu übersehen ist es nicht, dass das essenisch-judaistische *καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι* 1 Kor. 7, 1

Götzenopferfleisch ebenso ein Gräuel, wie die Hurerei. Und je mehr ihm die unbefleckte Jungfräulichkeit als das Sinnbild des wahren christlichen Lebens galt (14, 4), desto mehr läuft ihm die ganze heidnische Lebensweise in die Spitze der *πορνεία* aus (vgl. 9, 21. 14, 8. 17, 1 f.). Es ist also die Duldung heidnischer Lebensweise im Christenthum, wesshalb der Gemeindeengel von Pergamus zur Busse aufgefordert wird. Noch in dem Schreiben an den Gemeindeengel von Thyatira (2, 18—29) begegnet uns die Rüge nachsichtiger Duldung nikolaitischen Wesens 2, 20 *ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι ἀφεῖς τὴν γυναῖκα (σου) Ἰεζάβελ, ἡ λέγουσα αὐτὴν προφῆτιν καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς ἐμοὺς δούλους πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα.* Der Name Isabel ist offenbar symbolisch und wird die Gemeinde, mindestens einen Hauptheil derselben, bedeuten. Wir haben auch hier die heidnisch-christliche Lebensweise, sei es nun in ihren äussersten Ausläufern, oder in gegnerischer Darstellung, vor uns. Die Isabel wird ermahnt, Busse zu thun von ihrer Hurerei. Auf das Krankenbett soll sie geworfen werden und sammt denen, welche mit ihr Ehebruch treiben, in grosse Bedrängniss kommen, wenn sie nicht Busse thun von ihren Werken. Ihre Kinder (d. h. die diesem Theile der Gemeinde angehörenden Glieder) sollen getödtet werden, und es sollen alle Gemeinden erkennen [23] *ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ἐραυνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας, καὶ δώσω ἑνὶ ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν* [24] *ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς λοιποῖς τοῖς ἐν Θυατείροις, ὅσοι οὐκ ἔχουσιν τὴν διδαχὴν ταύτην, οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ, ὡς λέγουσιν· οὐ βάλλω ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βάρος· πλὴν ὃ ἔχετε κρατήσατε ἄχρι οὗ ἂν ἥξω.* Die Anhänger der heidnisch-christlichen Lebensweise lernen wir hier geradezu als Anhänger der Lehre des Paulus kennen. Unverkennbar ist die gegnerische Beziehung auf 1 Kor. 2, 10 *τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ* [1]). Die Gemeinde zu Thyatira war

---

Verwandtschaft beweist mit Offbg. 14, 4 *οὗτοί εἰσιν οἳ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν· παρθένοι γάρ εἰσιν.*

[1]) Gebhardt (a. a. O. S. 223 f.) lässt die Nikolaiten sich wirklich rühmen, die Tiefen des Satans erkannt zu haben. Nach Analogie von 1 Kor. 2, 10 und der gnostischen Phraseologie sollen die Tiefen des Satans die der vulgären Erkenntniss unergründlichen Wesensverhältnisse

grossentheils heidenchristlich-paulinischen Grundsätzen, immerhin mit Ausschweifungen, ergeben. Auf dieser Seite wollte man von der Last jüdischer Gesetzlichkeit gar nichts wissen. Den Uebrigen, welche die Lehre des freien Christenthums nicht hatten, sagt der apokalypsische Christus: „Nicht lege ich auf euch eine andere Last, nur welche ihr habt, behaltet, bis ich komme". Da ist nicht von einer Last des Leidens, sondern von einer Last des Gesetzes die Rede (vgl. Apg. 15, 29 *μηδὲν ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τῶν ἐπάναγκες, ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας*). Den Heidenchristen, als einer Art von Proselyten, hat schon unser Johannes die Gesetzesfreiheit nur unter gewissen Bedingungen zugestanden. Der grösste Theil der Gemeinde zu Thyatira wollte jedoch von solchen Beschränkungen nichts wissen, worin der Apokalyptiker die verderbliche Lehre des falschen Apostels Paulus erkennt.

Auf ein pseudapostolisches und libertinisches Heidenchristenthum, welches der Apokalyptiker in Ephesus, Pergamus, Thyatira bekämpft, kann man auch die Zustände in Sardes zurückführen, wo nur wenige Personen ihre Gewänder nicht befleckt haben und mit Christo wandeln in weissen Kleidern, weil sie würdig sind (3, 1—6), und in Laodicea, wo der Gemeindeengel weder kalt noch warm ist (3, 14—22). Ausserdem berücksichtigen die apokalyptischen Sendschreiben auch ein christenfeindliches Judenthum. In Smyrna erwähnt Johannes die Blasphemie *ἐκ τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτούς, καὶ οὐκ εἰσίν*,

---

oder Mysterien des bösen Princips, nach Analogie von 1 Kor. 8, 1 f. und der gnostischen Selbstbezeichnung ein das vulgäre Denken übersteigendes speculatives Denken bedeuten. Vollends aus 2, 20, wo Isabel sich für eine Prophetin ausgiebt, erhelle „eine in Form der Inspiration auftretende hochmüthige Speculation, welche sich vermass, die Gottheit wie alles Uebersinnliche in unmittelbarer und seinem Wesen völlig adäquater Erkenntniss schon begriffen zu haben", ein in seinen frühesten Entwicklungsstadien befindlicher Gnosticismus. Allein auch Düsterdieck erkennt hier „eine sarkastische Umbildung der gnostischen Rede von den Tiefen, nämlich, wie sie sagen, der Gottheit, wie aber vielmehr in Wahrheit zu sagen ist, des Satans", womit wir auf 1 Kor. 2, 10, wie durch *πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα* Offbg. 2, 20 auf 1 Kor. 5—10 zurückgeführt werden.

ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ (2, 9). Dem Gemeindeengel von Philadelphia wird 3, 9 geschrieben: ἰδοὺ διδῶ ἐκ τῆς συναγωγῆς τοῦ σατανᾶ τῶν λεγόντων ἑαυτοὺς Ἰουδαίους εἶναι, καὶ οὐκ εἰσίν, ἀλλὰ ψεύδονται. Endlich wird auch ein satanisches Heidenthum in Pergamus berührt, wo der Thron des Satans (2, 13). Neben der christlichen Irrlehre erscheint also in den Briefen der Apokalypse auch ein antichristliches Judenthum und Heidenthum.

Schon hier darf man fragen, warum der Johannes der Apokalypse denn nicht der Apostel gewesen sein soll. Er nennt sich nicht Apostel, sondern einfach Knecht Gottes (1, 1). Daraus mag Scholten (a. a. O. p. 4 sq.) selbst nicht mit Keim, welchem Krenkel (a. a. O. S. 123 f.) gut geantwortet hat, auf einen Nichtapostel Johannes schliessen, sagt vielmehr ganz richtig: „Weil aber dieser „Knecht Jesu“ sich von andern Knechten als ein solcher unterscheidet, der einer besondern Offenbarung des erhöhten Herrn gewürdigt und von ihm beauftragt worden ist, Briefe, die ihm Jesus selbst in die Feder dictirt, an kleinasiatische Gemeinden zu schreiben und abzusenden, und dabei mit Nachdruck spricht: „Ich Johannes“ (1, 9. 22, 8, vgl. Dan. 8, 2. 15. 9, 2. Eph. 3, 1), was sich für einen, der kein Apostel war, schlecht gepasst hätte, — so liegt es vielmehr auf der Hand, dass nicht ein anderer Johannes, sondern, wie es bereits zu Justin's Zeiten gangbar geworden war, der Ap. Johannes als die Persönlichkeit angesehen wird, die diese Offenbarung empfing, während er, ohne dass damit sein Apostolat verleugnet ward, so wie Paulus (Röm. 1, 1 vgl. Jak. 1, 1), sich „Knecht Jesu Christi“ und „Bruder der Christen“ nennen konnte“. Dennoch soll der Ap. Johannes hier nicht in Wirklichkeit, sondern nur in Fiction reden. Nach Scholten (a. a. O. p. 6), wie nach Volkmar, unterscheidet sich der Verfasser doch auch von dem Ap. Johannes: „Der Verfasser behauptet doch nicht, dass ihm selbst eine derartige Offenbarung zu Theil geworden sei, sondern giebt 1, 1 nach Art einer Einleitung Bericht von einer Offenbarung, die Johannes empfangen hatte, spricht über diesen wie über einen, der gezeugt hatte von dem Worte Gottes, und führt darnach diesen Johannes redend ein (Offbg. 1, 1. 22, 8). Demzufolge ist nicht der Apostel selber der Verfasser,

sondern die Person, von deren Offenbarungen der Verfasser Bericht erstattet". Mit ähnlichen Gründen könnte man auch beweisen, dass Xenophon nicht die Anabasis, Cäsar nicht de bello Gallico geschrieben haben kann. Weil Offbg. 1, 1 *τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ*, 1, 4 *Ἰωάννης ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ* steht, soll der Verfasser seiner Fiction überführt sein, wenn er 1, 9. 22, 8 *ἐγὼ* (*κἀγὼ*) *Ἰωάννης* schreibt! Auch in dem Folgenden ist nichts, was der Ap. Johannes nicht selbst geschrieben haben könnte[1]. Scholten sagt (a. a. O. p. 7): „der Apokalyptiker stellt sich feindselig den Heidenchristen gegenüber, insbesondere denen, deren freie Denkweise ihnen erlaubte, von dem Fleische, das zu Ehren der Götzen geopfert war (*εἰδωλόθυτα*), zu essen, sieht die Ehe zwischen Christen und heidnischen Frauen als *πορνεία* an [ganz nach Volkmar, s. o. S. 415, 1] und unterscheidet sich hierin von Paulus, der weder in dem Einen noch in dem Andern ein Unrecht erkannt hatte, obwohl er den Freisinnigen den Rath gab, die Schwachen nicht zu ärgern (1 Kor. 8, 9. Röm. 14, 13 f.). Der Apokalyptiker geht in seinem bittern Hass gegen alles, was heidnisch ist, so weit, dass er die, die Solches thun, brandmarkt als Anhänger der falschen Propheten Bileam und der abgöttischen Isabel. Sie nennen sich, sagt er, „Juden" (vgl. Gal. 6, 16) und „Apostel" (1 Kor. 9, 1. 15, 9), „aber sie sind es nicht", und schliesst sie in Folge dessen als „Unreine und Lügner" vom Gottesreiche aus (Offbg. 2, 2. 9. 14. 15. 20. 3, 9. 21, 27)". Die falschen Juden (2, 9. 3, 9) gehören nicht hieher. Ich muss vollends widersprechen, wenn Scholten fortfährt: „Kann jemand, der so schreibt, für den Ap. Johannes gehalten werden, der, wenn er auch zu

---

[1]) In Offbg. 3, 21 (*ὁ νικῶν, δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου, ὡς κἀγὼ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρός μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ*) findet Scholten (a. a. O. p. 6 sq., Theol. Tijdschr. 1872, p. 326 sq., deutsche Uebers. S. 9. 129 f.) die Apotheose Jesu zu stark, als dass sie einem Zeitgenossen und Schüler Jesu zugeschrieben werden könnte. Allein dass Jesus nach seinem Siege von dem Vater das Sitzen auf seinem Throne erhalten hat und dann weiter verleiht, begründet keinen wesentlichen Unterschied von Mt. 20, 23. Mc. 10, 40, wenn man nur Mt. 19, 28 hinzunimmt, und reicht lange nicht aus, um dem Apokalyptiker die Apostelschaft abzusprechen.

den Säulen der Gemeinde in Jerusalem gehörte, und wenn er auch für seine Person noch an jüdischen Gebräuchen festhielt, gleichwohl nicht mitgewirkt hat zu dem Verlangen der jüdischen Partei, dass Titus, der Heide, beschnitten werden müsse (Gal. 2, 3), sondern im Gegentheil das gute Recht der Heidenmission anerkannt und Paulus die rechte Hand der Gemeinschaft gegeben hatte (Gal. 2, 6—9)"? Ganz unbetheiligt an dem Verlangen der Beschneidung des Titus ist uns der Ap. Johannes nicht erschienen (s. o. S. 228 f.). Die Anerkennung der hochgeltenden Häupter der Urgemeinde, unter welchen auch Johannes, reicht nicht so weit, dass sie dem Paulus eine wirkliche Apostelschaft zuerkannt, mit dem Evangelium der Vorhaut das Mindeste hätten zu thun haben wollen. Seitdem werden die Vorgänge in Antiochien, Galatien und Korinth, wo Paulus offen als *ψευδαπόστολος* bekämpft ward (2 Kor. 11, 13), nicht spurlos vorübergegangen sein, und wir erkennen ebensowohl den Donnersohn (Mc. 3, 17) als auch den Säulenapostel Johannes (Gal. 2, 9) wieder in dem Apokalyptiker, welcher den Paulinismus auf solche Weise bekämpft. Freilich davon, dass in Jerusalem einst auch Johannes einen hellenischen Lehrer des Christenthums beschneiden lassen wollte (Gal. 2, 3), finden wir hier keine Andeutung mehr. Und erschien Johannes damals ganz als einer von den Aposteln der Beschneidung, welche das Evangelium für die Heiden dem Paulus und dem Barnabas überliessen (Gal. 2, 7—9), so sehen wir ihn hier sieben, jedenfalls grösstentheils heidenchristlichen, Gemeinden gebieten. Aber wir sahen ja schon aus den Briefen an die Galater und die Korinthier, dass man auch von urapostolischer Seite die Leitung der Heidenkirche in die Hand zu nehmen suchte. Es handelt sich auch immer noch um die Frage, ob dem gesetzesfreien Evangelium, welches Paulus unter den Heiden verkündigte und den Christen in Jerusalem darlegte (Gal. 2, 2 *ἀνεθέμην*), etwas hinzugefügt werden soll oder nicht (vgl. Gal. 2, 6 *ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο*). Der Apokalyptiker Johannes fügt bei den 7 Gemeinden Asiens etwas hinzu, nämlich das Verbot des *φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι*, und weist dabei ausdrücklich das Vorurtheil ab, wie wenn den Heidenchristen bis zur Wiederkunft Christi noch eine andere Last auferlegt werden sollte

(2, 24. 25). Da ist immer noch die alte Streitfrage zu erkennen, ob der christliche Glaube der Heiden als solcher genüge oder nicht, und unser Johannes schärft denselben nicht umsonst so nachdrücklich die Werke ein (2, 2. 5. 6. 19. 3, 1. 2. 8. 15), nach welchen einem jeden vergolten wird (2, 23). Die apokalyptischen Briefe beschäftigen sich aber nicht bloss mit den inneren Zuständen der Gemeinden Asiens. Sie berühren auch schon den ausserchristlichen Gegensatz des ungläubigen Judenthums und des weltherrschenden Heidenthums und stellen eine allgemeine Verfolgung aller Erdenbewohner in Aussicht (3, 13). Die thatsächliche Herrschaft des Heidenthums stellt Johannes als das reine Gegentheil von dem, was sein soll, dar, da er dem Sieger verheisst, die Heiden zu weiden mit eisernem Stabe (2, 26. 27, vgl. 12, 5. Ps. 2, 9). So kommt die ganze weitere Darstellung darauf hinaus, dass die weltherrschende Macht des Heidenthums durch die Wiederkunft des Messias in seiner Herrlichkeit gestürzt wird.

II. Die eigentliche Apokalypse, welche diese Grundansicht ausführt (4, 1—22, 7), schliesst sich in der Form an jüdische Schriften an, für welche erst von ihr her der Name der Apokalypsen üblich geworden ist[1]). Als die alte Prophetie unter den Juden der nachexilischen Zeit allmälig erlosch, lebte doch der Glaube an die herrliche Zukunft Israels bei den Juden fort. Und als nun in der makkabäischen Erhebung die Hoffnung baldiger Erlösung des Gottesvolks

[1]) Vgl. über sie Lücke's oben (S. 408, 6) angeführtes Buch S. 40 f., mein Buch: Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Jena 1857, nebst verschiedenen Abhandlungen in der Z. f. w. Th. 1860. IV, S. 301 f. 1861. II, S. 212 f. 1862. II, S. 216 f., ferner die Schrift: Die Propheten Esra und Daniel, Halle 1863 und das zusammenfassende Werk: Messias Iudaeorum, libris eorum paulo ante et post Chr. n. conscriptis illustratus, Lips. 1869, dazu die Abhandlung in der Z. f. w. Th. 1870. III, S. 308 f. Die von Volkmar so lebhaft verfochtene Ansicht, dass die jüdischen Apokalypsen, abgesehen von dem B. Daniël und Orac. Sibyll. III, erst nach der zweiten Zerstörung Jerusalems S. 70 geschrieben sein sollen, hat bei dem B. Henoch, welches er erst 132 n. C. ansetzt, so gut wie gar keine, bei der Himmelfahrt des Moses (137 n. C.) unter Stimmberechtigten nur Keim's Zustimmung (Gesch. Jesu von Naz. II, S. 591, 2) gefunden, wohl aber bei dem Ezra-Propheten (97 n. C.) immer noch viele Anhänger.

von dem Joche der Heidenherrschaft erwachte, trat die Prophetie in künstlicher Nachbildung wieder hervor. Man eignete sich die Form der Prophetie an. Aber je mehr die prophetische Offenbarung Sache der Einkleidung war, desto mehr nahm sie hier ein gesteigertes, übernatürliches Wesen an und ward namentlich durch Traumgesichte und Offenbarungen aus der höhern Welt vermittelt. Im Inhalt schloss sich die jüdische Apokalyptik zwar eng und mit schriftgelehrter Deutung an die Weissagungen der ältern Propheten an. Aber sie bewies sich auch in diesem Anschluss als eine eigene Gestaltung späterer Zeit. Diese Apokalyptik suchte nämlich die Lebensfrage des spätern Judenthums zu lösen: wie und wann die so lange Zeit von heidnischen Völkern besessene Weltherrschaft endlich auf das Gottesvolk übergehen werde. In dieser Absicht zog sie gleich anfangs den ganzen Verlauf der heidnischen Herrschaft, bald auch die ganze irdische Geschichte hinein, um den Eintritt der jüdischen Weltherrschaft als Aufhebung dieses unangemessenen Zustandes, ja als Erlösung von allen irdischen Uebeln darzustellen. Dabei ging aus der Nöthigung, das in der That Vergangene zum Theil in prophetischer Weise als zukünftig zu behandeln, die künstliche Bildlichkeit und Specialität der Darstellung hervor. So hat die jüdische Apokalyptik den Widerspruch der Geschichte und Wirklichkeit gegen das Selbstbewusstsein des Judenthums durch Weissagung der endlichen Erfüllung seiner Hoffnung ausgeglichen. Ihre grundlegende Gestaltung erhielt sie 163 v. Chr. durch das B. Daniel, welches die Heidenherrschaft über Israel als die Dauer von 70 Jahrwochen und als die Aufeinanderfolge von 4 Weltreichen bestimmte. Das letzte Weltreich, das griechisch-makedonische, schreitet fort zum entscheidenden Kampfe gegen den Höchsten und sein Volk durch Antiochos IV. Epiphanes, welcher aus dem zehnhörnigen Thiere mit Eisenzähnen (der seleukidischen Königreihe) als elftes Horn hervorwächst und durch den wunderbaren Eintritt des göttlichen Reichs gestürzt werden soll. Das B. Henoch (um 100 v. Chr.) hat dann den Ursprung des Bösen bis in die Urzeit der Menschheit zurückverfolgt und von einem Abfall der Engel hergeleitet, die 70 Jahrwochen des B. Daniel zu 70 Herrscherzeiten heidnischer Fürsten fortgebildet und

hinter dem irdischen Siege des Judenthums noch die ewige Vollendung durch eine neue Schöpfung erwartet. Zur äussersten Spannung des jüdischen Bewusstseins gegen das weltherrschende Heidenthum kam es unter der römischen Oberhoheit seit 63 v. Chr. Da hat der Ezra-Prophet (4 Ezra), dessen vorchristliche Abfassung (30 v. Chr.) auch die Johannes-Apokalypse bestätigt [1]), das Verderben bis auf eine böse Aussaat in dem Herzen Adams zurückführt und zu der Vorstellung eines vergifteten, sich selbst auflösenden Diesseits gesteigert. Das vierte Weltreich Daniels wird hier bis zu den letzten Ausgängen des Seleukidenreichs und bis zu dem Eintritt der römischen Alleinherrschaft herabgeführt, nach dem irdischen Messiasreiche von 400 Jahren eine völlig neue Schöpfung verheissen. Als nun auch die letzte Spur des griechischen Weltreichs in der römischen Alleinherrschaft untergegangen, Judäa seit 6 u. Z. mit kurzer Unterbrechung (41—44) römisches Provinzialland geworden war, hat um 44 ein abendländischer (römischer) Jude in der Himmelfahrt des Moses die Stimmung des Judenthums, welche nun auch in offenen Aufständen ausbrach, ausgedrückt. Unter dem vierten römischen Kaiser (Claudius 41—54) soll ein Levit mit dem Geheimnamen Taxo [2]) seine 7 Söhne (entsprechend den 7 Söhnen Isai's (1 Chron. 2, 13 f.) zu standhaftem Beharren in einer Höhle auffordern. Dann wird das Gericht eintreten durch unmittelbare Erscheinung Gottes, und Israel erhöht werden über den römischen Adler.

Allen solchen Erwartungen gab das Christenthum eine neue, eigenthümliche Gestalt. Die Christen erwarteten die Wiederkunft des gekreuzigten Messias, welcher, wie der Menschensohn Dan. 7, 13. 14, mit den Wolken des Himmels herabkommen sollte (Mt. 26, 64). So findet sich die christliche Erwartung bei Paulus (1. Thess. 4, 13 f.) zugleich mit der Unterscheidung des irdischen Messiasreichs von dem end-

---

[1]) Vgl. meine Nachweisungen in dem Messias Iudaeorum p. LXVII. LXXII und den Aufsatz: Die Johannes-Apokalypse und die jüdischen Apokalypsen, Z. f. w. Th. 1872. I, S. 158 f.

[2]) In der lateinischen Uebersetzung gewiss verderbt aus einer griechischen Zahl, deren Hunderte τʹ (300), deren Zehnte ξʹ (60) ausdrückte, deren Einer in αʹ—ϑʹ zu suchen sind. Ich vermuthe τξγʹ (363), was den hebräischen Zahlenwerth von המשיח wiedergiebt.

lich eintretenden unmittelbaren Reiche Gottes (1 Kor. 15, 23 f.). Als dann K. Nero 64 die Christen in Rom verfolgt hatte, und nach Nero's Tode (68) das römische Kaiserreich innerlich wankte, mochten die Christen in solcher Zeitlage die unmittelbaren Vorzeichen der Wiederkunft Christi erkennen. Die prophetische Darstellung der jüdischen Apokalyptik erhielt im Christenthum eine neue, auf die Wiederkunft Christi gerichtete Gestalt. Die Vorstellung der gottfeindlichen Weltmacht des Heidenthums und das danielische Bild des Antiochos Epiphanes als des letzten Verfolgers der Heiligen erhielten nun eine andere Wendung durch Uebertragung auf Nero als das verschwundene, aber wiederkehrende Gegenbild Christi. So entstand die erste christliche Apokalypse als prophetische Darstellung der Wiederkunft des Gekreuzigten zur Aufrichtung eines irdischen Messiasreiches. Dieselbe schliesst sich ganz an die jüdische Apokalyptik an, deren Grundgedanken von dem bevorstehenden Sturze der heidnischen Weltherrschaft durch das Reich des Messias, von einem neuen Himmel und einer neuen Erde man hier wiederfindet. Neu ist nur die Wiederkunft des Gekreuzigten als des siegreichen Messias zum Sturze seines satanischen Gegenbildes, des wiederkehrenden Nero, und die dem Parsismus entnommene Dauer des irdischen Messiasreichs auf 1000 Jahre (vgl. meine Nachweisungen in der Z. f. w. Th. 1866, S. 402 f. 406). Der Antichrist Nero und der Chiliasmus bezeichnen das neue Gepräge der christlichen Apokalypse.

1. Johannes sieht eine Thür geöffnet in dem Himmel und wird angewiesen hinaufzusteigen, um zu erfahren, was kommen soll. Er kommt wieder in den Zustand der Geisterfüllung. Siehe, der Thron Gottes im Himmel, umgeben von 24 Thronen der Aeltesten mit weissen Gewändern und goldenen Kronen, 7 Feuerfackeln vor dem Throne, das sind die 7 Geister Gottes, inmitten des Throns und ringsum die vier Cherubim, bei deren Lobpreisungen die 24 Aeltesten vor dem Throne gleichfalls lobpreisend niederfallen (C. 4). Die 24 Aeltesten des Himmels, deren Geschäft es ist, goldene Schalen voll von Räucherwerk — das sind die Gebete der Heiligen — zu führen (5, 8 vgl. 8, 3), erinnern ganz an die 24 Priesterclassen 1 Chron. 24 und werden ein Priesterthum des himmlischen

Tempels darstellen [1]). Zur Rechten des Thrones ein Buch, siebenfach versiegelt, welches nur der Löwe aus dem Stamme Juda zu öffnen vermag. Das Lamm mit den 7 Hörnern und 7 Augen, den 7 Geistern Gottes, empfängt das Buch unter Lobpreisungen (C. 5). Die Eröffnung der einzelnen Siegel durch das Lamm wird begleitet von schrecklichen Erscheinungen. Bei der Eröffnung des fünften Siegels erblickt der Seher unter dem Altar die Seelen der christlichen Märtyrer, welche um Rache für ihr Blut schreien, aber angewiesen werden, noch eine kleine Zeit zu ruhen, bis ihre Brüder, die da getödtet werden sollen, das Mass voll gemacht haben werden. Bei der Eröffnung des sechsten Siegels verbirgt sich Alles in Höhlen und Klüfte, weil der grosse Tag des Zorns des Lammes gekommen ist (C. 6).

Ehe nun das siebente Siegel eröffnet wird, werden die Knechte Gottes besiegelt. Vier Engel stehen an den vier Ecken der Erde und halten die Winde. Ein andrer Engel steigt auf vom Aufgang der Sonne mit dem Siegel des lebendigen Gottes und ruft mit lauter Stimme den vier Engeln zu, welchen gegeben ward zu beschädigen Land und Meer, nichts zu beschädigen, bis man die Knechte Gottes auf ihren Stirnen besiegelt haben werde. *Καὶ ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐσφραγισμένων*, 144000 Besiegelte aus jedem Stamme Israels, je 12000 aus den 12 Stämmen, unter welchen Dan ausfällt, und Manasse neben Joseph gezählt wird (7, 4—8). *Μετὰ τοῦτο εἶδον, καὶ ἰδοὺ ὄχλος πολύς, ὃν ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο, ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν, ἑστῶτες*

---

[1]) Baur (Vorlesungen über NTliche Theologie S. 228) wollte hier christliche Märtyrer verstehen, kann aber dann die Zahl 24 nicht erklären. Die Zahl würde zutreffen auf die 24 heiligen Schriften des A. T., welche Hieronymus (Prol. gal. in II. Regg., Opp. IX, 457. 458) wirklich herbeizieht. Künstelei ist es, wenn man die Zahl 24 immer noch durch Verdoppelung der Zwölfzahl herausbringen will, Düsterdieck durch je 12 Vertreter der alten und der neuen Bundesgemeinde, welche Unterscheidung der Grundansicht unsers Apokalyptikers ganz fern liegt, Volkmar durch Hinzufügung von 12 Vertretern des lernenden Theils der Gemeinde, des christlichen Volks, zu den 12 Aposteln als Lehrern. Dass wir uns die 24 Aeltesten übrigens als hohe Engel vorzustellen haben, lehrt Offbg. 5, 2 *καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον ἰσχυρόν*.

ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου, περιβεβλημένους στολὰς λευκάς, καὶ φοίνικας ἐν ταῖς χερσὶν αὐτῶν (7, 9). Diese erklärt der Engel für die, welche kommen aus der grossen Bedrängniss und ihre Gewänder wuschen und weiss machten in dem Blute des Lammes (7, 14). Desshalb sind sie vor dem Throne Gottes, und das Lamm inmitten des Throns weidet sie (7, 15—17). Durch den ganzen Zusammenhang finde ich die Annahme bestätigt, dass die Besiegelung sich auf die Sicherstellung vor den bevorstehenden Heimsuchungen bezieht, und dass wir eben desshalb in der unzählbaren Menge 7, 9 f. keine Andern als die 144000 Besiegelten vor uns haben [1]). Die

[1]) So Ewald (früher), de Wette, Bleek, Lücke (a. a. O. S. 737 f.), Hengstenberg, ich (Urchristenthum S. 71 f.), Baur (NTliche Theologie S. 212). Diejenigen, welche das Siegel Gottes nicht auf den Stirnen haben, sollen ja beschädigt werden (9, 4). Die Sicherstellung ist freilich nicht so zu verstehen, wie wenn die Knechte Gottes von allen Leiden, welche über die Welt ergehen, gar nicht berührt werden sollten, sondern nur so, dass sie aus denselben errettet werden. Sind die Besiegelten, wie ich meine, einerlei mit der unzählbaren Menge 7, 9 f., so gilt von ihnen, dass sie kommen aus grosser Bedrängniss (7, 14), und nur auf den Ausgang kann es sich beziehen, dass sie nicht hungern noch dürsten, und dass jede Thräne aus ihren Augen gewischt werden soll (7, 16. 17). Düsterdieck, Volkmar und Krenkel (a. a. O. S. 53) erklären freilich die 144000 und die unzählbare Menge für verschieden und lassen die Versiegelten nur als Gottes Knechte in der grossen Trübsal sicher gestellt werden, eine Art prädestinatianischer Bekräftigung ihrer *ἐκλογή*. Hier handelt es sich aber gar nicht um Versuchungen, welche auch die Knechte Gottes zum Abfall bringen könnten, sondern lediglich um die Anfechtungen des grossen Zornestags. Düsterdieck lässt zuerst 144000 aus den 12 Stämmen Israels, die Judenchristen, besiegelt werden, dann ohne solche Besiegelung eine unzählbare Menge von Gläubigen aus der Heidenwelt mit Palmen auftreten. Dass nur die Judenchristen, nicht auch die Heidenchristen besiegelt werden, nimmt Volkmar (a. a. O. S. 146) gern an, um die Gläubigen aus den Heiden nicht bloss in zweiter Linie, sondern überhaupt nur als die Beisassen, als die unzählbare Menge dargestellt werden zu lassen. Allein die Verschiedenheit ist nicht im Mindesten angedeutet. Das Sehen und das Hören derselben Erscheinung wird auch 8, 13 nach einander erwähnt, und bei den Reiterschaaren 9, 16 f. hört der Seher zuerst die ungeheure Zahl, dann erst sieht er dieselben. Soll Johannes von den Judenchristen wirklich bloss gehört, nichts gesehen haben? Soll er zuletzt nur Heidenchristen vor dem Throne des Lamms

Besiegelten aus den 12 Stämmen Israels (7, 4 f.) fallen ganz zusammen mit den Erkauften aus der ganzen Menschheit oder aus allen Völkern und Zungen (7, 9 vgl. 5, 9). Der Apokalyptiker hat wohl das zwölfstämmige Israel (Mt. 10, 6. 15, 24. 19, 28) immer noch als die Form der Messiasgemeinde festgehalten, dasselbe aber doch, da die Juden ungläubig waren, schon mit Gläubigen aus allen Völkern und Zungen ausgefüllt.

Nach Eröffnung des siebenten Siegels tritt eine halbstündige Stille im Himmel ein. Die 7 Engel, welche vor Gott stehen, also die 7 Erzengel, treten auf mit 7 Posaunen, deren einzelne Stösse von schrecklichen Erscheinungen begleitet werden. Bei der vierten Posaune kündigt ein Adler im Zenith den Bewohnern der Erde dreifaches Wehe an, welches bei den Posaunen der drei letzten Engel eintreten wird. Bei der fünften Posaune tritt das erste Wehe ein durch Heuschrecken aus dem Abgrunde, welche die Menschen 5 Monate lang plagen dürfen, geführt durch den Engel des Abgrunds (9, 1—12). Heuschrecken, welche weder Gras noch Grün noch Bäume, sondern nur Menschen beschädigen dürfen, können keine eigentlichen Heuschrecken sein, sondern müssen, wie es

---

geschaut haben? Das kann auch Düsterdieck nicht annehmen, hebt aber seine eigene Unterscheidung selbst vollständig auf, indem er in diese unzählbare Menge gläubiger Heiden die 144000 Knechte Gottes aus Israel einschliesst. In zwiefacher Weise soll zuerst von Israel allein, dann von allen wahren Knechten Gottes, einschliesslich Israels, geredet werden (a. a. O. S. 281 f.). Die 144000 begegnen uns noch einmal (14, 1 f.) als die Umgebung des Lamms auf dem Berge Sion, als sein Gefolge, ohne dass hier noch eine andre Schaar seiner Angehörigen, jene vermeintlichen Heidenchristen zum Vorschein kämen. Andre Angehörige werden hier geradezu ausgeschlossen. Von vorn herein empfiehlt es sich nicht, wenn Düsterdieck und Volkmar gar die 144000 von 7, 4 f. und 14, 1 f. für verschieden erklären. Die Einerleiheit ist augenscheinlich. Die 144000 von 14, 1 f. sind ja aus der Menschheit erkauft als Erstlingschaft für Gott und das Lamm. Das *ἀπὸ τῆς γῆς* und *ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων* 14, 3. 4 deckt sich vollkommen mit *ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ γλωσσῶν* 7, 9. Auch die Erstlingschaft lässt als Folge nichts weiter erwarten als die Uebrigen, welche zuletzt noch in sich gehen und dem Gotte des Himmels Ehre geben (11, 13), d. h. die schliesslich bekehrten Juden, nicht etwa gläubige Heiden.

schon im B. Joel der Fall ist[1]), Heerschaaren bedeuten. Bei der zweiten Posaune werden die 4 am Euphrat gebundenen Engel gelöst, um mit Heerschaaren von 200 Millionen Reitern den dritten Theil der Menschheit zu tödten. Hier erhalten wir also schon das bestimmte Bild vom Euphrat her kommender (parthischer) Reiterschaaren. Gleichwohl thun die übrig bleibenden Menschen immer noch nicht Busse und lassen nicht ab von der Anbetung der Dämonen und Götzenbilder (9, 13—24). Da steigt ein gewaltiger Engel vom Himmel herab mit einem geöffneten Buche (10, 2. 8), ruft mit Löwenstimme, wobei 7 Donnerschläge einfallen, und schwört, dass keine Zeit mehr sein wird, sondern wenn der siebente Engel posaunen wird, soll vollendet sein das Geheimniss Gottes, wie er frohe Botschaft gab seinen Knechten den Propheten. Johannes empfängt das Buch, um es, wie Ezechiel (2, 9 f.), zu verzehren, bitter im Magen, honigsüss im Munde, und wird angewiesen, wiederum zu prophezeien über Völker, Nationen, Zungen und viele Könige (C. 10). Das verschlungene Buch dient, wie bei Ezechiel, zur Ausrüstung für die Prophetie, und mit dem vom Himmel herabsteigenden Engel steigt auch die Prophetie auf die Erde herab. Es folgt nun der eigentliche Inhalt der neuen Prophetie, welcher sich auf Völker und Könige bezieht.

2. Dem Johannes wird ein stabähnliches Rohr gegeben, um zu messen den Tempel Gottes nebst (Rauch-)Altar und den in ihm Anbetenden. Aber den Hof ausserhalb des Tempels soll er nicht messen, weil er den Heiden gegeben ward, welche die h. Stadt zertreten werden 42 Monate lang (11, 1. 2). Die 42 Monate (zu 30 Tagen) begegnen uns auch 13, 5 und kehren wieder in den 1260 Tagen (11, 3. 12, 6), in den 3½ Zeiten (12, 4). Es ist die letzte halbe Jahrwoche des B. Daniel (7, 25. 12, 7, vgl. 8, 14. 9, 27). Von nun an treten wir überhaupt in die letzten Zeiten ein. Während dieser 1260 Tage werden zwei Zeugen Gottes, mit Sack bekleidet, also im Büssergewande, prophezeien. Man hat sie bereits als Moses und Elias erkannt, und es ist kein Grund, die persönliche Erschei-

---

[1]) Vgl. meine Nachweisungen in der Z. f. w. Th. 1866. IV, S. 413 f., 1870. IV, S. 445 f.

nung derselben irgendwie abzuschwächen [1]). Dieselben haben Gewalt, den Himmel zu verschliessen, so dass es nicht regnet in den Tagen ihrer Prophetie (wie zur Zeit des Elias 1 Kön. 17, 1 Jak. 5, 17), Wasser in Blut zu verwandeln (Exod. 7, 17 f.) und die Erde zu schlagen mit jeglicher Plage, so oft sie wollen (wie einst Moses in Aegypten). Wenn sie ihr Zeugniss vollendet haben, wird das Thier, welches aus dem Abgrunde steigt, gegen sie Krieg führen und sie umbringen. Ihre Leichname werden $3^1/_2$ Tage lang unbegraben liegen auf der Strasse der grossen Stadt, welche *πνευματικῶς* genannt wird Sodom und Aegypten, wo auch ihr Herr gekreuzigt ward. Aber nach $3^1/_2$ Tagen kehrt Lebensgeist von Gott in sie, so dass sie sich auf die Füsse stellen, und in einer Wolke fahren sie gen Himmel. In einem grossen Erdbeben fällt der zehnte Theil der Stadt, 7000 Menschen werden getödtet, die Uebrigen geben Ehre dem Gott des Himmels. Das zweite Wehe ist vorübergegangen, das dritte kommt bald (11, 1—14). Wir haben hier das Schicksal des Tempels und der h. Stadt in der letzten Zeit. Jerusalem und der Vorhof des Tempels sollen auf $3^1/_2$ Jahre den Heiden preisgegeben werden, wogegen der eigentliche Tempel verschont bleibt [2]). Der Apokalyptiker

---

[1]) Auch Düsterdieck will hier den Moses und Elias nur nach Wesen und Amt, nicht nach ihrer individuellen Persönlichkeit auftreten lassen. Allein eine persönliche Wiederkunft Elia's vor dem Tage Jhvh's hatte ja schon das spätere Judenthum erwartet, vgl. Mal. 3, 1 f. 23. 24. Sir. 48, 10 f., wohl auch das B. Daniel, s. m. jüd. Apokalyptik S. 47 f. 237 f. Und das ursprüngliche Christenthum hat nicht bloss den Täufer Johannes als Elias nach Wesen und Amt aufgefasst, sondern auch den leibhaftigen Elias als Vorläufer der herrlichen Wiederkunft des Messias erwartet, vgl. Mt. 17, 11. Mc. 9, 12. Ist die Himmelfahrt des Moses schon um 44 von einem jüdischen Schriftsteller beschrieben worden, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir, wie in der Verklärungsgeschichte Mt. 17, 1 f., so auch hier den Moses und den Elias in ihrer Wiederkunft verbunden finden. Volkmar wollte an die beiden Jacobi als eine Art Moses und Elias denken, Jacobus maior, 44 enthauptet, Jacobus minor [iustus] oder des Herrn Bruder [?], 61 gesteinigt. Krenkel (a. a. O. S. 71 f.) wies das Unstatthafte solcher Deutung nach, wollte aber doch an zwei hervorragende Apostel denken (a. a. O. S. 125 f.).

[2]) Weiss (a. a. O. S. 29 f.) wollte den Tempel zwar nicht mit

Johannes hat eine Eroberung und Zerstörung des Tempels selbst noch ebenso wenig für möglich gehalten, wie jüdische Fanatiker bei der Zerstörung Jerusalems (vgl. Joseph bell. iud. VI, 5, 2). Er kann also von der Christusrede Mt. C. 24, wo die Zerstörung des Tempels so bestimmt vorhergesagt wird (V. 2. 15), noch keine Kunde gehabt haben[1]). Indem der Apokalyptiker nicht bloss an die Erhaltung des Tempels selbst glaubt, sondern auch die schliessliche Bekehrung der Einwohner Jerusalems erwartet, giebt er auch hier seine judenchristliche Richtung kund[2]).

Hengstenberg von der christlichen Kirche, wohl aber von der gläubigen Judengemeinde (vgl. Mt. 24, 16) verstehen will, welche nur vor dem Zorngerichte über Israel bewahrt werde, wie die Gemeinde in der Völkerwelt vor den über sie ergehenden Zorngerichten (7, 2. 3. 9, 4). Allein die uneigentliche Fassung wird ausgeschlossen durch den Rauchaltar, welcher zwischen dem Tempel Gottes und den in ihm Anbetenden genannt wird. Wozu noch die besondere Erwähnung der im Tempel Anbetenden, wenn doch der Tempel Gottes schon die gläubige Judengemeinde bedeuten sollte? Der Vorhof, welcher den Heiden preisgegeben wird, kann ebenso wenig die ungläubige Judengemeinde bedeuten, vgl. meine Bemerkungen in der Z. f. w. Th. 1869. IV, S. 422 f.

[1]) Die Abweichung der beiden Weissagungen von einander sucht Düsterdieck (a. a. O. S. 381 f.) so auszugleichen, dass Johannes nur vom idealen Standpuncte aus auf das bevorstehende Strafgericht über Jerusalem im Zusammenhange mit der vollen Schlussentwicklung hingesehen habe. Dieses „ideale Weissagungsbild“ ist weder Fisch noch Fleisch, weder buchstäblich noch allegorisch. Unzulässig ist es auch, wenn Volkmar (a. a. O. S. 68) die 3½ Jahre, welche durch das Zeugniss des Moses und des Elias ausgefüllt werden, auf 3½ Jahrzehnte deutet, die völlige Einnahme Jerusalems bloss das Ende dieser ganzen Unterdrückungszeit sein lässt. Wir befinden uns hier in der allerletzten Zeit, welche für den Seher selbst noch zukünftig ist, in der letzten halben Jahrwoche. Steigt doch auch das Thier schon aus dem Abgrunde (11, 7).

[2]) Baur sagt (NTliche Theol. S. 213): „So schonend ist in Vergleichung mit den sonstigen Strafen der Apokalypse das Strafgericht über Jerusalem, dass nicht der dritte oder vierte, sondern nur der zehnte Theil der Stadt durch ein Erdbeben zerstört wird, und nur 7000 umkommen. Die Uebrigen aber bekehren sich, wenn auch aus Furcht, doch unter Anerkennung der Gerechtigkeit des göttlichen Gerichts und der Wahrheit des Evangeliums (11, 13), während dagegen in der heidnischen Welt die weit vernichtender wirkenden Strafen immer nur die

Als die siebente Posaune erschallt, wird im Himmel das ewige Weltreich Gottes und seines Christus begrüsst, auch als der Eintritt des göttlichen Zorns über die erzürnten Heiden (11, 18). Der Tempel Gottes im Himmel wird geöffnet, und in ihm erscheint die Bundeslade, das Palladium Israels (11, 15—19). Ein grosses Zeichen erscheint am Himmel, ein Weib, bekleidet mit der Sonne, den Mond unter ihren Füssen, auf dem Haupte eine Krone von 12 Sternen, in Kindeswehen. Am Himmel erscheint aber auch ein grosser feuriger Drachen mit 7 Köpfen und 10 Hörnern, auf den Köpfen 7 Diademe. Dieser Drachen stellt sich vor das kreissende Weib, um ihr Kind sofort zu verschlingen. Sie gebiert einen Sohn, welcher weiden wird alle Heiden mit eisernem Stabe, und ihr Kind wird emporgerafft zu Gott. Das Weib flieht in die Wüste, wo sie einen von Gott bereiteten Ort hat, damit man sie dort ernähre 1260 Tage lang. Da (noch ehe das Weib an diesen Ort gelangt sein kann), entsteht ein Krieg im Himmel. Michael und seine Engel führen Krieg mit dem Drachen und seinen Engeln. Diese unterliegen und finden keinen Platz mehr im Himmel. Der grosse Drachen, die alte Schlange, der da heisst Teufel und Satan, der da verführt den ganzen Erdkreis, wird mit seinen Engeln auf die Erde geworfen. Ein Jubelruf erschallt im Himmel darüber, dass der Ankläger der Brüder bei Gott dahingeworfen ward. Aber wehe dem Lande und dem Meere, weil der Teufel herabstieg mit grossem Grimme, wissend, dass er geringe Zeit hat! Auf die Erde geworfen, verfolgt der Drachen das Weib, welches den Sohn gebar. Dem Weibe werden die zwei Fittiche des grossen Adlers gegeben, damit sie fliehe in die Wüste an ihren Ort, wo sie ernährt wird $3^1/_2$ Zeiten, fern von dem Angesichte der Schlange. Die Schlange wirft aus ihrem Munde Wasser, wie einen Fluss, um das Weib hinwegzuschwemmen; aber die Erde half dem Weibe und verschlang den Fluss. Erzürnt über das Weib, geht der

---

Folge haben, dass die Menschen sich nicht bekehren und nur noch mehr in ihrem gotteslästerlichen Sinne beharren". Jerusalem bleibt ja, auch wenn es zur Zeit geistlich Sodom und Gomorra heisst (11, 8), immer noch die geliebte Stadt (20, 9), ganz abgesehen von dem neuen Jerusalem.

Drachen weg, um Krieg zu führen mit den Uebrigen von ihrem Samen, die da beobachten die Gebote Gottes und haben das Zeugniss Jesu (12, 1—17). Bei dem Weibe weisen sowohl die 12 Sterne als auch die Geburt des Messias ohne weiteres auf das zwölfstämmige Gottesvolk hin. Nur haben wir hier nicht mehr, wie 11, 1—14, das thatsächliche Israel, seinen Tempel und seine heilige Stadt, sondern das wahre zwölfstämmige Israel, die ächte Gemeinde Gottes und des Lammes (vgl. 7, 4 f.). Wie also die Christenheit noch als das wahre Israel erscheint, so hat auch der Messias, welcher alle Heiden weiden wird mit eisernem Stabe (12, 5 vgl. 2, 26. 27), noch einen durchaus antiethnischen Zug. Der Drachen aber stellt mit seinen 10 Hörnern das 10hörnige Thier Dan. 7, 7 f. 20 f. dar, vor welchem er nur die 7 Köpfe mit Diademen voraus hat. Die gekrönten Köpfe bezeichnen die weltherrschende Macht des Heidenthums, welches also dem Messias von vorn herein auflauert. Wenn des Weibes Sohn nun zu Gott und seinem Throne emporgerafft wird, so braucht man sich nicht mit Düsterdieck so weit von der Geschichte Jesu zu entfernen, dass man die Entrückung sofort nach der Geburt des Messiaskindes ansetzt und hier wieder nur eine „ideale Darstellung" findet. Man kann recht gut an den Ausgang des Lebens Jesu denken. Es ist sehr bezeichnend für das Judenchristenthum des Apokalyptikers, dass nur die satanische Macht des Heidenthums dem Messias Israels nachstellt (vgl. 1, 7). Nach dem Heimgange Jesu flieht das Weib in die Wüste, wo ihr ein Ort bereitet ist, von Gott genährt zu werden 1260 Tage lang (12, 6). Die Darstellung ist hier nicht ganz klar, da das Weib schon vor dem Sturze des Drachens aus dem Himmel in die Wüste entflieht, wo sie jenen für die allerletzte Zeit (die letzte halbe Jahrwoche) ihr bereiteten Zufluchtsort hat, und ihr doch erst nach dem Sturze des Drachens Adler-Fittiche gegeben werden, um zu fliegen in die Wüste an jenen Zufluchtsort für $3^1/_2$ Zeiten (12, 14). Man wird annehmen müssen, dass der Apokalyptiker, nachdem er bereits begonnen hatte, die Flucht des Weibes zu beschreiben, hinterher den Sturz des satanischen Drachens aus dem Himmel einfügte. Dann werden wir aber auch hier in die allerletzten Zeiten geführt, und es geht nicht an, mit Baur (theol. Jahrbb.

1852, S. 333 f.) und Volkmar (a. a. O. S. 190) die $3^1/_2$ Zeiten (12, 14), welche mit den 1260 Tagen (12, 6) einerlei sind, auf $3^1/_2$ Jahrzehnte, die Hälfte der 70 Jahre Jeremia's, auszudehnen. Das wahre Israel, aus dessen Schoosse der Messias hervorging, zieht sich nach dem Heimgange desselben nicht sofort, sondern erst zu allerletzt in die Wüste zurück, verfolgt von dem weltherrschenden Heidenthum. Es ist das wahre Israel mit der nähern Beschränkung auf das heilige Land oder die Urgemeinde in Palästina, welche Johannes in der Zurückgezogenheit des Ostjordanlandes vor den satanischen Anfechtungen der letzten halben Jahrwoche geborgen sieht[1]). Dazu stimmt es gut, wenn der Satan schliesslich sich wendet, um nun Krieg zu führen gegen die Uebrigen von dem Samen des Weibes (12, 17). Hofmann, Düsterdieck, Gebhardt (a. a. O. S. 167) verstehen hier die Heidenchristen, welche Volkmar als blosse Beisassen, als Untergebene der Bürger des Himmelreichs gezeichnet findet. Mir scheint es sich weniger um die Judenchristen und die Heidenchristen, als vielmehr um die Mutter- und die Tochtergemeinden des Christenthums zu handeln. Wir werden hier an die ausserpalästinische Christenheit zu denken haben. Die Verfolgung der christlichen Tochtergemeinden ist für die Gegenwart des Apokalyptikers doch erst vorbereitet (vgl. 2, 13. 6, 9 f.), gehört also, trotz allem bereits Geschehenen, immer noch der Zukunft an. Der judenchristliche Apokalyptiker stellt die Christenheit nicht bloss immer noch als das zwölfgestirnte Israel dar, sondern lässt sie auch, wie den Messias selbst, von der satanischen Weltmacht des Heidenthums verfolgt werden, innerhalb und ausserhalb des heiligen Landes. Haben wir aber hier schon das dritte und letzte Wehe? Dasselbe wird sich wohl noch in das Folgende, in die Erscheinung des antichristlichen Thiers hineinziehen.

Das Bisherige ist nur das Vorspiel für die eigentliche Entscheidung, welche mit der Erscheinung des Thiers beginnt. Der Seher steht am Sande des Meeres. Aus dem Meere

---

[1]) Nach Ewald (theol. Jahrbb. 1842, S. 554 f., joh. Schriften II, S. 246 f.) wird hier die Flucht der christlichen Muttergemeinde von Jerusalem nach Pella im J. 66 gezeichnet, vgl. Eusebius K.-G. III, 5, 3.

steigt ein Thier auf mit 10 Hörnern und 7 Köpfen, auf seinen Hörnern 10 Diademe, auf seinen Köpfen Namen von Blasphemie (die Namen der *Σεβαστοί*), ähnlich einem Parder, seine Füsse wie eines Bären, sein Mund wie eines Löwen. Dieses Thier wird also von vorn herein gekennzeichnet als das vierte Thier Dan. 7, 7 f., da es nicht bloss die 10 Hörner desselben an sich trägt, sondern auch die drei vorhergehenden Thiergestalten, eines Löwen, Bären und Parders, zusammenfasst. Von dem Satansdrachen 12, 3 unterscheidet sich dieses Thier nur dadurch, dass es die Diademe nicht auf den 7 Köpfen, sondern auf den 10 Hörnern trägt, doch wohl nur, weil das Thier von dem Drachen ein wenig unterschieden werden musste. Dem Thiere giebt der Drachen seine Macht, seinen Thron und grosse Gewalt. Es ist das römische Imperium [1]). Näheres ergiebt sich daraus, dass eines von den Häuptern des Drachens war wie geschlachtet zum Tode, aber die Todeswunde ward geheilt (13, 3. 12. 14). Die Todeswunde deuten auch Düsterdieck und Weiss (a. a. O. S. 36 f.) auf den Fall Nero's; aber die Heilung der Todeswunde wollen sie nicht mit der neueren Kritik auf eine persönliche Wiederbelebung Nero's, sondern auf die Wiederaufrichtung des römischen Imperium durch Vespasianus beziehen. Wie wenn das Zweite nicht dem Ersten entsprechen müsste, und wie wenn das Imperium von dem Imperator, seinem persönlichen Träger, so ohne weiteres abgelöst werden könnte! Dem Thiere folgt bewundernd die ganze Welt, welche den Drachen und das Thier anbetet.

---

[1]) Düsterdieck will auch die 10 Diademe von römischen Imperatoren berechnen: 1) Augustus, 2) Tiberius, 3) Caligula, 4) Claudius, 5) Nero, 6) Galba, 7) Otho, 8) Vitellius, 9) Vespasianus, 10) Titus. Die 10 gekrönten Hörner aber bringt er mit den 7 gekrönten Köpfen so zusammen, dass die 7 Köpfe je ein gekröntes Horn mit vollem Imperium haben, aber zwischen den 5. und den 6. Kopf (Nero und Vespasianus) drei kopflose Hörner kommen, nämlich Galba, Otho, Vitellius. Immer noch besser, als die Hofmann'sche Deutung bei Füller a. a. O. S. 381. welche die 7 Häupter des Thiers bezieht auf 7 Reiche: 1) Assyrien mit Sanherib, 2) Babylonien mit Nebukadnezar, 3) Medopersien mit Cyrus, 4) Makedonien mit Alexander, 5) Syrien mit Antiochos Epiphanes, 6) Rom mit Cäsar, 7) römisch-germanisches Reich mit Karl d. Gr. Das Haupt mit der geheilten Todeswunde soll dann das wiederaufgelebte Reich des Antiochus sein.

Diesem wird gegeben ein Mund, welcher Grosses und Blasphemie redet (vgl. Dan. 7, 8. 20. 25). Auch wird ihm Macht gegeben zu wirken 42 Monate lang — wieder die letzte halbe Jahrwoche. So öffnet das Thier seinen Mund, um zu lästern den Namen und das Zelt Gottes (den Tempel Gottes im Himmel, vgl. 3, 12. 7, 15. 11, 19. 14, 15. 17, 16. 17, auch 21, 3) und die im Himmel Zeltenden. Es wird ihm gegeben, Krieg zu führen mit den Heiligen und sie zu besiegen (13, 7). Die Heiligen sind wohl die Christen (vgl. 12, 17), aber immer noch so, dass sie eins bleiben mit den Heiligen desselben Gottesvolkes, gegen welche schon Dan. 7, 21 das gottfeindliche Thier Krieg führen liess. Die Christen erscheinen auch hier noch als das wahre Israel. Das Thier erhält also Macht über alle Völker und wird angebetet von allen Erdenbewohnern, deren Name nicht aufgeschrieben ist in dem Lebensbuche des geschlachteten Lammes von Gründung der Welt an. Aber unser Apokalyptiker ist der Vergeltung gegen dieses weltherrschende Heidenthum gewiss (12, 18—13, 10). Ein anderes Thier steigt aus der Erde mit zwei Hörnern ähnlich einem Lamme und redet wie ein Drachen. Dieses Thier macht, dass alle Erdenbewohner das erste Thier mit der geheilten Todeswunde anbeten, vollbringt grosse Wunder und bewegt die Erdenbewohner, ein redendes Ebenbild des Thiers, welches den Schwertschlag hat und lebt, anzubeten, sich zu zeichnen mit dem Gepräge des Thiers auf der rechten Hand oder auf den Stirnen, so dass niemand kaufen oder verkaufen darf, welcher nicht das Gepräge trägt, den Namen des Thiers oder die Zahl seines Namens. Die Zahl, welche noch 15, 3 (vgl. 14, 11) genannt wird, ist die Zahl eines Menschen χξς', 666 (13, 11—18). Man hat sie glücklich gedeutet durch נרון קסר, נ = 50, ר = 200, ו = 6, ן = 50, ק = 100, ס = 60, ר = 200, zusammen 666 [1]). Un-

[1]) So Ferd. Benary in B. Bauer's Zeitschrift für specul. Theol. I, 2, Berlin 1836, S. 205 f. Dann nahm die Ehre dieser Entdeckung für sich in Anspruch Ferd. Hitzig, Ostern und Pfingsten, Heidelberg 1837, S. 3, wogegen sich Benary vertheidigte in der Hall. Allg. Lit.-Ztg. 1837, August, indem er auch die var. lectio 616 geltend machte. Als Entdecker meldete sich auch E. Reuss in dem Intelligenzblatt der Hall. Allg. Lit.-Ztg. 1837, September. Uebrigens hatte dieselbe Ent-

umwunden wird hier erklärt, dass das Thier mit der geheilten Todeswunde Kaiser Nero als Träger des römischen Imperium ist, welcher zwar getödtet, aber (durch ein satanisches Wunder) wiederbelebt, als das Gegenbild des wahren Messias auftritt. Das Thier, welchem nicht bloss sein Ebenbild, sondern auch der Name oder seine Namenszahl hinzugefügt wird (13, 14 f. 14, 11. 15, 2), kann nur ein bestimmter Imperator sein. Der Apokalyptiker hat also den Nero redivivus im eigentlichen Sinne erwartet. Das zweite Thier, welches die Erdenbewohner zur Anbetung des ersten bewegt, wird Offbg. 16, 13. 19, 20. 20, 10 ὁ ψευδοπροφήτης genannt. Bisher meinte man hier eine Art von Cultusminister des heidnischen Imperium, einen Vertreter der intellectuellen Seite neben dem Vertreter der politischen, zu haben. Erst Volkmar (a. a. O. S. 197 f.) wollte hier den Paulus erkennen, welcher Röm. 13, 1 f. gelehrt hat, dass jede Seele sich der Gewalt des Kaisers (Nero) unterwerfen, die bestehende Kaisergewalt selbst an einem Nero als Gottes Dienerin anerkennen soll[1]).

---

deckung schon C. F. A. Fritzsche vorgetragen in den Annalen der gesammten theol. Literatur und der christl. Kirche I, 3, Coburg und Leipzig 1831, S. 42 f. Wer diese Entdeckung auch gemacht haben möge, glänzend bestätigt wird sie durch die varians lectio 616 bei Irenäus adv. haer. V, 30, 1 (d. h. נרו קסר). Diese abweichende LA. erklärt sich nicht bei der alten, schon dem Irenäus bekannten Deutung *Λατεῖνος* (= 666), wo *Λατῖνος* 661 ergeben würde, übrigens auch nicht der Zahl eines Menschen ist. *Καῖσαρ* geben auch die syrischen Recognitionen des Clemens I, 6 wieder durch קסר. Weiteres s. bei Renan l'Antechrist p. 415 sq. Man wird hier den Vorgang der Himmelfahrt des Moses erkennen dürfen (s. o. S. 423, 2). Unter den vielen abgeschmackten Deutungen sei nur die von Hofmann hier noch genannt, welche Füller (a. a. O. S. 386 f.) vorträgt: Es sei nicht der Amts-, sondern der Personname des Antichrist. Der Zahlenwerth des Namens *Ἰησοῦς* berechnet sich genau auf 888. Also wird 666 der Personname des Antichrist sein!

[1]) Vgl. dagegen Krenkel (a. a. O S. 179 f.), welcher sich nur selbst zu der Deutung auf den Landsmann Josephus, dessen Abfall zu den Römern grossen Eindruck gemacht habe, verirrt Allerdings könnte das erste Thier als der persönliche Imperator Nero auch für die persönliche Fassung des zweiten Thiers sprechen. Aber den Pseudopropheten, welcher die Erdenbewohner zur Anbetung des ersten Thiers verführt, geradezu auf Paulus zu deuten, erscheint mir allzu kühn.

3. Nachdem nun die antichristliche Macht sich entfaltet, und die letzte halbe Jahrwoche hindurch sich behauptet hat, erfolgt die Erscheinung des Messias, und tritt die Wendung zum Heile ein. Johannes sieht das Lamm stehen auf dem Berge Sion, mit ihm die 144000, welche des Lamms und des Vaters Namen haben auf den Stirnen, offenbar dieselben, deren Besiegelung 7, 4 f. gemeldet ward [1]). Im Gegensatz gegen die heidnische Menschheit, welche das Gepräge des Thiers auf den Stirnen trägt, erblicken wir hier die Christenheit mit den Namen Gottes und Christi auf den Stirnen. Im Gegensatz gegen die Heiden, deren Hauptlaster die Hurerei bleibt (9, 21), steht die Erstlingschaft Gottes und des Lammes mit jungfräulicher Reinheit da (14, 1—5). Da sieht Johannes *ἄλλον ἄγγελον* fliegen im Zenith mit dem ewigen Evangelium der frohen Botschaft für alle Erdenbewohner, welche nun aufgefordert werden, Gott, dessen Gerichtsstunde gekommen ist, zu fürchten und anzubeten (14, 6. 7). Ein *ἄλλος δεύτερος ἄγγελος* verkündigt den Fall der grossen Stadt Babylon, d. h. Rom [2]).

Es wird genügen, bei einer Verkörperung des falschen Prophetenthums stehen zu bleiben und als geschichtliche Grundlage die in Rom beliebten Astrologen und Mathematiker zu fassen, vgl. Krenkel a. a. O. S. 80 f. und die gründliche Abhandlung von Hildebrandt, das Römische Antichristenthum zur Zeit der Offenbarung Johannis und des 5. Sibyllin. Buches, Z. f. w. Th. 1874. I, S. 57 f., welcher freilich den Pseudopropheten auf Vespasianus als 7ten Kaiser (17, 10 *ὁ ἄλλος*) deutet, die zwei Hörner auf seine beiden Söhne Titus und Domitianus, worin ich ihm nicht folgen kann.

[1]) Ich kann mich nur wundern, wie Bleek, Neander, Düsterdieck, Volkmar die Verschiedenheit behaupten mochten. Diese 144000 haben den Namen Christi und Gottes auf den Stirnen (14, 1, vgl. 22, 4). Dürfen wir da nicht die *σφραγὶς θεοῦ ζῶντος* 7, 2 wiederfinden? Unsre 144000 sind die Erkauften von der Menschheit, die Erstlingschaft für Gott und das Lamm (14, 3. 4). Aehnliches lesen wir 7, 9 f. Und wenn wir dort schon keinen Grund hatten, die 144000 Besiegelten 7, 4 f. und die unzählbare Menge 7, 9 f. zu unterscheiden, so haben wir hier vollends nicht das mindeste Recht, diese 144000 von jenen zu trennen.

[2]) Offbg. 14, 8 *ἔπεσεν, ἔπεσεν Βαβυλὼν ἡ μεγάλη*, vgl. 16, 19. 17, 5 *Βαβυλὼν ἡ μεγάλη*. 18, 2 (wie 14, 8). 18, 10 *ἡ πόλις ἡ μεγάλη, Βαβυλὼν ἡ πόλις ἡ ἰσχυρά*. 18, 21 *Βαβυλὼν ἡ μεγάλη πόλις*. Babylon ist ohne Zweifel nur der Name der heidnischen Welthauptstadt, damals Rom.

Ein ἄλλος ἄγγελος τρίτος kündigt den Anbetern des Thiers und den Trägern seines Gepräges die ewige Strafe an. Dagegen werden durch eine himmlische Stimme von nun an selig gepriesen die in dem Herrn entschlafenen Todten (14, 6—13). Die „drei andern Engel" wollen Düsterdieck und Volkmar auf die in früheren Scenen erschienenen Engel zurückbeziehen. Sie muthen uns also zu, bis zu dem siebenten Posaunenengel 11, 15 oder wenigstens bis zu Michael und seinen Engeln 12, 7 zurückzugehen, was zu viel verlangt ist. Weist doch auch Offbg. 7, 2 ἄλλον ἄγγελον nur auf 7, 1, Offbg. 8, 3 ἄλλος ἄγγελος nur auf 8, 2, Offbg. 10, 1 ἄλλον ἄγγελον nur auf 9, 13. 14, Offbg. 18, 1 ἄλλον ἄγγελον nur auf 17, 1. 7. 15 zurück. So werden die genau gezählten drei „andern Engel" hier auf den eben (14, 1) als Lamm aufgetretenen Messias zurückweisen, welcher als der erste Engel angesehen wird. Diese Auffassung wird bestätigt durch das Folgende. Zunächst (14, 14) sieht Johannes auf einer weissen Wolke sitzen wie eines Menschen Sohn (vgl. 1, 3. Dan. 7, 13), eine goldene Krone auf dem Haupte, eine scharfe Sichel in der Hand. Das ist der Messias in königlicher Herrlichkeit mit der Erntesichel des Gerichts. Dann tritt wieder ein ἄλλος ἄγγελος (14, 15) aus dem Heiligthum und ruft dem auf der Wolke Sitzenden zu, seine Sichel zur Ernte auszusenden. Dieser wirft seine Sichel auf die Erde, deren Ernte nun ausgeführt wird. Noch ein ἄλλος ἄγγελος (14, 17) tritt aus dem himmlischen Tempel, gleichfalls mit scharfer Sichel. Diesen fordert wieder ein ἄλλος ἄγγελος (14, 18), welcher aus dem Altar hervortritt, auf, seine Sichel auszusenden, um den Weinstock der Erde abzuernten, was denn auch geschieht. Der zuvor genannte Engel wirft seine Sichel auf die Erde, erntet ab den Weinstock der Erde καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν ληνὸν τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τὸν μέγαν, καὶ ἐπατήθη ἡ ληνὸς ἔξωθεν τῆς πόλεως, καὶ ἐξῆλθεν αἷμα ἐκ τῆς ληνοῦ ἄχρι τῶν χαλινῶν τῶν ἵππων ἀπὸ σταδίων χιλίων ἑξακοσίων (14, 14—20). Ausserhalb wel-

---

Der Ezra-Prophet (4 Ezr. 3, 1 f.) hielt noch das wirkliche Babylon fest, aber schon in der allgemeinen Bedeutung der heidnischen Welthauptstadt, welche unser Apokalyptiker von dem eigentlichen Rom abgelöst und auf Rom übertragen hat.

cher Stadt findet das Blutbad statt? Jerusalem, antworten unsre Exegeten. Aber Jerusalem wird ja noch sehr geschont (11, 13), und nirgends sonst wird ein Blutbad bei Jerusalem erwähnt. Eben erst ist der Fall der grossen Stadt Babylon (Rom) verkündigt worden (14, 8), und hernach (16, 19) ist wieder von dem Falle der grossen Stadt Babylon die Rede. Nur an Rom hat man zu denken bei diesem Strafgerichte über die heidnische Welt. Der Messias aber, welcher hier einmal als Lamm, dann wie ein Menschensohn erscheint, hat beidemal hinter sich je drei „andre Engel", zusammen sechs, so dass wir eine heilige Siebenzahl erhalten. Wir werden erinnert an jenen Mann, welchen Ezechiel (9, 2) inmitten von 6 Männern sah, auch an die 6 Engel, welche im Hirten des Hermas (Sim. 9, 6. 12) den Messias umgeben.

So wird die herrliche Wiederkunft des Messias zum Strafgerichte eröffnet. Sieben Engel treten auf mit den 7 letzten Plagen, in welchen der Zorn Gottes vollendet wird. Die Sieger aus dem Kampfe mit dem Thiere singen das Lied des Moses und des Lammes, indem sie Gott als den „König der Heiden" preisen (15, 1—4). Hierauf wird der Tempel der Bundeslade im Himmel eröffnet. Die 7 Plageengel treten hervor und erhalten 7 goldene Schalen voll vom Zorn Gottes (15, 5—8). Die 7 Engel giessen also die Zornschalen aus. Bei der dritten Zornschale preist der Engel der Gewässer die Gerechtigkeit Gottes; „denn Blut von Heiligen und Gerechten vergossen sie, und Blut gabst du ihnen zu trinken, sie sind es werth" (16, 6). Die fünfte Schale wird auf den Thron des Thieres ausgegossen, so dass sein Königreich verfinstert wird (16, 10). Die sechste Schale wird ausgegossen auf den Euphrat, sein Wasser wird ausgetrocknet, damit der Weg der Könige von Sonnenaufgang her bereitet werde. Aus dem Munde des Drachens, aus dem Munde des Thiers und aus dem Munde des falschen Propheten fahren drei unsaubere Geister wie Frösche und gehen aus auf die Könige, sie zu versammeln zum Kriege jenes grossen Tags des allmächtigen Gottes an den Ort, welcher hebräisch genannt wird Ἀρμαγεδών (16, 12—16). Wer den wiederkehrenden Nero in der Apokalypse nicht verkennt, wird in den Königen des Ostens Nero's parthische Bundesgenossen erkennen, wogegen D ü s t e r-

dieck es vorzieht, an die 10 Könige 17, 12 f., welche dem Thiere ihre Macht geben, zu denken. Dass sich alle Könige der Erde zum Kriege gegen Gott und sein Volk versammeln, ist ganz in der Anschauungsweise der jüdischen Apokalyptik [1]. Bei der siebenten Zornschale geht eine laute Stimme aus dem Tempel von dem Throne her: *Γέγονεν*. Unter Blitz, Donner und Erdbeben theilt sich die grosse Stådt in drei Theile, und die Städte der Heiden fallen. Das grosse Babylon erhält den Becher des göttlichen Zorns (16, 17—21). Einer von den 7 Engeln mit den Zornschalen zeigt dem Seher das Gericht über die grosse Hure, die da sitzt auf vielen Gewässern (wie das alte Babylon Jer. 51, 13), mit welcher die Könige der Erde hurten, und aus dem Weine ihrer Hurerei berauschten sich die Erdenbewohner. In einer Wüste, wohin Johannes gebracht wird, sieht er ein Weib sitzen auf einem scharlachrothen Thiere voll von Blasphemie-Namen (der *Σεβαστοί*), mit 7 Köpfen und 10 Hörnern. Es ist die grosse Babylon, die Mutter der Huren und der Gräuel der Erde. Dass das Weib trunken ist vom Blute der Heiligen und vom Blute der Zeugen Jesu (17, 6), weist auf die neronische Verfolgung der römischen Christen (64) zurück. Der Engel erklärt 17, 8—14 das Geheimniss des Weibes und des Thiers, welches sie trug: [8] *τὸ θηρίον ὃ εἶδες ἦν καὶ οὐκ ἔστιν καὶ μέλλει ἀναβαίνειν ἐκ τῆς ἀβύσσου καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγειν. καὶ θαυμάσονται οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, ὧν οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα ἐπὶ τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, βλεπόντων τὸ θηρίον ὅτι ἦν καὶ οὐκ ἔστιν καὶ παρέσται.* [9] *ὧδε ὁ νοῦς ὁ ἔχων σοφίαν· αἱ ἑπτὰ κεφαλαὶ ἑπτὰ ὄρη εἰσίν, ὅπου ἡ γυνὴ κάθηται ἐπ' αὐτῶν,* [10] *καὶ*

---

[1]) Vgl. meine Anmerkung zu 4 Ezr. 13, 34 in dem Messias Iudaeorum p. 100. Das räthselhafte *Ἁρμαγεδών* führt auch Düsterdieck auf הַר מְגִדּוֹ zurück, also auf den Ort Megiddo, wo die kananitischen Könige von den Israeliten geschlagen wurden (Richt. 5, 19), und wo König Josia von den Aegyptiern besiegt ward (2 Kön. 23, 29 f. 2 Chron 35, 22, vgl. Sach. 12, 11). Allein da finden wir nur die Wasser Mageddo's (LXX *ἐπὶ ὕδατος Μαγεδδώ*) oder das Thal Megiddo's (LXX *ἐν πεδίῳ Μεγιδδώ*, Alex. *Μαγεδών*). Hr. D. Hitzig hat mir die treffende Bemerkung mitgetheilt, dass עִר מְגִדּוֹ, Stadt Megiddo, zu Grunde liegen wird, vgl. *Ἀρμόσατα* für *Σαμόσατα* Polyb. VIII, 25. Tacit. Ann. XV, 10. Man lese *Ἀρμαγεδών*.

βασιλεῖς ἑπτά εἰσιν· οἱ πέντε ἔπεσαν, ὁ εἷς ἔστιν, ὁ ἄλλος οὔπω ἦλθεν, καὶ ὅταν ἔλθῃ ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μεῖναι. [11] *καὶ τὸ θηρίον ὃ ἦν καὶ οὐκ ἔστιν, καὶ αὐτός ὄγδοός ἐστιν, καὶ ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει.* [12] *καὶ τὰ δέκα κέρατα ἃ εἶδες δέκα βασιλεῖς εἰσίν, οἵτινες βασιλείαν οὔπω ἔλαβον, ἀλλὰ ἐξουσίαν ὡς βασιλεῖς μίαν ὥραν λαμβάνουσιν μετὰ τοῦ θηρίου.* [13] *οὗτοι μίαν γνώμην ἔχουσιν καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐξουσίαν αὐτῶν τῷ θηρίῳ διδόασιν.* [14] *οὗτοι μετὰ τοῦ ἀρνίου πολεμήσουσιν, καὶ τὸ ἀρνίον νικήσει αὐτούς, ὅτι κύριος κυρίων ἐστὶν καὶ βασιλεὺς βασιλέων, καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί.* Da lässt sich der persönliche Nero redivivus gar nicht verkennen. Bei dem römischen Imperium tritt eben dieser bestimmte Imperator als der Hauptträger hervor. Man hat hier ein Thier, welches war und nicht ist und sein wird, und eben dieses Thier wird 17, 11 ausdrücklich als einer von den 7 Königen bzeichnet, welcher noch als achter erscheinen wird. Einer von den 5 gefallenen Königen wird also nach den 7 Königen noch einmal auftreten. Die 5 gefallenen Könige berechnen auch Düsterdieck und Weiss (a. a. O. S. 45 f.) so: Augustus, Tiberius, Cajus, Claudius, Nero [1]). Aber damit nur eine persönliche Wiederkunft Nero's vermieden werde, soll der sechste Kaiser Vespasianus sein, durch welchen die Todeswunde des römischen Imperium wieder geheilt ward, der siebente, welcher auf kurze Zeit kommen wird, Titus, der achte, in welchem der Apokalyptiker bereits den Nero redivivus voraussah, Domitianus. Aber Domitianus war ja nicht *ἐκ τῶν ἑπτά* [2]). Der sechste gegenwärtige Kaiser wird also

---

[1]) Die 5 gefallenen Könige kommen nicht heraus bei Renan's Rechnung (l'Antechrist p. 407. 432 sq.): Jul. Cäsar, Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero, Galba.

[2]) Düsterdieck und Weiss finden hier nur die Herkunft von den 7 ausgesagt. Aber von allen 7 Kaisern stammte Domitianus doch nicht ab, sondern nur von Vespasianus, und wenn dieser der 6. König sein sollte, so müsste es heissen: *καὶ ἐκ τοῦ ἕκτου ἐστίν.* Das *ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν* kann nichts andres heissen, als dass das Thier, welches ist und nicht ist, einer von den 7 Königen ist, vgl. Offbg. 17, 1. 21, 9 *εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων.* Apg. 21, 8 *Φιλίππου εὐαγγελιστοῦ ὄντος ἐκ τῶν ἑπτά.* Zu dem Thiere, „welches ist und nicht ist und dasein wird", stimmt nur ein und derselbe Herrscher, welcher als einer von den

Galba sein[1]), der siebente, welcher nur kurze Zeit bleibt, Otho oder Vitellius[2]). Die 10 Hörner aber, welche noch nicht Könige sind, aber mit dem Thiere Macht wie Könige eine Stunde lang erhalten werden, sind offenbar nicht, wie Düsterdieck sie deutet, die obigen 7 Kaiser (von Augustus bis Domitianus) mit Einschluss von Galba, Otho, Vitellius (s. o. S. 434, 1), sondern von den Imperatoren gänzlich verschieden. Die aus Daniel entlehnten 10 Hörner werden vielmehr mit Ewald, Baur, Volkmar u. A. auf die Provinzen des römischen Reichs und ihre Statthalter zu deuten sein, welche sich bei der Wiederkunft Nero's erheben sollen[3]). Dazu stimmt auch die weitere Erklärung 17, 15—18, dass sie einmüthig dem Thiere das Reich geben, die Hure, die grosse Stadt, die da hat das Königreich über die Könige der Erde, Babylon-Rom verwüsten und verbrennen werden. Ein „anderer Engel", welcher vom Himmel herabsteigt, verkündet sofort den Fall Babylon-Roms (18, 1—3). Eine andere Stimme ruft vom

---

7 Königen der Vergangenheit, als der 8te König der Zukunft angehört. Wer mochte denn auch nur zu Anfang des J..70 in dem 18jährigen Domitianus, welcher erst nach Titus den Thron besteigen konnte, schon den Nero redivivus vorherverkündigen? Als das römische Imperium durch Vespasianus und dessen tüchtigen Sohn Titus wieder zu festem Bestande gekommen war, wäre es geradezu eine tolle Erwartung gewesen, dass der junge Domitianus das Reich des kriegserfahrenen Vaters und des nicht minder kriegstüchtigen Bruders stürzen werde.

[1]) Nach Hildebrandt (Z. f. w. Th. 1874. I, S. 75 f.) würde der Apokalyptiker weder Galba noch Otho mitgezählt, vielmehr den Vitellius (ermordet am 24. December 69) als den 6ten Kaiser dargestellt haben.

[2]) Hildebrandt (a. a. O. S. 77 f) hält diesen Kaiser für Vespasianus, welcher immerhin in Frage kommen kann. Dagegen kann es wenigstens nicht ernstlich in Frage kommen, wenn Hofmann (bei Füller a. a. O. S. 515) unter dem 7ten Kaiser Karl d. Gr. und das römisch-germanische Reich versteht! Zu gelungen ist es, wenn das von dem Siebenten ausgesagte ὅταν ἔλθῃ ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μεῖναι so gedeutet wird: „Und wenn er gekommen, muss er eine Weile bleiben", d. h. „er ist keine rasch verschwindende Gestalt, die nur kommt und geht"!

[3]) Füller a. a. O. S. 523: „Es sind 10 Könige, welche aber die Königswürde nicht empfangen haben; also wohl Herrscher aus dem Volk hervorgegangen [à la Napoleon] und vom Volk an die Spitze gestellt. Regenten, welche im Namen und aus Vollmacht des Volkes [kraft der Volkssouveränität] herrschen".

Himmel dem Volke Gottes zu, auszuziehen aus Babylon (18, 4—8). Trauern werden über Babylon-Rom die Könige der Erde und die mit ihr (Babylon) gehurt und wild gelebt haben u. s. w. Der Seher selbst, welcher schon 18, 14 dazwischen gesprochen hat, fordert den Himmel und die Heiligen und die (keineswegs schon gestorbenen) Apostel und Propheten zum Jubel auf. Verschwinden soll die grosse Stadt Babylon, in welcher das Blut von Propheten und Heiligen und allen auf der Erde Geschlachteten gefunden ward (18, 21—24). Im Himmel verkündigen Halleluja-Rufe das Reich des allmächtigen Gottes und die Hochzeit des Lammes, dessen Weib sich bereitet hat (19, 1—8). Jemand, welcher nicht näher angegeben wird, gewiss ein Engel, versichert dem Johannes die Zuverlässigkeit dieser Worte und wehrt die Anbetung des Sehers ab (19, 9. 10).

Nach allen diesen Vorgängen erfolgt die wirkliche Herabkunft des Messias in seiner Herrlichkeit. Der Himmel thut sich auf, und siehe, ein weisses Ross, auf welchem Jemand reitet, dessen Auge Feuerflamme, auf dessen Haupt viele Diademe. Unter mehreren geschriebenen Namen hat er einen, welchen niemand kennt, als er selbst (vgl. 2, 17), bekleidet mit einem in Blut gettauchten Gewande, und sein Name heisst ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Das ist schon mehr, als wie Volkmar übersetzt und erklärt, „Gottes (Richter-)Spruch", freilich auch noch nicht geradezu die alexandrinische Logoslehre, wohl aber ihr Wiederklang [1]). Ein Engel, welcher in der Sonne steht,

---

[1]) Der Logos Gottes drückt keineswegs schon das uranfängliche, vorweltliche Wesen des Gottessohns aus, wie Joh. 1, 1 f. Christus gehört hier ja auch immer noch zu der Schöpfung Gottes, wenn auch als ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ (Offbg. 3, 14), und wir haben gesehen, wie er C. 14 als der Oberste von 6 „andern Engeln" erscheint. Gleichwohl wird er 1, 17. 2, 8. 22, 13 auch schon das Α und das Ω, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende genannt, wie Gott selbst 1, 8. 21, 6. Zeller (theol. Jahrbb. 1842, S. 711 f.) und Baur (NTliche Theologie S. 215 f.) haben in dem apokalyptischen λόγος τοῦ θεοῦ nichts weiter als den Jhvh-Namen finden wollen, indem sie sich auf eine talmudische Ueberlieferung beriefen, dass dreierlei mit dem Gottesnamen benannt wird: die Gerechten (Jes. 43, 7), der Messias (Jer. 23, 6) und Jerusalem (Ezech. 48, 35, wo man las יהוה שָׁמָּה). Es sollte also hier nur der Jhvh-Name, nicht eine Jhvh-Natur von Christo ausgesagt sein. Ich habe selbst (Z. f. w. Th. 1859, S. 323 f.) darauf hingewiesen,

ruft auch die Vögel, welche im Zenith fliegen, zusammen zu dem grossen Mahle Gottes, damit sie essen das Fleisch von Königen, Gewaltigen, Rossen und Reitern, Freien und Knechten, Geringen und Grossen. Das Thier und die Könige der Erde mit ihren Heerschaaren versammeln sich zum Kriege gegen den herrlichen Reiter und sein Heer. Aber das Thier und der Pseudoprophet werden lebendig in den Feuersee geworfen, die Uebrigen werden getödtet durch das Schwert, welches aus dem Munde des Reiters ausgeht, und alle Vögel sättigen sich von ihrem Fleische (19, 17—21). Ein Engel steigt vom Himmel herab, bindet den Drachen, den Teufel und Satan, auf 1000 Jahre und wirft ihn in den Abgrund, damit er so lange die Heiden nicht mehr verführe (20, 1—4). Das irdische Messiasreich wird also nicht mehr, wie in dem Ezra-Propheten (4 Ezr. 7, 28), auf 400 Jahre (vgl. Ps. 90, 15), sondern (gut parsisch) auf 1000 Jahre berechnet. Das 1000jährige Reich beginnt mit einem Gerichte über die noch lebende Menschheit. Throne werden gesetzt für die Richter, zu welchen man die 24 Aeltesten zu rechnen pflegt, am Ende noch besser: für den Messias und die 6 „andern“ hohen Engel. Es erscheinen auch die Seelen der christlichen Märtyrer, und welche nicht anbeteten das Thier und nicht nahmen das Gepräge auf Stirn und Hand. Sie leben und herrschen mit Christo 1000 Jahre lang. Die übrigen Todten leben noch nicht vor Ablauf der 1000 Jahre. Das ist die erste Auferstehung. Ueber die, welche an derselben Theil haben, hat der zweite (ewige) Tod keine Gewalt mehr, sondern sie werden Priester Gottes und Christi sein und mit ihm herrschen 1000 Jahre lang (20, 4—6).

4. Nach Ablauf der 1000 Jahre wird der Satan gelöst

---

dass Philo de mutat. nom. §. 3 (Opp I, 580 *μήτ' οὖν διαπόρει, εἰ τὸ τῶν ὄντων πρεσβύτερον ἄρρητον, ὁπότε ὁ λόγος αὐτοῦ κυρίῳ ὀνόματι οὐ ῥητὸς ἡμῖν*) den Namen Gottes als seinen *λόγος* bezeichnet, und an unsrer Stelle musste so gesagt werden, weil vorhergeht *καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ*. Der Messias bei seiner herrlichen Wiederkunft muss wohl als eine Art Vicegott erscheinen. Immer aber ist der *λόγος τοῦ θεοῦ* als Name des Messias in judenchristlichen Kreisen so auffallend, dass man hier wohl eine Anregung des Hebräerbriefs (4, 12. 13), hinter welchem Johannes nicht ganz zurückbleiben wollte, annehmen darf.

werden und ausgehen, um zu verführen die Heiden in den vier Ecken der Erde, den Gog und Magog (vgl. Ezech. C. 38, 39), sie zum Kriege zu versammeln, ihre Zahl wie der Sand des Meeres. Sie steigen auf die Fläche der Erde, umringen das Lager der Heiligen und die geliebte Stadt. Aber Feuer fällt vom Himmel und verzehrt sie. Der Teufel, welcher sie verführt, wird in den See von Feuer und Schwefel geworfen, wo das Thier und der Pseudoprophet sind, um Tag und Nacht gequält zu werden in alle Ewigkeit (20, 7—10). Da erscheint Gott selbst. Auf einem weissen Throne sitzt jemand, vor dessen Angesicht Erde und Himmel fliehen. Die Todten stehen vor dem Throne. Bücher werden geöffnet, unter ihnen das des Lebens, und die Todten werden gerichtet aus dem in den Büchern Geschriebenen, nach ihren Werken. Der Tod und der Hades werden geworfen in den Feuersee, den zweiten Tod, wohin jeder kommt, welcher nicht geschrieben ist in dem Buche des Lebens (20, 11—15). Da sieht Johannes einen neuen Himmel und eine neue Erde. Die heilige Stadt, das neue Jerusalem, steigt herab vom Himmel, geschmückt wie eine Braut für ihren Mann. Eine Stimme verkündigt vom Himmel, dass Gott nun zelten wird mit den Menschen, welche sein Volk sein werden, und dass weder Tod noch Leid und Mühe mehr sein wird. Der Thronende selbst sagt: „Siehe, ich mache alles neu“ und heisst den Johannes schreiben, dass diese Worte zuverlässig und wahrhaftig sind. Derselbe erklärt sich dem Johannes weiter für das *A* und *Ω*, den Anfang und das Ende (21, 6 vgl. 1, 8); der Siegende wird erben, die Feigen, Ungläubigen u. s. w. dagegen werden in den brennenden Feuer- und Schwefelsee kommen (21, 1—18). Ein neuer Himmel und eine neue Erde, eine vollkommene Neuschöpfung gehörte nach Jes. 65, 17. 66, 22 zu dem Erwartungskreise der jüdischen Apokalyptik (Henoch 72, 1. 91, 15. 16. 4 Ezr. 7, 31 f. 8, 53. 54). Zu dieser Neuschöpfung gehört auch das neue Jerusalem, welches einer von den 7 Engeln mit den Zornschalen dem Johannes zeigt als die Braut des Lammes, die heilige Stadt Jerusalem, wie sie vom Himmel herabsteigt mit der Herrlichkeit Gottes. Auf den 12 Thorhäusern sind 12 Engel und die Namen der 12 Stämme Israels. Die Stadtmauer hat 12 Grundsteine, auf welchen die Namen der 12

Apostel des Lammes. Ein Tempel ist nicht in der Stadt; denn Gott der Herr ist ihr Tempel und das Lamm. Durch das Licht dieser Stadt, welches keine Nacht mehr kennt, werden Heiden wandeln, und die Könige der Erde bringen ihre Herrlichkeit zu ihr. Und nicht mehr wird in die Stadt eingehen etwas Profanes und wer Gräuel und Lüge thut, sondern nur die Geschriebenen im Lebensbuche des Lammes (21, 9—27). Der Engel zeigt ferner einen krystallhellen Fluss von Lebenswasser, welcher ausgeht von dem Throne Gottes und des Lammes. Dieser Thron wird in der Stadt sein, und seine Knechte werden ihm dienen, sein Angesicht schauen, seinen Namen auf ihren Stirnen tragen (22, 1—5).

Diese Worte werden dem Johannes schliesslich als zuversichtlich versichert, 22, [6] *καὶ εἶπέν μοι Οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί, καὶ κύριος ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ τῶν προφητῶν ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει.* [7] *καὶ ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ, μακάριος ὁ τηρῶν τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου.* Für den Redenden halten de Wette, Bleek, Düsterdieck, Volkmar den Engel von 21, 9. Jedenfalls wird im Namen Christi geredet. Johannes fällt um anzubeten nieder vor die Füsse des Engels, welcher ihm dieses zeigte. Dieser wehrt wieder (wie 19, 10) die Anbetung ab, nur nicht mehr, wie dort, mit Unterscheidung von Jesu selbst, 22, 9 *καὶ λέγει μοι Ὅρα μή· σύνδουλός σου εἰμὶ καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν προφητῶν τῶν τηρούντων τοὺς λόγους τοῦ βιβλίου τούτου· τῷ θεῷ προσκύνησον.* Eben dieser Engel heisst den Johannes weiter die Worte dieses Buchs nicht versiegeln, weil die Zeit nahe ist (22, 10. 11). Er spricht geradezu als Jesus 22, [12] *Ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ, καὶ ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ, ἀποδοῦναι ἑκάστῳ, ὡς τὸ ἔργον ἐστὶν αὐτοῦ.* [13] *ἐγὼ τὸ Α καὶ τὸ Ω, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος* (vgl. 1, 17. 2, 8). — [16] *ἐγὼ Ἰησοῦς ἔπεμψα τὸν ἄγγελόν μου μαρτυρῆσαι ὑμῖν ταῦτα ἐπὶ ταῖς ἐκκλησίαις* (vgl. 1, 1). *ἐγώ εἰμι ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυίδ, ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός.* Der Engel, welcher dem Johannes dieses zeigte (22, 8), erscheint schliesslich als Jesus. Noch nachdem Johannes selbst bezeugt hat, dass zu diesem Buche niemand etwas hinzuzuthun noch von ihm hinwegnehmen darf (22, 18. 19), lesen wir 22, 20 *λέγει ὁ μαρτυρῶν ταῦτα Ναί, ἔρ-*

χομαι ταχύ, wozu der Seher hinzufügt Ἀμήν, ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ. Der Schluss 22, 21 ist ganz brieflich.

Die Johannes-Apokalypse hat sich also erwiesen als eine Schrift aus der nächsten Zeit nach dem Tode Nero's (9. Juni 68). Vorausgesetzt wird die neronische Verfolgung der Christen in Rom (6, 9. 11. 16, 6. 17, 6. 18, 24. 19, 2). Zu dem seit 66 begonnenen jüdischen Kriege stimmt die Erwartung, dass Jerusalem nebst dem Vorhofe des Tempels den Heiden preisgegeben werden soll (11, 2 f.). Vorausgesetzt wird aber noch die Erhaltung des Tempels selbst, welcher doch im August 70 zerstört ward. Der Seher setzt auch noch voraus, dass nach dem unmittelbaren Nachfolger Nero's, dem sechsten römischen Kaiser, welcher zur Zeit, da er schrieb, herrschte, d. h. nach dem am 15. Jan. 69 ermordeten Galba, ein römischer Kaiser von kurzem Bestande (Otho oder Vitellius) die Siebenzahl abschliessen, dann einer von den Sieben (Nero) als achter Kaiser wiederkehren wird (17, 10. 11). Er hat also nicht bloss noch vor der Zerstörung des Tempels in Jerusalem, sondern, wie es scheint, noch ehe ihm der Fall Galba's bekannt war, also zu Ende 68 oder zu Anfang 69 geschrieben. In der nächsten Zukunft erwartete er den Nero redivivus als das satanische Gegenbild Christi und die siegreiche Wiederkehr des wahren Christus. Jener sollte, nach dem Tode wunderbar wiederbelebt (13, 3. 12), mit parthischen Heerschaaren zurückkehren und mit den sich erhebenden römischen Provinzen die Welthauptstadt Rom zerstören (16, 12. 17, 12. 16 f.), zuletzt auch die heilige Stadt Jerusalem einnehmen (11, 2 f.), aber durch den vom Himmel herabsteigenden Messias vernichtet werden (16, 14. 19, 11 f.). Die Wiederkehr des gekreuzigten und auferweckten Messias zur Stiftung eines tausendjährigen Reichs auf Erden kündigt der Apokalyptiker für die nächste Zukunft an (1, 1. 3. 7. 2, 5. 16. 3, 11. 22, 7. 10. 12. 20). Dass man die Apokalypse seit Irenäus bis Hofmann erst unter Domitianus geschrieben sein liess, rührt lediglich daher, dass man dieselbe, auch als das so nahe Angekündigte nicht eingetroffen

war, immer noch als Weissagung des Zukünftigen festhalten wollte.

Der Verfasser nennt sich selbst Johannes den Knecht Gottes (1, 1. 4. 9. 22, 8) und bezeichnet sich als Propheten (19, 10. 22, 9). Er nennt sich nicht ausdrücklich Apostel, tritt aber thatsächlich als solcher auf. Ein unbekannter Johannes, dessen Name fast spurlos aus der Geschichte verschwunden ist, kann doch nicht 7 Gemeinden im Namen Christi und des Geistes Gebote gegeben haben (C. 2. 3). Vollends undenkbar ist es, dass jemand den Ap. Johannes 7 Gemeinden Asiens, zu welchen derselbe gar keine Beziehung hatte, in solcher Weise hätte gebieten lassen. Dass der Apokalyptiker kein Apostel gewesen, folgt auch daraus wahrlich nicht, dass er sich in einer prophetischen Schrift als Propheten bezeichnet. Die Prophetie wird hier überhaupt sehr hoch gestellt (10, 7. 11, 18. 18, 20. 24. 22, 6) und lag schon wegen des Inhalts am nächsten. Dass unser Johannes nicht zu den Zwölf gehört haben könne, folgt auch daraus nicht entfernt, dass er 21, 14 auf den 12 Grundsteinen der Mauer des neuen Jerusalem *δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου* erwähnt. Diese Zwölfzahl, welche Paulus 1 Kor. 15, 5 auch dann noch nennt, als der Verräther schon ausgeschieden war, war so objectiv, dass der Ap. Johannes sein Ich gar nicht geltend zu machen brauchte. Am allerwenigsten beweist Offbg. 18, 20, wo die Apostel ebenso wenig als die Propheten schon zu den Todten gerechnet, vielmehr nach dem Himmel und seinen Bewohnern[1], auch die Apostel und Propheten zum Jubel über den Fall Babylon-Roms aufgefordert werden. Der Verfasser giebt sich nicht bloss durch die stark hebraisirende Sprache als einen geborenen Palästinenser zu erkennen, sondern beglaubigt sich auch durch sein antipaulinisches Judenchristenthum, welches noch in der eigentlichen Apokalypse (21, 14 vgl. 2, 2) hervortritt, als den Säulenapostel Johannes. Die

---

[1]) Die *ἅγιοι* brauchen nicht, wie man gewöhnlich erklärt, die (übrigens auch nicht schon ausgestorbenen) Christen zu sein, sondern können recht gut nach ATlicher Ausdrucksweise (Sach. 14, 5. Dan. 4, 10 ö.), wie bei Paulus (1 Thess. 3, 13), die Engel als Himmelsbewohner bedeuten.

Christenheit schliesst wohl schon Gläubige aus der Heidenwelt in sich (5, 9. 7, 9), gilt aber immer noch als das wahre zwölfstämmige Israel (7, 4 f. 12, 1 f. 14, 1 f. 21, 12 f.). Besteht die Christenheit auch nicht mehr, wie Mt. 19, 28, bloss aus geborenen Juden, so dienen die gläubigen Heiden doch bloss zur Ausfüllung des zwölfstämmigen Gottesvolks und können nur dann geduldet werden, wenn sie die äussersten Spitzen heidnischer Lebensweise, das φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι aufgegeben haben (2, 14. 20). Den ächt jüdischen Gegensatz gegen das Heidenthum hält die christliche Apokalypse strenge fest. Die messianische Herrschaft Christi und seiner Gläubigen wird aufgefasst als eine Gewalt über die Heiden (2, 26. 27. 12, 5. 15, 4. 19, 15. 18, vgl. Henoch 96, 1). Der Unterschied von Juden und Heiden dauert nicht bloss in dem tausendjährigen Reiche Christi, sondern gar noch in der Vollendung des Reiches Gottes fort (20, 8. 21, 24. 22, 2), während dieser Unterschied bei Paulus schon in der christlichen Gemeinschaft aufgehoben ist (Gal. 3, 28), vollends im Reiche der Vollendung (1 Kor. 15, 28). Unpaulinisch ist auch das Gewicht, welches die Apokalypse (2, 1. 5. 3, 1. 13, 10. 14, 12. 13. 20, 12. 13) auf die Werke als den Massstab für das ganze Verhältniss zu Gott legt. Aber nicht bloss ein antipaulinisches, sondern auch ein essenisch gefärbtes Judenchristenthum vertritt der Johannes der Apokalypse. Mit dem Vorhofe des Tempels giebt er 11, 2 auch den Brandopferaltar preis, auf welchem die blutigen Opfer, deren die Essener sich enthielten (vgl. m. jüd. Apokalyptik S. 265, 4), dargebracht wurden. Und in der Bezeichnung der Auserwählten als παρθένοι, welche sich mit Weibern nicht befleckt haben (14, 4), liegt eine essenische Hochschätzung der Ehelosigkeit, wie sie der Ap. Johannes durch sein Leben bewährt hat (s. o. S. 403, 1).

Die Behauptung, dass der Johannes der Apokalypse kein unmittelbarer Jünger Jesu gewesen sein könne, hat man wohl auch auf seine Ansicht von Christo gestützt [1]. Allerdings kommt man mit einer blossen Menschheit Jesu hier nicht mehr durch.

[1] So S. Hoekstra in der gründlichen Abhandlung: De Christologie der Apocalypse, Theol. Tijdschrift, III, 1869, p. 363 f. und nach ihm Scholten, Der Ap. Johannes in Klein-Aziё p. 6 sq.

Aber man hat auch nicht, wie noch Gebhardt (a. a. O. S. 90 f.) findet, schon die Gottheit Christi, welche auch aus der Aneignung des Logosnamens für den in Herrlichkeit wiederkehrenden Christus (19, 13) keineswegs erhellt. Der apokalyptische Christus will selbst nicht mehr sein, als die *ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* (3, 14), also immer noch in die Schöpfung Gottes gehören, nur als Anfang derselben (vgl. 21, 6. 22, 13, für die *ἀρχὴ* auch Kol. 1, 18). Den Anfang der Schöpfung Gottes macht kein Mensch, wohl aber ein Engel. Hoekstra (a. a. O. p. 373 sq. 398 sq.) hat richtig bemerkt, dass der Engel 10, 1 f. im Namen Gottes (10, 6) und Christi (11, 3 *τοῖς δυσὶν μάρτυσίν μου*) spricht, hier also, wie auch 14, 14. 17, eine Art Doppelgänger Christi erkannt. Wir haben noch weiter bemerkt, dass Christus C. 14 als das Haupt von 6 „andern Engeln“, 22, 7 f. als der Engel, welcher dem Johannes die Vollendung kundmacht, erscheint. Man wird nicht irren, wenn man schon in der Johannes-Apokalypse Christum als den ersterschaffenen Engel vorgestellt findet [1]). Ueber Christo als Geschöpf steht noch der siebenfaltige Geist Gottes (1, 4. 5. 4, 5. 5, 6), dessen Träger Christus ist (3, 1. 5, 6). Konnte Jesum aber ein unmittelbarer Jünger sich als ersterschaffe-

[1]) Diese Vorstellung wird vielleicht schon in dem Hebräerbriefe (1, 4 f. 2, 5 f.) berücksichtigt. Erhalten hat sie sich in dem Elxai-Buche (100 u. Z.), dessen Bruchstücke ich meiner Ausgabe des griechischen Hermas (Lips. 1866, p. 153 sq.) angehängt habe. Da erscheint Christus als ein Engel von 96 (römischen) Meilen Höhe, 8 Meilen Breite, mit Fusstapfen von 12 Meilen Länge, 6 Meilen Breite, 2 Meilen Höhe, ähnlich neben ihm der h. Geist in weiblicher Gestalt (p. 157 sq.). Als den obersten Erzengel stellt auch der Hirt des Hermas (um 140) Christum dar, vgl. meine apost. Väter S. 139, 1, die weiteren Bemerkungen in der Z. f. w. Th. 1858. III, S. 428 f. und mein Novum Test. extra can. rec. III. p. XVI, auch Lipsius, der Hirte des Hermas und der Montanismus in Rom, Z. f. w. Th. 1865, S. 277 f. Von den Ebioniten lehrten nach Epiphanius Haer. XXX, 3 Einige, *ἄνωθεν μὲν αὐτὸν (τὸν Χριστὸν) ὄντα, πρὸ πάντων δὲ αὐτὸν κτισθέντα, πνεῦμα ὄντα καὶ ὑπὲρ ἀγγέλους ὄντα πάντων τε κυριεύοντα καὶ Χριστὸν λέγεσθαι, τὸν ἐκεῖσε δὲ αἰῶνα κεκληρῶσθαι.* Von einigen Ebioniten theilt Epiphanius Haer. XXX, 16 folgende Ansicht über Christum mit: *οὐ φάσκουσι δὲ ἐκ θεοῦ πατρὸς αὐτὸν γεγεννῆσθαι, ἀλλὰ κεκτίσθαι, ὡς ἕνα τῶν ἀρχαγγέλων καὶ ἔτι περισσοτέρως, αὐτὸν δὲ κυριεύειν καὶ ἀγγέλων καὶ πάντων ὑπὸ τοῦ παντοκράτορος πεποιημένων.*

nen Engel vorstellen? Die Unmöglichkeit wird sich nicht behaupten lassen. Der Glaube, dass Engel in Menschengestalt auf Erden erscheinen, konnte sich schon auf die drei Männer, welche Gen. C. 18 dem Abraham erscheinen, stützen [1]). Und im B. Tobit enthüllt sich der Gefährte Tobia's 12, 15. 19 als der hohe Engel Rafael, welcher von sich sagt: *πάσας τὰς ἡμέρας ὠπτανόμην ὑμῖν καὶ οὐκ ἔφαγον οὐδὲ ἔπιον, ἀλλὰ ὅρασιν ὑμεῖς ἐθεωρεῖτε.* Mochte da nicht auch ein unmittelbarer Jünger Jesu hinterher glauben, in dem hoch über ihm stehenden Herrn die Erscheinung des obersten Engels, welcher in Geburt und Todesleiden der Menschheit einging, gehabt zu haben?

Hat der Ap. Johannes wirklich Ende 68 oder Anfang 69 die Wiederkunft Nero's als des satanischen Gegenbildes des unmittelbar nach ihm siegreich wiederkehrenden Christus verkündigt, so ist seine Weissagung auch bei Heiden und Juden nicht spurlos vorübergegangen. Nur ohne die Annahme wirklicher Tödtung und wunderbarer Wiederbelebung findet sich auch bei den Heiden die weitverbreitete Meinung, dass Nero noch am Leben sei und wiederkehren werde [2]). Daher auch alsbald das Auftreten falscher Nerone. Als noch Otho dem Vitellius gegenüberstand, d. h. noch vor dem 16. April 69, wurden gerade Achaja und Asien, wo die Johannes-Apokalypse erschienen war, erschreckt durch das Gerücht einer Wiederkehr Nero's, und es trat auf der Insel Cythnus (im ägäischen Meere) der erste falsche Nero auf (vgl. Tacit. Hist. II, 8. 9. Dio Cassius LXIV, 9). Wieder in Asien trat unter Titus (79—81) ein zweiter Pseudonero auf, welcher von den Parthern ausgeliefert ward (vgl. Zonaras Ann. XI, 18). Noch 20 Jahre nach Nero's Tode trat ein dritter Pseudonero auf, zu dessen Auslieferung die Parther kaum zu bewegen waren (vgl. Sueton Nero 57). Und noch am Ende des ersten Jahr-

---

[1]) Der samaritische Pentateuch bot hier geradezu „Engel" statt „Männer". Dass es Engel waren, welche als Männer dem Abraham erschienen, deutet Hebr. 13, 2 an und sagt ausdrücklich Josephus Ant. I, 11, 2.

[2]) Vgl. M. Schneckenburger de falsi Neronis fama e rumore christiano orta, Bern. 1846, Baur in den theol. Jahrbb. 1852, S. 325 f. und meine oben (S. 411, 1) angeführte Abhandlung. Sueton Nero 57, Tacitus Hist. I, 2.

hunderts bestätigt Dio Chrysostomus (Orat. XXI, 10) die weite Verbreitung des Glaubens an Nero's Leben. Auch Juden haben sich die Vorstellung des wiederkehrenden Nero bald in der Weise angeeignet, dass er zu den Parthern entflohen sei und von dort zurückkehren werde. So der Verfasser von Orac. Sibyll. V (abgesehen von V. 1—51. 255—258), welchen ich (Z. f. w. Th. 1871 I, S. 37 f.) in das Jahr 76 gesetzt habe, A. Hildebrandt (Z. f. w. Th. 1874 I, S. 85 f.) freilich schon 71 ansetzt und mit Beibehaltung von V. 255—258 für einen Christen erklärt. Der wiederkehrende Nero findet sich hier V. 92 f. 136 f. 213 f. 360 f. 407 f. Ebenso kennt ihn der unzweifelhaft jüdische Verfasser von Orac. Sibyll. IV, welcher sicher in das J. 79 zu setzen ist (V. 117 f.). Auch die jüdische Apokalypse des Baruch lässt c. 37 den letzten römischen König zweimal auftreten und gestraft werden. Unabhängig von der Johannes-Apokalypse, wie Weiss (a. a. O. S. 13) behauptet, werden diese heidnischen und jüdischen Vorstellungen schwerlich entstanden sein.

Im Christenthum ist die Johannes-Apokalypse die Hauptstütze des Chiliasmus und aller möglichen Schwärmerei geworden, bis ihr geschichtliches Verständniss gelang. Hat sie auch ein Urapostel geschrieben, so giebt sich derselbe doch erst recht als ein heftiger Gegner des Paulus und des gesetzesfreien Christenthums kund.

Der Apostel Matthäus und sein Evangelium.

Der Apostel Matthäus hat nach der einstimmigen Ueberlieferung der Kirche das erste Evangelium geschrieben. Sonst ist von demselben nicht viel bekannt. Den Namen *Ματθαῖος* oder *Μαθθαῖος* wird man von מַתַּי, abgekürzt aus מַתְּיָה, herleiten dürfen[1]. Matthäus war nach Mt. 9, 9. 10, 3 ein Zöll-

[1] Eine andre Ableitung hat W. Grimm vertreten in dem Lexicon graeco-lat. in libros N. Ti., Lips. 1868 s. v., dann in der Abhandlung über den Namen Matthäus, theol. Stud. und Krit. 1870. IV, S. 723 f.

ner in Galiläa, welchen Jesus vom Zollhause berief und unter die zwölf Apostel aufnahm. Den vom Zollhause weg Berufenen nennt Mc. 2, 14 *Λευὶν τὸν τοῦ Ἀλφαίου*, Luc. 5, 27. 29 *Λευίν*. Diese abweichende Angabe berechtigt uns jedoch nicht, den Levi für einen der zwölf Apostel zu halten, welcher, wie man gewöhnlich annimmt, erst Levi, dann Matthäus geheissen habe. Neben dem Ap. Matthäus, welchen er nicht mehr als Zöllner bezeichnet, nennt Mc. 3, 18 *Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ἀλφαίου*, und die Meinung, dass Levi der vorapostolische, Matthäus der apostolische Name gewesen, schliesst gerade Marcus aus, welcher (3, 16. 17) als Jünger mit eigenen Apostelnamen nur Simon und die beiden Zebedaiden nennt. In seinem Sinne wird also wohl die alte Unterscheidung des Levi von Matthäus sein [1]. Auch bei Lucas ist der von dem Zollhause berufene Levi wohl zu unterscheiden von den zwölf Aposteln, unter welchen (6, 15) Matthäus (nicht als Zöllner) und Jakobus Alphäi genannt werden. Von dem Ap. Matthäus berichtet der alexandrinische Clemens, dass er sich, worauf schon bei den römischen Judenchristen hingewiesen ward (s. o. S. 317, 1), gut essenisch nur von Gemüse und Früchten, nicht von Fleisch nährte [2]. Weit über Palästina hat Matthäus seine apostolische Wirksamkeit gewiss nicht ausgedehnt (s. u. S. 457, 2). Der Valentinianer Herakleon setzt es als feststehend voraus, dass Matthäus ohne äusseres Martyrium gestorben ist (s. o. S. 400, Anm.).

Der Ap. Matthäus hat also nach der Ueberlieferung der alten Kirche das erste Evangelium geschrieben, aber nicht

---

Allerdings giebt die Peschito *Ματθίας* (Apg. 1, 23) durch מתיא, *Ματθαῖος* durch מתי wieder. Den letztern Namen führt Grimm desshalb auf die Adjectivform מַתַּי von מַת, dem ungebräuchlichen Singular von מְתִים (Männer) zurück. Man würde den „Mannhaften“ erhalten. Allein die griechische Endung —*αῖος* entspricht nicht bloss dem hebräischen ־ַי, sondern auch der Endung ־ִי, vgl. *Ἰουδαῖος* für יְהוּדִי, *Χαναναῖος* für כְּנַעֲנִי.

[1]) So Herakleon bei Clemens v. Alex. Strom. IV, 9, 73 p. 595 (s. o. S. 400, Anm.) und Origenes c. Cels. I, 62 (Opp. I, 376). Wesshalb Marcus den Levi, Sohn des Alphäus, für Matthäus bei der Berufung gesetzt hat, habe ich zu zeigen versucht in der Z. f. w. Th. 1864. II, S. 202.

[2]) Paedag. II, 1, 16 p. 174: *Ματθαῖος μὲν οὖν ὁ ἀπόστολος σπερμάτων καὶ ἀκροδρύων καὶ λαχάνων ἄνευ κρεῶν μετελάμβανεν.*

griechisch, wie wir es in dem Kanon besitzen, sondern hebräisch. Schon Papias (s. o. S. 54, 2) sagt: *Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.* Matthäus hat also hebräisch geschrieben, und alle griechischen Matthäus-Evangelien betrachtet Papias (welcher doch nicht von mündlichen Auslegungen reden kann) nur als Uebersetzungsversuche, mit welchen der Apostel selbst nichts zu thun hat. Schleiermacher (s. o. S. 188, 2) hat bei Papias nicht einmal ein vollständiges Evangelium des Matthäus, sondern nur eine Sammlung von Reden Jesu in hebräischer Sprache bezeugt gefunden, welche jeder, so gut er konnte, nicht gerade übersetzt, sondern erklärt, erläutert und angewandt habe. Von solchen Erläuterungen, welche zu den Reden und Aeusserungen Jesu die örtlichen und zeitlichen Verhältnisse hinzufügten, sei uns eine erhalten, das kanonische Matthäusevg., wie wir von zwei andern, den Evangelien *καθ' Ἑβραίους* und der Ebioniten, wenigstens Nachricht haben. Diese blendende Hypothese hat den nachhaltigsten Erfolg gehabt, ist aber bei den Nachfolgern wesentlich umgestaltet worden und gegenwärtig, wie es scheint, in einem Zustande der Auflösung begriffen. Wusste man bei Schleiermacher gar nicht, woher die geschichtlichen Erläuterungen in unserm kanonischen Matthäusevg. gekommen sind, so meinte Weisse (s. o. S. 191 f.) die Quelle derselben in unserm Marcusevg. zu finden, liess also das kanonische Matthäusevg. durch Zusammenarbeitung der Spruchsammlung des Matthäus mit dem Marcusevg. entstanden sein. Allein für die Erzählung unsers Matthäusevg. reicht ja das Marcusevg., welches weder von dem Hauptmann zu Kapernaum noch von der Gesandtschaft des Täufers u. s. w. etwas bietet, nicht aus. Da erfand Ewald (s. o. S. 202 f.), welchem Weisse sofort beistimmte (s. o. S. 205, 1), einen reicheren Urmarcus, welchen er mit solchen Stücken erst ausstattete, um sie dann von dem ersten Evangelisten angeeignet werden zu lassen. Urmarcus sollte aber auch die Spruchsammlung des Matthäus, bereits griechisch übersetzt, benutzt haben. Eben diese Spruchsammlung fand man aber auch bei Lucas selbständig benutzt. So konnte Holtzmann (s. o. S. 206, 1) den Urmatthäus oder die Logia hauptsächlich in den Christussprüchen bei Lucas, den Urmar-

cus grossentheils bei Matthäus wiederfinden. Der Urmatthäus war schon so flüssig geworden, dass Weizsäcker (s. o. S. 206, 4) die Redensammlung des Matthäus bereits in einem fortgehenden Entwicklungsprocesse begriffen gewesen sein liess, ehe sie dem ersten Evangelisten zukam, ja zuletzt unvermerkt in die Erzählung übergehen liess. Und war das Marcusevg., wie es ist, doch einmal nicht durchweg die Quelle der Erzählung in dem Matthäusevg., enthielt es auch in dem, was es bietet, so Manches, dessen Ursprünglichkeit mehr oder weniger bedenklich ist: so mochte man anstatt eines reicheren Urmarcus auch einen kürzeren annehmen. So konnte Weizsäcker die „synoptische Grundschrift" oder die ursprüngliche Erzählung in unserm Marcus, bei welchem er eine Reihe von secundären Zuthaten wahrnahm, nicht überall wiederfinden., Scholten (s. o. S. 206, 3) hat vollends von unserm Marcusevg. welches als Deutero-Marcus dem Trito-Matthäus oder dem kanonischen Matthäusevg. erst nachgefolgt sei, einen Proto-Marcus unterschieden, welcher, selbst schon die erstmalige Ueberarbeitung der Skizze des Johannes Marcus, von Deutero-Matthäus mit den Logia des Matthäus[1]) zusammengearbeitet ward, also: 1) Die Skizze des Johannes Marcus, 2) Proto-Marcus, 3) Proto-Matthäus (die Logia), 4) Deutero-Matthäus, 5) Trito-Matthäus, worauf schliesslich das kanonische Marcusevg. folgte. Endlich hat B. Weiss (s. o. S. 207, 1) die Apostelschrift des Matthäus mit allerlei Erzählungen ausgestattet, welche der erste Evangelist oft treuer als der zweite bewahrt haben soll. Die Reden- oder Spruchsammlung des Matthäus, aus welcher übrigens auch eine Ueberbietung der Tübingischen Tendenzkritik hervorgehen konnte[2]), ist also bei

---

[1]) Diese λόγια des Matthäus, fünftheilig nach dem Vorbilde des Pentateuchs, worauf noch in unserm Matthäus die fünfmal wiederkehrende Formel ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς κτλ. zurückweise, sollen doch nicht mehr herzustellen sein. Denn ausser den fünf wahrgenommenen Serien (in welchen Scholten übrigens 10, 5—15. 17—23 beseitigt, von den 7 Gleichnissen C. 13 nur 4, nämlich V. 24—33. 44—48, von den 7 Weherufen C. 23 gar nur V. 13 übrig lässt) sind in dem Matthäus-Evangelium noch eine Anzahl Sprüche und Gleichnisse vorhanden, welche derselben Quelle entlehnt sein sollen.

[2]) Ein „Christianus" zog in der Schrift: Der Ursprung der Evan-

Weizsäcker und Weiss schon im Begriff, zu einem vollständigen Evangelium zu werden, so dass der Erzählungsinhalt des ersten Evangelium um so weniger erst aus Marcus hergeleitet zu werden braucht; und der Marcus, aus welchem man jene Erzählungsinhalt herleiten will, ist nach Ewald, Weisse, Holtzmann reicher, nach Weizsäcker und Scholten ärmer, als der unsrige. Von solchem Urmarcus mag auch Weiss nichts mehr wissen, muss aber zugeben, dass unser Marcus unserm Matthäus an Ursprünglichkeit grossentheils nachsteht. Bei Lichte besehen, hat Papias zu allen diesen Hypothesen keinen Anlass gegeben An eine blosse Aufzeichnung der Reden Jesu hat er nicht einmal gedacht [1]). In seiner *λογίων κυριακῶν ἐξήγησις* hatte er anfangs von dem Marcusevg. gesprochen und dessen Inhalt genau als Reden und Thaten Christi bezeichnet, dann aber von den Thaten abgesehen und sich an die Reden gehalten, deren Auslegung er in seinem Werke unternahm (s. o. S. 53, 1). Petrus, aus dessen Vorträgen Marcus geschöpft, sagt er, habe nicht geredet *ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων.* Darauf folgt die Aussage des Papias, dass die vollständige *σύνταξις* der *λόγια* des Herrn, welche Petrus nicht gab, durch Matthäus gegeben ist, was in diesem Zusammenhange vollends die Erzählungen gar nicht ausschliessen kann. Dem Papias ist es hier lediglich um die Reden zu thun, welche ja auch den Haupttheil des Matthäusevg. ausmachen. Diese Reden, welche er auslegen wollte, bezeichnet er ohnehin als die bekannten Christusreden. Eine blosse Sammlung von Christusreden kennt aber

---

gelien nach den neuesten Forschungen für das Volk frei bearbeitet (Abdruck aus der 2. Aufl. von des Verfassers „Evangelium des Reichs"), Leipzig 1860, aus der hebräischen Redensammlung des Matthäus die Folgerung einer absichtlichen Fälschung der Worte Jesu in unsern Evangelien, worüber ich Bericht erstattet habe in der Z. f. w. Th. 1861, S. 196 f.

[1]) Vgl. mein Buch über die Evangelien S. 119 f. 148 f., dazu weitere Erörterungen in den theol. Jahrbb. 1857, S. 397 f., Z. f. w. Th. 1861, S. 150 f., Kan. und Krit. S. 160, auch Bleek Einl. in d. N. T. S. 93 f. und R. Anger Ratio, qua loci V. Ti. in evangelio Matthaei laudantur, quid valeat ad illustrandam huius evangelii originem, part. III. Lips. 1862, p. 4 sq.

das ganze christliche Alterthum nicht. Und in dem Matthäusevg. lassen sich Reden und Erzählungen gar nicht von einander trennen. Nicht eine blosse Redensammlung, sondern ein vollständiges Evangelium lässt schon Papias den Matthäus hebräisch geschrieben haben. Nur darin unterscheidet er sich von den folgenden Kirchenvätern, dass er noch keine gültige ἑρμηνεία, wie das kanonische Matthäusevg., anerkennt.

Dass Matthäus sein Evangelium hebräisch schrieb, berichten alle Kirchenväter, welche das kanonische Matthäusevg. bereits angenommen haben. Irenäus lässt den Matthäus zu der Zeit, da Petrus und Paulus in Rom die Kirche begründeten, sein Evangelium für gläubige Hebräer geschrieben haben[1]. Zuerst, und zwar für Judenchristen schrieb sein Evangelium Matthäus auch nach Origenes (s. o. S. 82). Eusebius berichtet, dass Matthäus den Hebräern, als er sie verliess, um Andern das Evangelium zu verkündigen, das Evangelium schriftlich in der väterlichen Sprache hinterliess[2]. Dass er dasselbe hebräisch geschrieben, behaupten alle übrigen Kirchenväter[3].

---

[1]) Irenäus adv. haer. III, 1, 1 (griechisch bei Eusebius K.-G. V, 8, 2): ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν. Ein Bruchstück des Irenäus (in der Catena Patrum in Matth. ed. Possin. c. 1. et 3, p. 3 et 39, bei Stieren fr. XXIX): τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πρὸς Ἰουδαίους ἐγράφη· οὗτοι γὰρ ἐπεθύμουν πάνυ σφόδρα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ Χριστόν· ὁ δὲ Ματθαῖος καὶ ἔτι μᾶλλον σφοδροτέραν ἔχων τὴν τοιαύτην ἐπιθυμίαν παντοίως ἔσπευδε πληροφορίαν παρέχειν αὐτοῖς, ὡς εἴη ἐκ σπέρματος Δαβὶδ ὁ Χριστός. διὸ καὶ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἤρξατο.

[2]) K.-G. III, 24, 6: Ματθαῖος μὲν γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἤμελλεν καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον τὸ λεῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις, ἀφ' ὧν ἐστέλλετο, διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου. Quaest. II. ad Marin. (bei A. Mai Scriptt. vett. nova collect. I. p. 64 sq.): λέλεκται δὲ Ὀψὲ τοῦ σαββάτου (Mt. 28, 1) παρὰ τοῦ ἑρμηνεύσαντος τὴν γραφήν· ὁ μὲν γὰρ εὐαγγελιστὴς Ματθαῖος ἑβραΐδι γλώττῃ παρέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ὁ δὲ ἐπὶ τὴν Ἑλλήνων φωνὴν μεταβαλὼν αὐτὸ τὴν ἐπιφώσκουσαν ὥραν εἰς τὴν κυριακὴν ἡμέραν ὀψὲ σαββάτων προσεῖπεν. Aehnlich Hieronymus ad Hedibiam (Opp. I, 826).

[3]) Cyrill v. Jerus. Catech. XIV, 5: Ματθαῖος ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον ἑβραΐδι γλώσσῃ τοῦτο ἔγραψεν. Epiphanius Haer. XXX, 3 ὅτι Ματθαῖος μόνος ἑβραϊστὶ καὶ ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ

Die hebräische Urschrift des Matthäus haben die Kirchenväter aber nicht bloss so aufs Unbestimmte hin angenommen, sondern zum Theil auch in dem Evangelium der Nazarener wiedergefunden. Dieses Evangelium wird schon Papias, bei welchem Eusebius eine Erzählung des Hebräerevg. wiederfand [1]), für die ächte Schrift des Matthäus gehalten haben (s. o. S. 54 f.). Das Evangelium, welches die Ebionäer gebrauchten, nennt Irenäus ohne weiteres das Matthäusevg. (s. o. S. 39, 1). In dem Hebräerevg. wird Pantänos das hebräische Matthäusevg. von der Wirksamkeit des Ap. Bartholomäus her bei den Indern wiedergefunden haben [2]). Das Hebräerevg. wird jedoch bald auch griechisch übersetzt worden sein und in dieser Uebersetzung, welche schon Hegesippus neben der Urschrift benutzt zu haben scheint [3]), konnte sein Unterschied von dem kanonischen Matthäusevg. nicht übersehen werden. So hat schon Clemens v. Alex. das Hebräerevg. neben den kanonischen Evangelien angeführt (s. o. S. 81, 4), ebenso Origenes (s. o. S. 84, 1), welcher jedoch von dem *καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* mit immer noch fraglicher Anerkennung am Ende schon ein häretisches *εὐαγγέλιον κατὰ τοὺς δώδεκα ἀποστόλους* unterschei-

---

ἐποιήσατο τὴν τοῖ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα. LI, 5 *καὶ οὗτος μὲν οὖν ὁ Ματθαῖος ἑβραϊκοῖς γράμμασι γράφει τὸ εὐαγγέλιον* u. A.

[1]) K.-G. III, 39, 17: *ἐκτέθειται δὲ* (Papias) *καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν καὶ τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει.*

[2]) Eusebius K.-G. V, 10, 3: *ὁ Πάνταινος καὶ εἰς τοὺς Ἰνδοὺς ἐλθεῖν λέγεται, ἔνθα λόγος εὑρεῖν αὐτὸν προφθάσαν τὴν αὐτοῦ παρουσίαν τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον παρά τισιν αὐτόθι τὸν Χριστὸν ἐγνωκόσιν, οἷς Βαρθολομαῖον τῶν ἀποστόλων ἕνα κηρῦξαι αὐτοῖς τε Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφήν, ἣν καὶ σώζεσθαι εἰς τὸν δηλούμενον χρόνον.* Dasselbe sagt Hieronymus de vir. illustr. 36.

[3]) Neben dem griechischen *καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* theilte Hegesippus (s. o. S. 65, 1) noch *ἐκ τοῦ Συριακοῦ* und *ἐκ τῆς ἑβραΐδος διαλέκτου* (dem Urtexte des A. T.) Einiges mit. Zwischen dem Griechischen und dem rein Hebräischen kann *τὸ Συριακὸν* wohl nur das hebräisch-aramäische Hebräer-Evangelium bedeuten, vgl. Pseudo-Aristeas ad Philocratem p. 14, 31—33 ed. M. Schmidt über die Juden: *καθὸ καὶ φωνὴν ἰδίαν ἔχουσιν. ὑπολαμβάνονται Συριακῇ χρῆσθαι· τὸ δ' οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἕτερος τρόπος.* Iob. 42, 8 LXX: *οὗτος ἑρμηνεύεται ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου,* d. h. aus dem Hebräischen.

det (s. o. S. 150). Eusebius hat das Hebräerevg., welches er nicht bloss erwähnt (s. o. S. 39, 1. 458, 1), sondern auch immer noch als Antilegomenon bezeichnet (s. o. S. 117), auch in der hebräischen Urschrift gekannt und als das „Evangelium der Juden“ angeführt (s. o. S. 39, 1). Epiphanius schreibt ohne nähere Kenntniss den Nazaräern noch unbedenklich das hebräische Matthäusevg. zu, wogegen er bei den Ebioniten das *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* oder *κατὰ Ἑβραίους* scharf von dem kanonischen Matthäusevg. unterscheidet (s. o. S. 40, 1. 2). Eben dieses Hebräerevg. der Ebioniten führt sich selbst so ein (vgl. mein Nov. test. extra can. rec. IV. p. 33, 8 sq.), dass es wohl als ein *εὐαγγέλιον κατὰ τοὺς δώδεκα ἀποστόλους* bezeichnet werden konnte und schon bei Origenes unter diesem Namen als häretisch bezeichnet sein wird. Wenn irgend jemand, so hat Hieronymus das Hebräerevg. der Nazarener in der Urschrift gekannt. Den Unterschied desselben von dem kanonischen Matthäusevg. hat Hieronymus thatsächlich anerkannt, indem er eine eigene griechische Uebersetzung verfertigt und aus diesem Hebräerevg. manches Eigenthümliche angeführt hat (s. o. S. 40, 3). Dennoch hat er im J. 392 das Hebräerevg. der Nazarener, welches, unbeschadet seines Unterschieds von jenem häretischen Ebioniten-Evangelium, auch secundum XII apostolos genannt ward, ausdrücklich für die Urschrift des Ap. Matthäus erklärt, das erste kanonische Evangelium für eine spätere Uebersetzung ungewissen Ursprungs[1]). Eine wörtlich treue Uebersetzung kann Hieronymus gar nicht gemeint haben[2]), sondern nur eine freie griechische

---

[1]) De vir. illustr. 3: Matthaeus, qui et Levi, ex publicano apostolus, primus in Iudaea propter eos, qui ex circumcisione crediderant, evangelium Christi hebraicis litteris verbisque composuit, quod quis postea in graecum transtulerit, non satis certum est.

[2]) Die Thatsache, dass Hieronymus das Evangelium der Nazarener für die hebräische Urschrift des Matthäus erklärt, obwohl er es eigens griechisch übersetzte und Stellen aus demselben anführt, welche von unserm Matthäus ganz fremdartig abstechen, wusste sich schon Schleiermacher (über die Zeugnisse des Papias, theol. Stud. u. Krit. 1832, S. 756) nur entweder dadurch zu erklären, dass er wirklich insgeheim jenes Evangelium für das ursprüngliche Werk des Apostels gehalten hat, und den kanonischen Matthäus für eine Umarbeitung mehr

Bearbeitung, wie in der griechischen Bibel A. T. die Bücher Ezra, Ester, Daniel. Um so weniger darf man behaupten, dass Hieronymus seine Ansicht über das Verhältniss der beiden Evangelien, des nazarenischen und des kanonischen, hinterher geändert haben sollte. Dass Hieronymus späterhin guten Grund hatte, sich vorsichtiger auszudrücken, lehrt schon der Ausfall Theodor's von Mopsueste (s. o. S. 129, 4). Noch nach Jahrhunderten ist das Hebräerevg. im Antilegomenon geblieben (s. o. S. 148, 1).

Die hebräische Urschrift des Matthäus ward wohl nach dem Vorgange des Erasmus bestritten von der protestantischen Orthodoxie seit M. Flacius Illyricus († 1575), aber vertheidigt von R. Simon (s. o. S. 9, 2). Lessing erfasste in der nazarenischen Urkunde gar die Wurzel aller kanonischen und ausserkanonischen Evangelien (s. o. S. 184). Erneuert und fortgebildet ward diese Ansicht durch Schwegler (N. Z. I. S. 248 f.) und Baur (kanon. Evv. S. 577). Eine Widerlegung versuchte F. Franck (über das Evg. der Hebräer, theol. Stud. und Krit. 1848, S. 369 f.), welcher Frz. Delitzsch (das Matthäusevg., Leipz. 1853, S. 20 f.), Ewald (Jahrbb. d. bibl. Wiss. VI, S. 36. f., Bücher des N. B. I, S. 139 f.), Bleek (Einl. in d. N. T., S. 104 f. 287), Holtzmann (synopt. Evv. S. 267) u. A. wesentlich beigestimmt haben. Volkmar (Rel. Jesu S. 407, Evangelien I, S. VIII) setzte das Evg. der Nazaräer nach den Aposteln 40 Jahre später als das kanonische Matthäusevg., nämlich bis 150 herab. Auch R. Anger (Ratio III. p. 14 sq.) wollte in dem Hebräerevg., verglichen mit unserm kanonischen Matthäusevg., nirgends das Ursprünglichere erkennen. Aehnlich urtheilte selbst D. F. Strauss (Leben Jesu für das deutsche Volk, Leipz. 1864, S. 50). Allein eine Herstellung des Hebräerevg. nach seinen Bruchstücken (Z. f. w. Th. 1863 IV, S. 345 f., Nov. Test. extra can. rec. IV) hat mich zu dem Ergebniss geführt, dass Hieronymus recht gesehen, Lessing nicht geirrt hat, dass das Hebräerevg. der Nazarener vor dem kanonischen Matthäusevg. wirklich die

---

als eigentliche Uebersetzung; oder er müsste doch, ausser jenem, welches er übersetzte, noch andre Exemplare unter demselben Titel gekannt haben, welche unserm Matthäus bedeutend näher standen u. s. w.

volle Ursprünglichkeit voraus hat. Dieses Ergebniss ist auch durch die Einwendungen Weizsäcker's (ev. Gesch. S. VI. 181. 223. 318 f. 407) und Keim's (Gesch. Jesu v. N. I, S. IX) nicht umgestossen worden. Vollends als „judenchristlicher Humbug“ ist das Hebräerevg. noch lange nicht beseitigt worden durch den katholischen Sepp [1]).

Warum sollte das kanonische Matthäusevg. nicht auch eine griechische Bearbeitung des Hebräerevg. sein? Schon an und für sich betrachtet, kann jenes weder als eine schlechthin ursprüngliche, noch als eine durchaus einheitliche Darstellung des Lebens Jesu gelten. Desshalb brauchen wir freilich nicht gegen alle Ueberlieferung dem morgenländischen Matthäusevg. das abendländische Marcusevg. [2]) oder gar mit Volkmar auch das Lucasevg. vorangehen zu lassen. Wir haben auch nicht nöthig, die Verschiedenheit der Bestandtheile unsers Matthäus auf Zusammenarbeitung einer ganz unerweislichen Redensammlung des Matthäus und einer Art von Urmarcus zurückzuführen. Wir kommen vielmehr mit dem Matthäusevg. selbst durch, freilich nicht bloss mit dem griechischen, wohl aber mit Hinzunahme des hebräischen. Das kanonische Matthäusevg. weist uns selbst auf eine Art von *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* als seine Grundschrift zurück. Unser Matthäusevg. bietet in sich selbst den Unterschied eines ältern, judaistischen Kerns aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems und einer spätern, immer noch judenchristlichen, aber doch

---

[1]) Das Hebräer-Evangelium oder die Markus- und Matthäusfrage und ihre friedliche Lösung. Mit einem Preisthema von 1000 Florin. München 1870, angezeigt von mir in der Z. f. w. Th. 1871. I, S. 149 f. Nur den Judenchristen sollen wir die grundlose Sage von dem hebräischen Matthäus verdanken. Matthäus habe wohl die *λόγια κυριακὰ* hebräisch geschrieben, aber erst der Evangelist Philippus (vgl. Apg. 21, 8), welchem Jacobus Alphaei (als Bischof von Jerusalem) geholfen, habe dieselben zu dem griechischen Evangelium unsers Kanons überarbeitet (a. a. O. S. 114).

[2]) Wir brauchen nicht einmal, wie Gustav d'Eichthal in dem sorgfältigen und gehaltvollen Werke: Les évangiles. Part. I. Examen critique et comparatif des trois premiers évangiles. Tom. I. II. Paris 1863, nur eine Reihe von Stücken des Matthäus-Evangelium als Annexa dem Marcus-Evangelium erst nachfolgen zu lassen, vgl. meine Bemerkungen in der Z. f. w. Th. 1863. III, S. 326 f.

schon universalistischen Bearbeitung alsbald nach der Zerstörung Jerusalems dar [1]). Jener Kern wird schon durch Schriften, welche noch vor der Zerstörung Jerusalems verfasst sind, beglaubigt [2]). Das kanonische Matthäusevg. selbst setzt nicht bloss in den Reden Jesu (5, 23. 25. 8, 4. 10, 23. 23, 2 f. 21), sondern auch in der Erzählung von der Einforderung der Tempelsteuer 17, 24 f. den Tempelcultus und das jüdische Volksleben, wie es vor der Zerstörung Jerusalems bestand, unverändert voraus. Endlich vertritt das kanonische Matthäusevg. in Worten Jesu (5, 17—19. 7, 6. 21 f. 10, 5. 6. 15. 24. 19, 28) ein nicht minder particularistisches Judenchristenthum, als die Urapostel und die Urgemeinde Gal. C. 2. Auf der andern Seite stellt dasselbe Matthäusevg. in einer Rede Jesu (24, 2. 15. 29) auch schon die Zerstörung des Tempels

[1]) Vgl. meine Schrift: Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung, Leipzig 1854, S. 43 f., deren Grundansicht ich wiederholt verfochten, aber auch fortgebildet habe. Vgl. die Abhandlungen: Die Evangelienfrage, theol. Jahrbb. 1857, S. 381 f., die Evangelienforschung, Z. f. w. Th. 1861. I. II, die Evangelienfrage und ihre neuesten Bearbeitungen, ebend. 1862. I, S. 1 f., die Evangelien und die geschichtliche Gestalt Jesu, ebend. 1863. III, S. 311 f., über Particularismus und Universalismus in dem Leben Jesu nach Matthäus, ebend. 1865. I, S. 43 f. Zusammenfassend war die Abhandlung: Das Matthäus-Evangelium aufs Neue untersucht, ebend. 1867. III, S. 303 f. IV, S. 366 f. 1868. I, S. 22 f., welche ich hier zu Grunde lege. Auch Baur hat in den nachgelassenen Vorlesungen über NTliche Theologie, Leipzig 1864, S. 23 ganz meine Ansicht ausgedrückt: „Welche Ansicht man auch von dem alten Hebräer-Evangelium und von der in sehr natürlichem Zusammenhang damit stehenden Nachricht haben mag, dass Matthäus sein Evangelium in hebräischer Sprache geschrieben habe, so viel scheint aus den neuesten Untersuchungen mit gutem Rechte als gemeinsames Resultat hervorzugehen, dass in unserm kanonischen Matthäus-Evangelium zwischen einer Grundschrift und einer spätern Bearbeitung zu unterscheiden ist. Der Grundschrift gehören die judaisirenden Bestandtheile des Matthäus-Evangelium an, der Ueberarbeitung die freieren und universelleren".

[2]) Der Ausspruch Mt. 5, 31 f. 19, 9 klingt an bei Paulus 1 Kor. 7, 10; Mt. 5, 44 vgl. 1 Kor. 4, 12; Mt. 10, 10 vgl. 1 Kor. 9, 14; Mt. 15, 14 vgl. Röm. 2, 19; Mt. 17, 20. 20, 21 vgl. 1 Kor. 13, 2; Mt. 18, 7 vgl. 1 Kor. 11, 19; Mt. 22, 37 f. vgl. Gal. 5, 14. Röm. 13, 8. 9; Mt. 26, 26 f. vgl. 1 Kor. 11, 22 f.; Mt. 26, 37 f. vgl. Hebr. 5, 7; Mt. 26, 52 vgl. Offbg. Joh. 13, 10.

zu Jerusalem, dessen Erhaltung der Ap. Johannes noch 69 zuversichtlich vorausgesetzt hat (Offbg. C. 11), als das unmittelbare Vorzeichen der Wiederkunft Christi dar, vgl. auch Mt. 22, 7. 23, 38. Dass dieses Evg. für Nicht-Hebräer geschrieben ist, sieht man schon aus 28, 15, wo von den Juden ohne weiteres als Nicht-Christen gesprochen wird, noch mehr aus der oft ausgesprochenen Uebertragung des Gottesreichs von den verstockten Juden auf die empfänglichen Heiden (8, 11. 12. 12, 21. 20, 1—16. 21, 33—44. 22, 1—14) und aus der Bestimmung des Christenthums für die Heidenwelt (24, 14. 28, 19), wovon die älteren Bestandtheile das gerade Gegentheil aussagen. Das kanonische Matthäusevg. erscheint also als ein *εὐαγγέλιον κατὰ τὰ ἔθνη*, welches die alte Grundlage eines *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* nicht verleugnet. Die particularistisch-judenchristliche Grundschrift, welche hier universalistisch überarbeitet ist, darf man von vorn herein für dem nazarenischen Hebräerevg. sehr verwandt halten. Eine wörtliche Uebersetzung aus dem Semitischen ist das kanonische Matthäusevg. nicht. Für die Annahme einer Uebersetzung aus dem Hebräischen hat sich Hieronymus wohl auf die Wahrnehmung berufen, dass der Evangelist in den Anführungen aus dem A. T. nicht dem Urtexte, sondern der LXX-Uebersetzung folge [1]). Allein diese Wahrnehmung ist nur zum geringen Theile richtig. Der Evangelist legt auch da, wo er den Urtext berücksichtigt, meist die LXX-Uebersetzung zu Grunde (vgl. Anger's Ratio part. I—III, Lips. 1861. 1862). Und schon die Thatsache, dass der h. Geist, welcher im Semitischen weiblich ist, Mt. 1, 18 f. den männlichen Antheil bei der Erzeugung Jesu vertritt, weist auf einen griechischen Schriftsteller hin. Hat nun aber Matthäus sein Evg. hebräisch geschrieben, und ist dasselbe wesentlich erhalten in dem *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους*, so erscheint das kanonische Matthäusevg.

---

[1]) Nach der oben (S. 129, 3, vorher S. 459, 1) angeführten Stelle fährt Hieronymus fort: In quo animadvertendum, quod ubicunque evangelista sive ex persona sua sive ex persona domini salvatoris veteris scripturae testimoniis utitur, non sequatur LXX translatorum auctoritatem, sed hebraicam, e quibus illa duo sunt: Ex Aegypto vocavi filium meum (2, 15) et: Quoniam Nazaraeus vocabitur (2, 23).

als eine freie Erweiterung und Umarbeitung der hebräischen Urschrift zu einem Evg. der Heidenkirche. In der Stichometrie des Nikephoros (s. o. S. 140 f.) steht das Hebräerevg. mit 2200, das kanonische Matthäusevg. mit 2500 Stichen.

Dass unser Matthäusevg. durch eine Ueberarbeitung Zuthaten erhalten hat, konnte auch Keim nicht verkennen, so sehr er sich gegen meine Unterscheidung einer particularistischen Grundschrift und ihrer universalistischen Bearbeitung gewehrt hat. Das erste Evg. — versichert er in der Gesch. Jesu v. N. I, S. 47 f. — ist in der Hauptsache und in seinem durch spätere Zusätze nicht beschädigten Kerne vor der Zerstörung Jerusalems (um 66) geschrieben worden. Späterhin (um 100 u. Z., vgl. a. a. O. III, S. 129 f.) soll es durch den Ueberarbeiter eine Reihe von Zuthaten erhalten haben, in welchen auch Keim weder den ATlichen Pragmatismus noch die Heidenfreundlichkeit verkennen kann. Die Ueberarbeitung reicht in Wahrheit weiter, ist aber älter und fällt mit der kanonischen Gestaltung dieses Evg. zusammen [1]).

I. Die Vorgeschichte des Auftretens Jesu Mt. 1, 1—4, 11 beginnt mit einem judaistischen Stammbaume Jesu als des Sohns Davids und Abrahams und führt die davidische Abstammung Jesu noch durch Joseph den Mann der Maria durch (1, 1—17). Das ist an sich ganz der Löwe aus Stamme Juda, die Wurzel David, die Wurzel und das Geschlecht Davids (Offbg. 5, 5. 22, 16). Aber diesem judaistischen Stammbaume wird schon durch die Einführung anstössiger Stammmütter, einer Thamar, Rahab, der Moabitin Rut und der Batseba 1, 3. 5. 6 alle höhere Bedeutung genommen. Auf einen so befleckten Stammbaum ist ja nichts mehr zu geben. Derselbe Stammbaum wird ferner in einer periodischen Abgemessenheit dargestellt. In drei Tessareskaidekaden von Geschlechtern soll er von Abraham zu David, von David zu der babyloni-

---

[1]) Mit Keim's Geschichte Jesu v. Nazara, Bd. I—III, Zürich 1867 bis 1872, habe ich mich in dieser Hinsicht auseinandergesetzt in der oben (S. 462, 2) genannten Abhandlung: Das Matthäus-Evangelium aufs Neue untersucht, und in weitern Abhandlungen in der Z. f. w. Th. 1871. IV, S. 576 f., 1872. I, S. 88 f., auch in der Anzeige ebend. 1872. IV, S. 594 f.

schen Gefangenschaft, von der babylonischen Gefangenschaft bis zu Jesu fortschreiten, ein Fortschritt, welcher in der zweiten Tessareskaidekade nur durch Auslassung von 4 jüdischen Königen erreicht wird. Die dritte Tessareskaidekade hat dagegen nur 13 Glieder, zum Zeichen, dass der vorgefundene Stammbaum von solcher Auffassung noch gar nichts wusste. Schliesslich (1, 16) wird zu dem offenbar vorgefundenen Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ durch den Evangelisten selbst hinzugefügt: τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς, also die dem Vorhergehenden entsprechende Erzeugung Jesu durch Joseph umgangen, wodurch der ganze, vom Vater zum Sohn fortschreitende Stammbaum vollends alle Bedeutung verliert. Schon der Stammbaum Jesu verräth also den Unterschied einer judaistischen Grundschrift, auf welche sich der judenchristliche Particularismus und die Ansicht von Jesu als Sohn Josephs und der Maria stützen konnten, und einer Bearbeitung, welche jene doppelte Spitze abbricht und die der ursprünglichen Anlage des Stammbaums fremde vaterlose Erzeugung Jesu einleitet. Die Erzählung von der Geburt und den ersten Schicksalen Jesu 1, 18—2, 23 ist eine Zuthat, welche in dem alten Hebräerevg. noch fehlte, aber nicht erst durch einen spätern Ueberarbeiter, sondern durch den Evangelisten selbst hinzugefügt, dessen ganze Eigenthümlichkeit schon hier hervortritt. Jesus erhält von vorn herein eine über den Messias als Davids Sohn, über den Heiland seines Volks (1, 21), den König der Juden (2, 2) hinausgreifende Bedeutung. Von dem h. Geiste im Schoosse der Jungfrau erzeugt, ist er geborener Gottessohn. Seine Geburt tritt also aus der rein menschlichen Erzeugung heraus und wird als ein weltgeschichtliches Ereigniss durch einen wunderbaren Stern den heidnischen Magiern des Morgenlandes kund gethan. Die Huldigung der heidnischen Magier und die Verfolgung des weltlichen Königs der Juden eröffnen bereits die Aussicht auf eine gläubige Heidenwelt und auf den Unglauben der Juden. Dem geborenen Gottessohne kommt das Heidenthum mit Huldigung, das Judenthum mit Verfolgung entgegen. Eben das Neue dieser Darstellung sucht der Evangelist durch einen weitgreifenden ATlichen Pragmatismus, durch die Erfüllung ATlicher Weissagungen zu stützen, wobei er die LXX-Uebersetzung immer noch zu Grunde legt, aber

II. Das öffentliche Auftreten Jesu in Galiläa 4, 12—18, 35 zeigt uns den Evangelisten gleich anfangs als Bearbeiter eines ältern Evangelium.

1. Den Anfang des öffentlichen Auftretens Jesu 4, 12—8, 17 bezeichnet die Verhaftung des Johannes und die Rückkehr Jesu nach Galiläa (4, 12), woran sich sofort eine Predigt der Busse und der Nähe des Himmelreichs (4, 17) anschliesst. Was dazwischen steht (4, 13—16), die Uebersiedlung Jesu von Nazaret nach Kapernaum zur Erfüllung von Jes. 9, 1. 2, ist nicht bloss entbehrlich, sondern auch offenbare Zuthat des Evangelisten, dessen ATlichen Pragmatismus wir hier nebst Berichtigung der LXX-Uebersetzung nach dem Urtexte wiederfinden. Wie derselbe uns von vorn herein die Aussicht auf eine gläubige Heidenwelt eröffnet hat, so hebt er hier mit Nachdruck das Auftreten Jesu in dem halbheidnischen Galiläa hervor. Allein die Niederlassung Jesu in Kapernaum stimmt wohl zu der „eigenen Stadt" (9, 1) und dem Hause Jesu in derselben (9, 10. 28. 13, 1. 36), dagegen weder zu der spätern Vermittlung des Einzugs in diese Stadt durch die Berufung Simons, in dessen Haus, nicht in sein eigenes, Jesus geht (8, 14—16), noch zu der Obdachlosigkeit des Menschensohns (8, 20). Aecht prophetisch (vgl. 1 Kön. 9, 19) beruft Jesus dann Fischer am galiläischen See, die beiden Brüderpaare Simon und Andreas, Jakobus und Johannes, Söhne des Zebedäus, zu Menschenfischern (4, 18—22). Anstatt nun aber Jesum mit den vier ersten Jüngern gleich in das Haus Simons zu Kapernaum ziehen zu lassen, theilt der Evangelist (4, 23—7, 28) erst die grosse Bergrede mit, welche ebenso gewiss zu den ältesten und ächtesten Bestandtheilen des Evg., als nicht an diese frühe Stelle gehört.

Die Einleitung der Bergrede 4, 23—25 ist offenbar Zuthat des Evangelisten selbst, welcher uns von dem Ufer des galiläischen Sees, wo Jesus so eben die vier ersten Jünger berufen hat, plötzlich in ganz Galiläa herumführt, Jesum in den Synogagen lehren, alle Krankheiten in dem Volke heilen lässt, so dass sich die Kunde von ihm in ganz Syrien verbreitet, so dass man alle Kranken und Besessenen zu ihm bringt, damit er sie heile, und viele Volkshaufen aus Galiläa

Dekapolis, Jerusalem und Peräa ihm nachfolgen. Der ganze Erfolg Jesu wird schon so vorweggenommen, dass ein weiterer Fortschritt nicht mehr möglich ist, wogegen doch das Folgende noch die Allmäligkeit des Fortschritts von bescheidenen Anfängen an hervorhebt (8, 14. 16. 9, 26. 31. 33). Vor solchen Volkshaufen lässt der Evangelist Jesum die Kanzel des Bergs besteigen (5, 1) und auf sie lässt er die Rede den gewaltigsten Eindruck machen (7, 28. 29). Die Rede selbst will aber gar nicht an solche Volksmengen, sondern nur an den Kreis der Jünger, aber wahrlich an mehr als die vier eben berufenen gerichtet sein. Seinen erwählten Jüngern legt Jesus nach den Seligpreisungen 5, 3—12 und nach der feierlichen Anrede 5, 13—16 den Kern der neuen Lehre, die Erfüllung der Gesetzesreligion durch eine höhere Gerechtigkeit, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, dar (5, 17 – 7, 14), worauf ein eigener Schluss (7, 15—27) folgt. In den Seligpreisungen macht der Zusatz τῷ πνεύματι 5, 3, welchen Luc. 6, 20 nicht bietet, ganz den Eindruck einer Zuthat des Evangelisten, noch mehr die beiden Seligpreisungen 5, 10—12, welche über die Siebenzahl hinausgehen. Nach der Anrede an die Jünger (5, 13—16) legt Jesus die Grundsätze seiner neuen Lehre zunächst im Verhältniss zu der ATlich-jüdischen Gesetzesreligion dar (5, 17—48). Der feierlichen Erklärung Jesu 5, 17, dass er nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten, d. h. die ATliche Religion, aufzulösen, sondern zu erfüllen, ist 5, 18. 19 die Versicherung der bleibenden Geltung des Gesetzes bis auf jeden Buchstaben für die Dauer von Himmel und Erde, eine Strenge, von welcher Jesus selbst nichts weiss (7, 12. 19, 8. 22, 40), und die Erklärung angehängt, dass, wer da eines von diesen kleinsten Geboten auflöst und so die Menschen lehrt, Kleinster im Himmelreiche heissen wird, womit nur paulinische Christen gemeint sein können. Ohne auf diese Unterbrechung Rücksicht zu nehmen, schliesst sich an 5, 17 unmittelbar 5, 20 die Versicherung an, dass nur eine höhere Gerechtigkeit als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, in das Himmelreich einführt. Wie Jesus nun das Gesetz erfüllen will, setzt er 5, 17—48 auseinander in 5 Antithesen, welche wesentlich der zweiten Tafel des Dekalogs (nach der richtigen Abtheilung Philo's, der meisten Kirchenväter und der Reformirten) ent-

sprechen. An das Verhältniss der neuen Lehre zu dem Gesetze und dessen schriftgelehrter Fassung schliesst sich zweitens das Verhältniss zu der religiösen Gewohnheit des damaligen Judenthums als solcher an (6, 1--18). Es handelt sich hier um die guten Werke des spätern Judenthums: Almosen, Gebet und Fasten, nur 6, 14. 15 mag Zusatz des Evangelisten sein. Die höhere Gerechtigkeit, welche Jesus hier darlegt, soll man auch nicht durch die Sorge um das irdische Gut aus dem Auge verlieren (6, 19—34). Sie soll endlich nicht in ein verdammliches Richten Andrer nach jüdischer Weise auslaufen (7, 1—5). Der strenge Zusammenhang und stetige Fortschritt der Rede wird dann plötzlich unterbrochen durch das Verbot, das Heiligthum den Hunden zu geben oder die Perlen vor die Säue zu werfen (7, 6), was nur gegen die gesetzesfreie Heidenbekehrung gerichtet sein kann [1]). Die Erörterung über die Zuversicht des Gebets ist in diesem Zusammenhange wenigstens nicht unerlässlich, am Ende zu 6, 5—15 gehörig. Erst 7, 12 wird der bei 7, 5 abgerissene Faden wieder angeknüpft, und die Erfüllung des Gesetzes 5, 17 in einem ächt sittlichen Grundsatze zusammengefasst. Der Epilog 7, 13—27 enthält wieder einen offenbar antipaulinischen Zusatz, nämlich 7, 13—23 die Warnung vor falschen Propheten, welche in Schafskleidern kommen, inwendig aber reissende Wölfe sind, durch das Herr-Herr-Sagen mit Vollbringung der Gesetzwidrigkeit, durch den blossen Glauben ohne Werke in das Himmelreich eingehen wollen. So gefasst, ist die Bergrede nicht aus drei verschiedenen Reden zusammengestückt [2]), sondern ein geschlossenes Ganzes mit einigen Zuthaten (5, 10—12. 6, 14. 15, auch 7, 7—11?), insbesondere antipaulinischer Richtung (5, 18. 19. 7, 15—23). Der Kern der Rede ist

---

[1]) Hunde (vgl. 15, 26. Offenb. 22, 15) und Schweine (vgl. Luc. 15, 15. 16) waren bei den Juden gangbare Bezeichnungen der gesetzlosen Heiden.

[2]) Keim (Gesch. Jesu v. Naz. II, S. 230 f.) unterscheidet: 1) die eigentliche Bergpredigt, an den Jüngerkreis gerichtet (5, 3—48), 2) eine Rede gegen die Pharisäer (6, 1—18), 3) eine Antrittsrede Jesu vor dem Volke, bestehend aus 7, 1—5. 12. 6, 19—34. 7, 24—27, worüber ich geurtheilt habe in der Z. f. w. Th. 1871. IV, S. 578 f.

sichtlich aus dem Hebräischen griechisch übersetzt worden, wie schon das von ἡ ἐπιοῦσα (sc. ἡμέρα) für מָחָר im Hebräerevg. p. (16, 4. 5) neu gebildete Adjectiv ἐπιούσιος 6, 11 lehrt.

Wie fremd die Volkshaufen, welchen der Evangelist die Bergrede vorgetragen sein liess, der Erzählung sind, sieht man auch daraus, dass sie Jesu wohl vom Berge herab nachfolgen (8, 1), aber gleich bei der Heilung des Aussätzigen nicht mehr da sind. Diese Heilung will Jesus ja noch geheim gehalten wissen (8, 2—4), was bei so grossem Volksgefolge unmöglich, nach den umfassenden Krankenheilungen 4, 23—25 sinnlos ist. Das Verbot der Bekanntmachung erklärt sich nur daraus, dass es die allererste Wunderheilung war, mit welcher Jesus noch kein Aufsehen machen wollte. In der ursprünglichen Darstellung wird auf 4, 18—22 sofort 8, 2—4 gefolgt sein. Eine neue Einschaltung des Evangelisten ist die Erzählung von dem Hauptmann zu Kapernaum und der Fernheilung seines Sohns 8, 5—13. Den eben erst beginnenden Lehrer, welcher seine Wunderkraft noch geheim hält (8, 4), muss man vergessen und den allbekannten Lehrer und Wunderthäter aus 4, 23—25 herbeiziehen, wenn der heidnische Hauptmann Jesu die Krankheit seines Sohns meldet, und Jesus sich sofort zur Heilung bereit erklärt, dann, als der Hauptmann sich für unwürdig erklärt, dass Jesus unter sein Dach komme, nur durch ein Wort Heilung verlangt, nicht einmal in Israel solchen Glauben gefunden zu haben bekennt. Nicht der Christus der Grundschrift, welcher die Heiden noch ganz ausserhalb der christlichen Bruderschaft stellt (5, 47, vgl. 18, 15. 17. 21), sondern der Christus unsers Evangelisten, welcher von vorn herein die Huldigung der heidnischen Magier empfangen hat (2, 1 f.), ist hier ohne Bedenken gleich bereit, einem Heiden zu helfen, und weist dann (8, 11. 12) noch ausdrücklich auf die vielen gläubigen Heiden vom Morgen und vom Abend hin, welche sich mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreiche lagern werden, wogegen die (jüdischen) Söhne des Reichs ausgestossen werden sollen in die äusserste Finsterniss. Da geschieht die Heilung sofort durch das Wort Jesu aus der Ferne. Aber zum augenfälligen Beweise, dass die ganze Erzählung, deren Ursprünglichkeit zu behaupten Keim nicht müde ward, dem ursprünglichen Zusammenhange fremd ist,

geht sie auch ohne allen Eindruck vorüber. Der ältere Bericht, welcher von einem festen Wohnsitze Jesu in Kapernaum (4, 13) nichts weiss, lässt Jesum in das Haus des erstberufenen Simon zu Kapernaum gehen, dessen Schwiegermutter vom Fieber heilen, und nicht jenes grosse Wunder der Fernheilung, sondern dieses viel bescheidenere hat die Folge, dass man die Besessenen und Kranken der Stadt zu Jesu bringt und von ihm geheilt werden lässt. Wie matt diese ersten, auf Kapernaum beschränkten Anfänge der Wunderthätigkeit Jesu den ungeheuren, auf ganz Syrien ausgedehnten Erfolgen seiner Wunderheilungen 4, 23—25 nachfolgen, hat der Evangelist selbst gefühlt und desshalb das Gewicht einer prophetischen Schriftstelle (Jes. 53, 4), welche hier erfüllt sei, angehängt (8, 17).

Den einfachen Anfang des öffentlichen Auftretens Jesu 4, 12. 17. 18—22. 8, 2—4. 14—16 hat der Evangelist durch Einschaltung der Bergrede und der Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum so umgestaltet, dass Jesus in Lehre und Wunderthaten von vorn herein als geborener Gottessohn auftritt und sich als Freund der Heiden erweist.

2. Der Kern des öffentlichen Auftretens Jesu in Galiläa ist enthalten in Mt. 8, 18—16, 12. Nicht den grossen Volkshaufen, welche die Bergrede angehört haben sollen, sondern den Volkshaufen, welche sich erst in Kapernaum um ihn gesammelt haben, will Jesus sich durch die Ueberfahrt auf das jenseitige Ufer entziehen (8, 18). Vor der Ueberfahrt tritt ein neues Jüngerpaar hinzu (8, 19—22), wohl das dritte des Apostel-Katalogs (10, 3), Bartholomäus, zu welchem Jesus die Obdachlosigkeit des Menschensohns, das Gegentheil eines festen Wohnsitzes, ausspricht (8, 20), und Philippus (vgl. Clemens v. Alex. Strom. III, 4, 25 p. 522). Bei der Ueberfahrt beweist Jesus seine Obmacht über Wind und Meer durch die Stillung des Sturms (8, 23—27). Auf dem Gebiete der heidnischen Gadarener lässt er aus einem Paare von Besessenen die Dämonen in eine Schweineheerde fahren, so dass die Einwohner der Stadt seine Anwesenheit verbitten (8, 28—34), eine ganz andere Berührung mit dem Heidenthum, als das Zusammentreffen mit dem heidnischen Hauptmann. Aber auch auf jüdischem Gebiete tritt jetzt ein Gegensatz

gegen Jesum hervor. Als Jesus einem Gichtbrüchigen die Sünden vergiebt, rügen Schriftgelehrte eine Gotteslästerung, wogegen das Volk, offenbar als etwas ganz Neues (ohne Rücksicht auf 4, 23—25), Gott wegen solcher der Menschheit verliehenen Macht preist (9, 1—8). Wenn wir dann 9, 9 die Berufung des Matthäus von dem Zollhause weg zu einem Jünger Jesu lesen, so folgt anstatt eines zweiten Jüngers, welcher das vierte Jüngerpaar voll machen würde (nach 10, 3 des Thomas), vielmehr ein Zusammentreffen Jesu mit Zöllnern und Sündern (9, 10. 11, d. h. Heiden, s. o. S. 312, 1. 375, 1), was den Anstoss der Pharisäer erregt (9, 10—13). Da erscheint Jesus, welcher nicht hatte, wohin er sein Haupt lege (8, 20), gar als Gastgeber und setzt sich völlig hinweg über jüdische Vorurtheile (vgl. Clem. Recogn. VII, 29. Hom. XIII, 4), vollzieht selbst jenes *μετὰ τῶν ἐθνῶν συνεσθίειν*, was noch mit gläubigen Heiden in Antiochien den Judenchristen ein so grosser Anstoss war (Gal. 2, 12, vgl. Luc. 15, 2, noch Hermas Sim. VIII, 9), seiner eigenen Stellung zu den Heiden (Mt. 5, 46. 47. 6, 32. 18, 17) durchaus nicht entspricht. An die Stelle der achten Jüngerberufung wird der Evangelist diese heidenfreundliche Erzählung gesetzt haben. Anstatt des Ausspruchs 9, 13 *οὐ γὰρ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλούς* bietet uns das Hebräerevg. (p. 16, 6. 7): Eligam mihi bonos, illos bonos, quos pater meus coelestis dedit (vgl. Clem. Recogn. I, 51). Bei der Frage der Johannesjünger, welche an dem Nichtfasten der Jünger Anstoss nehmen (9, 14—17), wird der Evangelist mindestens die 16, 21 f. vorgreifende Andeutung des Todes Jesu 9, 15 hinzugefügt haben. Ursprünglich dagegen ist die mit der Heilung der Blutflüssigen verbundene Erweckung der Tochter eines jüdischen Obern (9, 18—26), welche nun erst den Ruhm Jesu in der ganzen Landschaft verbreitet, so dass wir wieder 4, 23—25 vergessen müssen. Die Verbreitung des Volksruhms Jesu in der Landschaft wird noch gesteigert durch die Heilung zweier Blinden, welche Jesum als Davidssohn (vgl. 1, 1) um Erbarmen anrufen (9, 27—31). Auch jetzt verbietet Jesus noch die Bekanntmachung, aber die Geheilten verkündigen ihn in jener ganzen Landschaft. Die Heilung eines stummen Besessenen macht bei dem Volke, welches von 4, 24 keine Kenntniss verräth,

noch den Eindruck von etwas in Israel Unerhörtem, wogegen die Pharisäer die Teufelaustreibungen Jesu auf ein Bündniss mit dem Obersten der Teufel zurückführen (9, 32—34).

Die örtliche Bestimmtheit und die Allmäligkeit des Fortschritts, welche seit 8, 18 f. nur durch wenige Zusätze gestört war, geht plötzlich verloren, da der Evangelist, ähnlich wie 4, 23—25 die Bergrede, so jetzt (9, 35—38) eine eigene Rede an die Apostel durch einen künstlichen Uebergang einleitet. Obwohl bisher nur die Berufung von 7 Jüngern erzählt ist, werden doch 10, 1—4 die 12 Jünger herbeigerufen, mit der Macht über unsaubere Geister ausgerüstet und mit Namen aufgezählt. Fünf Jüngerberufungen werden aus der ältern Darstellung übergangen sein. Nach dem Abschluss des nächsten Jüngerkreises und nach dem Hervortreten des Gegensatzes von Schriftgelehrten und Pharisäern finden wir nun nicht mehr die Bergrede, welche ganz für diese Stelle passt, sondern eine gleichfalls ursprüngliche, aber viel zu früh gestellte Rede an die Zwölf. Nicht eine vorübergehende Aussendung (ohne Rückkehr), sondern der apostolische Beruf nach dem Heimgange des Meisters bis zu seiner Wiederkunft ist der Gegenstand dieser Abschiedsrede, welche schon durch die Berührung des Kreuzestodes (10, 38) ihre ursprüngliche Stellung hinter 16, 21 f. verräth und erst hinter C. 23 als Abschiedsrede an die Zwölf ihre rechte Stelle hat. Ganz so, wie die Zwölfapostel nach Gal. 2, 7. 9 im Unterschiede von Paulus ihren apostolischen Beruf auf die Beschneidung beschränkt haben, werden sie hier angewiesen, nicht zu den Heiden und Samaritern, sondern nur zu den verlornen Schafen vom Hause Israel zu gehen (10, 5. 6). Eben die Schicksale der Apostel nach dem Tode Jesu, dessen Lebensende hier schon vorausgesetzt wird (10, 25. 37. 38), bis zu seiner Wiederkunft führt 10, 16 f. aus, und diese Wiederkunft wird 10, 23 verheissen, ehe die Apostel mit den Städten Israels fertig sein werden. Ueber die Ausbreitung des Christenthums unter den Juden führen uns auch die ἔθνη 10, 18 noch gar nicht hinaus, weil es auch in Palästina römische Beamte und heidnische Einwohner gab. In der ganzen Rede verräth sich auch nicht die geringste Ahnung von den grossen Veränderungen des jüdischen Volkslebens durch die Zerstörung Jerusalems.

Der Evangelist hat die Abschiedsrede Jesu an die Zwölf vorweggenommen und wahrscheinlich an die durch Vorwegnahme der Bergrede leer gewordene Stelle gesetzt[1]).

In die Zeit des steigenden Volksruhms Jesu führt uns die Gesandtschaft des Johannes zurück, welche nach dem künstlichen Uebergange 11, 1 berichtet wird 11, 2—11. Der Ruf der Werke des Messias, welche Jesus verrichtet, dringt in den Kerker des Täufers, welcher eine Gesandtschaft an Jesum schickt mit der Frage, ob er der kommende (Messias) sei oder nicht. Das ist nicht der Johannes des Taufberichts, welcher Jesum von vorn herein anerkannte (3, 14) und noch durch eine Himmelsstimme die feierliche Erklärung seiner Gottessohnschaft vernommen hatte (3, 17), sondern der Johannes der Grundschrift, welcher Jesum wohl getauft hatte, aber doch erst durch den Ruf seiner Thaten auf ihn aufmerksam ward. Die Antwort Jesu verweist eben auf diese Thaten selbst, wie sie vorher berichtet waren, dass Blinde sehen (vgl. 9, 27 f.), Lahme gehen (vgl. 9, 1 f.), Aussätzige gereinigt werden (vgl. 8, 2 f.), Taube hören (vgl. 9, 32 f., wo der κωφὸς freilich mehr stumm erscheint), Todte erweckt werden (9, 32 f.), und den Armen frohe Botschaft verkündigt wird (vgl. 5, 3 f.). Johannes selbst, der Vorläufer des Messias, wird für den Grössten unter allen vom Weibe Geborenen, aber für geringer als der Kleinste im Himmelreiche erklärt. Alles dieses stimmt zu den siegreichen Fortschritten des Evangelium. Es kann nur der Evglst. selbst sein, welcher 11, 12—30 auf einmal einen ganz andern Ton angeschlagen werden und die weit überwiegende Verwerfung Jesu durch seine jüdischen Volks- und Zeitgenossen schon als entschieden vorausgesetzt werden lässt. Von den Tagen des Johannes bis jetzt — der Ausdruck führt schon an sich auf eine spätere Zeit — erleidet das Himmelreich Gewalt. Johannes ist der Elias, welcher kommen soll, womit 17, 12. 13 vorweggenommen wird. Dem

---

[1]) Nach Keim (a. a. O. II, S. 321 f.) hat Jesus bei der Aussendung der Zwölf bloss Mt. 10, 5—15 geredet, dagegen 10, 17—23 erst in Jerusalem, 10, 24—33 bei einer neuen Instruction, vorher 10, 34—39 als Wiederholung der Kreuzpredigt von Cäsarea, schliesslich 10, 40—42 vorgetragen. Welche Zerstückelung der einheitlichen Rede!

gegenwärtigen Geschlechte war Johannes zu sehr, Jesus zu wenig asketisch, ein Fresser und Weintrinker, Freund von Zöllnern und Sündern (11, 12—19). Ueber die Städte, wo er seine meisten Wunder gethan, ruft Jesus das Wehe aus, selbst über Kapernaum, wo er doch nach der bisherigen Erzählung (8, 16. 9, 8. 26. 31. 33) von dem Volke nur Anerkennung gefunden hatte (11, 20—24). Nach einer Danksagung wegen der den Weisen und Verständigen (des Judenthums) verborgenen, (geistigen) Kindern (d. h. Heiden) enthüllten Offenbarung ruft Jesus alle Mühseligen und Beladenen von dem Joche der jüdischen Schriftgelehrsamkeit zu seinem milden Joche und seiner leichten Last (11, 25—30), was mit Mt. 7, 13. 14 schwer zu vereinigen ist und schon einen schärfern Gegensatz gegen die jüdische Schriftgelehrsamkeit verräth, als 23, 2 f. Weit besser als diese Fortsetzung stimmt zu 11, 2—11 offenbar das Christuswort in dem Hebräerevg. (p. 16, 8. 9): *Ὁ θαυμάσας βασιλεύσει, καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαήσεται.* Gar nicht so, wie wenn die Verwerfung Jesu bei seinen Volks- und Zeitgenossen schon entschieden wäre, lässt Mt. 12, 1—14 den Gegensatz der Schriftgelehrten und Pharisäer gegen Jesum erst seinen Gipfel erreichen durch zwei Verstösse gegen die Heiligkeit des Sabbats, das Aehrenraufen der Jünger, wo 12, 7 (vgl. 9, 13) Zuthat des Evangelisten sein mag, und die Sabbatheilung der verdorrten Hand, wo das alte Hebräerevg. (p. 16, 10—13) die Vergleichung mit dem kanonischen Texte (12, 9—14) wohl aushält. In dem Hebräerevg. bittet der Mann mit der verdorrten Hand noch selbst um die Heilung: „Ein Maurer war ich, mit den Händen meinen Lebensunterhalt erwerbend, ich bitte dich, Jesus, dass du mir die Gesundheit wiederherstellest, damit ich nicht schimpflich bettle um Speise". Nicht durch die sehr natürliche Bitte des Gebrechlichen, sondern durch die Frage der auflauernden Gegner, ob es erlaubt ist, am Sabbat zu heilen, lässt unser Matthäus 12, 10, indem er auch hier den Gegensatz verschärft, die Heilung veranlasst werden. Die Pharisäer fassen nun den Rathschluss, Jesum zu verderben (12, 14).

Das Volk dagegen bleibt Jesu immer noch treu und folgt ihm, als er sich vor den pharisäischen Gegnern in die Einsamkeit zurückzieht (12, 15. 16). Der Zurückziehung Jesu vor

den Pharisäern giebt aber der Evglst., welcher für den allmäligen Fortschritt des Wirkens Jesu keinen Sinn mehr hat, die allgemeinere Bedeutung einer Erfüllung der Weissagung Jes. 42, 1—4 über den friedfertigen Knecht Gottes, auf dessen Namen Heiden hoffen werden (12, 17—21). Und indem er die eben erzählte Zurückziehung Jesu vor den Pharisäern ganz vergisst, versetzt er uns 12, 22—45 plötzlich wieder mitten in die Hitze des Streits Jesu mit seinen Gegnern. Dabei verschmilzt er offenbar ältere Bestandtheile, nämlich die pharisäische Schmähung eines dämonischen Bündnisses (vgl. 9, 32—34) und die pharisäische Zeichenforderung (vgl. 16, 1—4) zu einer eigenthümlichen Erzählung. Die beiden Blinden und der besessene Stumme 9, 27. 32 erscheinen (12, 22) vereinigt als ein besessener „Blinder und Stummer". Was hier von Worten Jesu mitgetheilt wird, ist allerdings keine freie Zuthat des Evangelisten, aber immer eine Zuthat oder Einschaltung, von welcher das Nächstfolgende nichts weiss. Noch bloss von den befreundeten Volkshaufen umgeben erscheint Jesus bei dem Besuche seiner Mutter und Brüder (12, 46—50). Dieselbe geschichtliche Lage erkennen wir noch bei den 7 Gleichnissen, mit welchen Jesus 13, 1—52 eben dem Volke die Lehre vom Himmelreiche vorträgt. Der Evglst. hat aber nicht bloss 13, 1 das Haus Jesu in Kapernaum hereingebracht, sondern auch den Vortrag der Gleichnisse für das Volk unterbrochen, zuerst durch die Erklärung des ersten Gleichnisses für die Jünger 13, 10—23, wo nicht bloss auf die Gleichnisse überhaupt die Schriftstelle Jes. 6, 9. 10 in der bekannten Weise unsers Evangelisten angewandt, sondern auch das Nichtverständniss des Volks schon als entschieden vorausgesetzt wird. Ohne alle Rücksicht auf diese Erklärung für die Jünger, in unmittelbarem Anschluss an das erste, dem Volke vorgetragene, Gleichniss 13, 3—9 führt 13, 24 *ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς* (dem Volke, wie 13, 3) *λέγων* das zweite Gleichniss ein. Nach dem vierten Gleichniss schaltet der Evglst. nicht bloss eine Anwendung der Psalmstelle 78, 2 (als eines Jesajasworts) auf den Parabelvortrag Jesu, sondern auch die Erklärung des zweiten Gleichnisses ein (13, 34—43) und fügt zum Schluss 13, 49—51 hinzu. Wie wenig die Deutung des Parabelvortrags bei unserm Evan-

gelisten (13, 13 f.) zutrifft, wie sehr Jesu das Volk immer noch anhängt, lehrt schliesslich 13, 53—58 die Verwerfung Jesu in seiner Vaterstadt Nazaret, bei welcher ausdrücklich gesagt wird, dass ein Prophet nur in seiner Vaterstadt (*πατρίδι*) und in seinem Hause ungeehrt ist. Da muss Jesus doch sonst noch Ehre gefunden haben. Keine Spur von seiner allgemeinen Verwerfung 11, 12 f. Auch von der vaterlosen Erzeugung Jesu und seiner Geburt in Betlehem weiss dieses alte Stück noch nichts, da es ohne allen Anstoss Jesum von seinen Landsleuten in der Vaterstadt Nazaret als des Zimmermanns Sohn bezeichnet werden lässt.

Reine Einschaltung des Evangelisten ist es, wenn C. 14 an die Meinungsäusserung des Tetrarchen Herodes, Jesus sei am Ende der von den Todten erweckte Täufer Johannes, die nachträgliche Erzählung von dessen Enthauptung angeknüpft (14, 1—11), und doch nicht an jene Meinungsäusserung, sondern an diese nachträgliche Erzählung angeschlossen wird: die Entweichung Jesu (14, 12. 13), die Speisung der 5000 (15, 29—31), welche schon nicht mehr so, wie die Speisung der 4000 (15, 29—31), als reine Nothhülfe erscheint, das Seewandeln (14, 22—33), wo Jesus 14, 33 schon von allen Jüngern als Gottes Sohn anerkannt, also das Bekenntniss des Petrus 16, 13 f. vorweggenommen wird, endlich der Aufenthalt Jesu in der Landschaft Gennesaret (14, 34—36). Erst bei dem Auftreten von Schriftgelehrten und Pharisäern aus Jerusalem und dem Gespräch über das Händewaschen 15, 1—14 erkennen wir die Grundschrift wieder, auch in dem immer noch treu anhänglichen Volke (15, 10—14). Nur die Erklärung des selbstverständlichen Gleichnisses 15, 15—20 wird der Evglst. hinzugefügt haben. Dann folgt eine neue Zurückziehung Jesu in die Gebiete von Tyrus und Sidon, wo die Erzählung von dem kananäischen Weibe 15, 21—28 offenbar der Grundschrift angehört. Die Heidin beginnt nicht, wie der heidnische Hauptmann 8, 6, mit einer blossen Meldung der Krankheit ihres Kindes, sondern fleht Jesum als Sohn Davids um Erbarmen an wegen ihrer besessenen Tochter. Da erbietet sich Jesus nicht, wie bei dem Hauptmann 8, 7, sofort zur Heilung des Kindes, sondern antwortet kein Wort. Erst den Jüngern, welche ihn bitten, das Weib doch zu entlassen, antwortet er

mit dem Grundsatze seiner ausschliesslichen Sendung zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel, von welchem dort durch That und Wort das gerade Gegentheil bewiesen wird. Dem Weibe, welches noch einmal fleht, betheuert er ganz denselben Grundsatz, dass es nicht gut ist, das Brod der Kinder (Juden) zu nehmen und den Hündlein (Heiden) vorzuwerfen. Erst als das Weib erwiedert, dass doch auch Brosamen von der Herren Tische für die Hündlein abfallen, gewährt Jesus der Heidin wegen ihres grossen Glaubens diesen Brosam, die Heilung ihrer Tochter. Ganz das alterthümliche Vorbild jener Erzählung 8, 5—13, welche den particularistischen Grundsatz schon völlig beseitigt, die Ausnahme zur Regel gemacht hat. Auf dem Berge am See von Galiläa findet Jesus 15, 29—31 noch das volle Zutrauen, die ungetheilte Anhänglichkeit des Volks, so dass wir 11, 12—30. 13, 12 f. auch hier ganz vergessen müssen. Die wunderbare Speisung der 4000, welche einem dringenden Bedürfniss abhilft (15, 32—39), ist alterthümlicher, als die vorhergehende Speisung der 5000. Auch in der Zeichenforderung der Pharisäer und Sadducäer 16, 1—4 haben wir noch den ältern Bericht des 12, 38 f. vorweggenommenen Vorgangs, nämlich ohne die Hinweisung auf die Auferstehung des Menschensohns 12, 40. In der Grundschrift wird sich unmittelbar 16, 6 angeschlossen haben, wogegen 16, 5. 7—12, wo schon die doppelte Speisung erwähnt wird, Zuthaten des Evangelisten sind.

Der Evglst. hat also in eine vorgefundene Darstellung eingefügt den Wohnsitz Jesu in Kapernaum 9, 1. 10, 28. 13, 1. 36, das Zusammenessen mit Zöllnern und Heiden 9, 10—13, in der Fastenfrage der Johannesjünger 9, 14—17 mindestens 9, 15, die entschiedene Verwerfung Jesu durch seine Volks- und Zeitgenossen 11, 12—30, den unterbrechenden Vers 12, 7, das Auflauern der Gegner bei der verdorrten Hand 12, 10 f., die Schriftstelle 12, 17—21, die Reden wegen der Lästerung eines dämonischen Bündnisses und wegen der Zeichenforderung 12, 22—45, die Gleichnisserklärungen 13, 10—23. 34—43. 49—52, das ganze C. 14 mit der Enthauptung des Täufers, der Speisung der 5000 und dem Seewandeln, die Gleichnisserklärung 15, 14—20, die Bemerkung 16, 5 und das Gespräch 16, 7—12. Endlich hat er die ursprünglich weit spätere Ab-

schiedsrede C. 10 eingefügt und mit der Einleitung 9, 35—38 versehen. Was der Evglst. dagegen vorgefunden hat, bietet uns die Berufung des dritten Jüngerpaars (8, 18—22), die Stillung des Sturms (8, 23—27), die Teufelaustreibung bei den Gadarenern (8, 28—34), die Heilung des Gichtbrüchigen (9, 1—8), die **Berufung des Matthäus** (9, 9), **worauf wohl** die **Berufung des Thomas gefolgt sein wird, (die Fastenfrage** 9, **14. 16. 17?), die Heilung der Blutflüssigen nebst der Auferweckung des Mägdleins** 9, **18—26, die Heilung zweier Blinden 9, 27—31, eines stummen Besessenen 9, 32—34. Darauf wird der Abschluss der Zwölfzahl von Aposteln (vgl.** 10, **2—4) und die Bergrede 5,** 1^b**—9. 13—17. 20—48. 6, 1—13. (7, 7—11?). 6, 16—34. 7, 1—5. 12—14. 24-27 gefolgt sein. Hieraufdie Gesandtschaft des Täufers und die Antwort Jesu 11, 2—11, das Aehrenraufen der Jünger am Sabbat 12, 1—6. 8, die Sabbatheilung der verdorrten Hand 13, 9—14 (V. 10 f. noch etwas anders), die Zurückziehung Jesu mit Gefolge des Volks 12, 15. 16, der Besuch der Mutter und Brüder Jesu 12, 46—50, die 7 Gleichnisse 13,** 1^b**—9. 24—33. 44—48, die** Verwerfung in Nazaret 13, 53—58, das Gespräch über das **Händewaschen 15, 1—14, das kananäische Weib 15, 21—28, die Heilungen auf dem Berge 15, 29—31, die Speisung der 4000 15, 32—39, die Zeichenforderung der Pharisäer und Sadducäer 16, 1—4. 6. Bis zuletzt wird Jesus hier von der** Volksgunst getragen.

3. Der Ausgang der galiläischen Wirksamkeit Jesu 16, 3—18. 35 wird eröffnet durch Simon's Bekenntniss des Menschensohns als des Gottessohns oder Messias, worauf Jesus den Simon desshalb selig preist, für den Felsenmann (*Πέτρος* = *Κηφᾶς*, כֵּיפָא) der Kirche erklärt und ihm die Schlüssel des Himmelreichs verheisst. Aber bei der Eröffnung des bevorstehenden Leidens entsetzt sich Petrus und zieht sich den harten Tadel Jesu zu, welcher seine Kreuzpredigt mit der feierlichen Versicherung beschliesst, dass Einige von den Dabeistehenden den Tod nicht schmecken werden, bis sie des Menschen Sohn kommen sehen in seinem Reiche (16, 21—28). Die Anrede 16, 17 *Σίμων Βαριωνᾶ* ist offenbar eine ungenaue Wiedergabe von שמען בר יוחנן, wie das Hebräerevg. (p. 16, 14. 17, 8) im Einklang mit Joh. 1, 43. 21, 15—17 bewahrt

hat. Wie die LXX einmal 4 (2) Kön. 25, 23, so hat auch der kanonische Matthäus יוחנן durch Ἰωνᾶ wiedergegeben. Von der zuletzt erwähnten herrlichen Wiederkunft des Menschensohns giebt der Evglst. sofort ein Vorspiel in der Verklärung 17, 1—9, welche Jesum vor den drei hervorragenden Aposteln Petrus, Jakobus, Johannes schon jetzt vorübergehend in die Gemeinschaft der zum Himmel erhobenen Häupter der alten Offenbarungsreligion, Moses und Elias, aufgenommen zeigt. So sehen Einige von den Dabeistehenden den Messias bereits in seiner Herrlichkeit. Aber nicht mit Rücksicht auf den so eben persönlich erschienenen Elias, sondern mit Rücksicht auf die Betheuerung Jesu, dass von den Jüngern Einige, ohne den Tod zu schmecken, des Menschen Sohn kommen sehen werden in seinem Reiche, wenden die Jünger ein: warum denn nach der Lehre der Schriftgelehrten Elias zuerst kommen soll, worauf Jesus ihnen darlegt, dass Elias vor dem leidenden Messias schon gekommen sei, was die Jünger von dem Täufer Johannes verstehen (17, 10—13). Die Grundschrift weiss also von dieser Verklärung noch nichts. Das Hebräerevg. (p. 16, 15—17) enthielt noch die Worte Jesu: Ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀνήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Ταβώρ, wo wir das sonst von Personen ungebräuchliche ἀναφέρειν (vgl. Mt. 17, 1 ἀναφέρει αὐτούς), offenbar als Uebersetzung von הֶעֱלָה, wiederfinden. Der h. Geist als Mutter Jesu ist gut semitisch und uns schon bei der Taufe Jesu begegnet (s. o. S. 467). Dass der h. Geist nun aber Jesum an einem seiner Haare fasst und auf den Berg Tabor trägt, scheint freilich sehr apokryphisch zu sein, ist aber schwerlich apokryphischer, als in dem kanonischen Mt. 8, 30 f. 12, 43 f., und schliesst sich ganz an Ezech. 8, 3, an die Geschichte von Bel und dem Drachen V. 35 an. An dem mondsüchtigen Knaben, welchen die Jünger nicht zu heilen vermochten, stellt Mt. 17, 14—21 den Unglauben der Jünger dar, welcher Jesum zu dem Ausspruch von der Berge versetzenden Kraft des Glaubens veranlasst. Die zweite Vorhersagung des Leidens und Auferstehens 17, 22. 23 scheint Zuthat des Evangelisten zu sein. Dagegen ist die Einforderung der Tempelsteuer nebst der Anweisung auf den Stater im Maule des Fisches 17, 24—27 eines der ältesten und alter-

thümlichsten Stücke. Nur so lange der Tempel noch bestand, konnte die Entrichtung der Tempelsteuer für die gläubigen Juden als Religionspflicht in Frage kommen. Der ganze galiläische Abschnitt schliesst ab mit dem Rangstreite der Jünger C. 18, wo das Hebräerevg. die Vergleichung mit dem kanonischen Matthäus wieder vollkommen ertragen kann. Neben Mt. 18, 6. 7 kann man sehr wohl stellen das Hebräerevg. p. 16, 18—21: inter maxima ponitur crimina, qui fratris sui spiritum contristaverit. — et nunquam, inquit, laeti sitis, nisi quum fratrem vestrum videritis in caritate. Mt. 18, 8. 9 mag Zuthat des Evangelisten aus 5, 29. 30 sein. Die Stellen Mt. 18, 21. 22 und Luc. 17, 4 weisen vollends auf das Hebräerevg. p. 16, 22—27 als die ursprüngliche Wurzel zurück: „Si peccaverit", inquit, „frater tuus in verbo et satis tibi fecerit, septies in die suscipe eum". dixit illi Simon discipulus eius: „Septies in die"? respondit dominus et dixit ei: „Etiam ego dico tibi: usque septuagies septies; etenim in prophetis quoque, postquam uncti sunt spiritu sancto, inventus est sermo peccati". Es handelt sich hier um Versündigung in Worten, nicht um Versündigung überhaupt, wie in unsern Evangelien, auch um Versündigung an Einem Tage, was nur Lucas bewahrt hat, und die Frage des Petrus wird nur hier gehörig veranlasst.

Auch in diesem Abschnitt hat der Evglst. seine Grundschrift nicht überall wörtlich wiedergegeben, aber doch nur 17, 1—9. 22. 23 sichtlich hinzugefügt.

III. Die Erzählung des Lebensausgangs Jesu (C. 19—28) beginnt 1) mit der Reise nach Jerusalem 19, 1—20, 28. Das Gespräch über die Ehescheidung erinnert an die Erzählung des Hebräerevg. (p. 16, 28. 29) *περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου.* Jesus versichert die Heiligkeit der Ehe zugleich mit dem hohen Werthe der Ehelosigkeit, wie er denn auch die Kinder, diese Früchte der Ehe, segnet (19, 13—15). Das Gespräch Jesu mit dem reichen Jünglinge nebst dem Worte über den Reichen überhaupt 19, 16—24 ist in seiner kanonischen Gestalt offenbar weniger ursprünglich, als in dem Hebräerevg. In dem kanonischen Texte fragt der einzige Reiche ohne alle Veranlassung: *Διδάσκαλε (ἀγαθέ), τί ἀγαθὸν ποιήσω ἵνα σχῶ ζωὴν*

αἰώνιον; Jesus antwortet, freilich nach dem erst seit Origenes bezeugten Texte: *Τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός. εἰ δὲ θέλεις εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, τήρησον τὰς ἐντολάς.* Zumal wenn in der Anrede des Reichen *ἀγαθὲ* fehlen sollte, ist das *εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός* gar nicht veranlasst und völlig überflüssig. *Ποίας;* antwortet der Reiche, wie wenn „die Gebote“ noch fraglich sein könnten. Höchstens könnte man sagen, dass er etwas Apartes erwartet hatte und über solche Antwort befremdet ist. Jesus zählt einzelne Hauptgebote auf, wie wenn er ihn mit dem Finger auf das bekannte Gesetz hinweisen wollte, zuletzt *καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.* Der Reiche antwortet nicht bloss: *Πάντα ταῦτα ἐφυλαξάμην* (*ἐκ νεότητος μου*), sondern auch: *τί ἔτι ὑστερῶ;* Keine Spur von einem Misstrauen gegen die bisherigen Gerechtigkeitswege, wie Keim (a. a. O. III, S. 30 f.) sagt. Wohl aber ein innerer Widerspruch. Wie kann der Reiche so sprechen, wenn er doch vorher gefragt hat, was er Gutes thun solle, um das ewige Leben zu haben? Und wenn er vorher so gefragt hat, wie kann er sich jetzt für mangellos erklären? Wenn der Reiche schon mangellos zu sein glaubt, so passt es auch nicht, dass Jesus hier antwortet: *Εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, ὕπαγε πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δὸς πτωχοῖς, καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι.* Unleugbar ist hier der Begriff einer übergesetzlichen Vollkommenheit und eines durch blosse Preisgebung der irdischen Habe zu erwerbenden Himmelsschatzes, worauf die Jünger-Nachfolge matt genug nachfolgt. Die Worte sind nicht, wie Keim will, halb im Ernst, halb in pädagogischer Anbequemung an den überschwänglichen Frager gesagt, sondern ebenso ernstlich gemeint, wie der folgende Ausspruch (19, 24) über die Schwierigkeit, dass ein Reicher in das Himmelreich eingehe. Von allen solchen Schwierigkeiten frei ist das alte Hebräerevg. p. 16, 30—17, 9. Da tritt ein Paar von Reichen auf, wie denn noch der kanonische Matthäus die Paarungen liebt (4, 18 f. 21 f. 8, 19—22. 28. 9, 27 f. 10, 2 f. 11, 3 rec. 20, 30. 21, 1 f. 28, 1). Da wird denn auch die Anrede „Guter Meister“ nebst der Antwort Jesu: „Nenne mich nicht gut; Einer ist gut, mein Vater im Himmel“ wohl unterschieden von der andern Anrede, welche hier, gut veran-

lasst, dem zweiten Reichen zugewiesen wird: Magister, quid bonum faciens vivam? Jesus antwortet geradezu: Homo, legem et prophetas fac, und ohne weitere Umschweife sagt der Reiche: Feci. Nun sagt Jesus ohne alle Andeutung übergesetzlicher Vollkommenheit und eines durch Preisgebung der Habe erworbenen Schatzes im Himmel: Vade, vende omnia quae possides et divide pauperibus et veni, sequere me. Ganz im Einklange mit Mt. 8, 20. 19, 27. 29. Es begann aber der Reiche seinen Kopf zu kratzen, und es gefiel ihm nicht. Jesus widerlegt nun sein Vorgeben, Gesetz und Propheten schon erfüllt zu haben, indem er sagt: Quomodo dicis: „Legem feci et prophetas"? quoniam scriptum est in lege (Lev. 19, 18): Diliges proximum tuum sicut te ipsum, et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos. Dann wendet er sich zu seinem Jünger Simon, welcher bei ihm sass, mit den Worten: Simon fili Iohanne, facilius est camelum intrare per foramen acus, quam divitem in regnum coelorum [1]). Nur bei dem Hebräerevg., wo der durch blosse Preisgebung der irdischen Habe zu erwerbende Schatz im Himmel noch fehlt, ist die weitere Frage des Petrus (19, 27) begreiflich: was den Jüngern denn

[1]) Selbst Ewald (Bücher des N. B. I, 1, S. 143 muss sagen: „Hier sollte man wirklich meinen, sei alles ursprünglicher, da so schön erklärt wird, wie unrichtig der Reiche behauptet, er habe Gesetz und Propheten gethan; ja man könnte sagen, dies entspreche so sehr dem Mt. 5, 17—48 Erörterten, dass es nothwendig in demselben Evangelium gestanden haben müsse". Dennoch meint Ewald, dass dabei der übrige herrliche Inhalt der Erzählung Mt. 19, 16—24 verloren ginge, ja gerade die Hauptsache, nämlich dass es mit der Befolgung aller einzelnen Vorschriften nie genug sei, sowie auch die schöne Steigerung der Versuchung eines solchen reichen Jünglings selbst. „Wir können also auch hier nichts als spätere Umarbeitung sehen, ausgehend von einem Solchen, dem doch am Ende der Inhalt von Gesetz und Propheten schon das Höchste war". Allein es handelt sich in dem kanonischen Texte nicht darum, dass die Befolgung aller einzelnen Gebote nie genug sei, sondern vielmehr darum, dass die Erfüllung auch der grössten Gebote noch unter der Stufe der Vollkommenheit zurückbleibt, dass man diese Vollkommenheit und einen Schatz im Himmel durch übergesetzliche Preisgebung des irdischen Besitzes erwirbt. Die übergesetzliche Vollkommenheit haben schon Mc. 10, 21 (ἕν σε ὑστερεῖ) und Luc. 18, 22 vermieden.

für ihre Preisgebung von Allem zum Lohne werden soll. Jesus verheisst den 12 Aposteln bei der Palingenesie, dass sie, wenn des Menschen Sohn sich auf den Thron seiner Herrlichkeit gesetzt haben wird, gleichfalls sitzen werden auf 12 Thronen, richtend die 12 Stämme Israels (19, 28). Die Messiasgemeinde ist also immer noch das zwölfstämmige Israel (vgl. 10, 5. 6. 23. 15, 24), ganz das Gegentheil von Mt. 8, 11. 12. Die Jünger Jesu überhaupt sollen alles Irdische, was sie wegen des Namens Jesu preisgegeben haben, hundertfach wiedererhalten, dazu ewiges Leben (19, 29). An diese Verheissung schliesst sich 19, 30 gegensätzlich an: πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι, d. h. bei der Wiederherstellung der 12 Stämme werden diejenigen Israeliten, welche zur Zeit die obersten sind und die Mehrheit für sich haben (πολλοὶ), zu untersten, andre Israeliten, welche jetzt die Niedrigsten und in der Minderheit sind (eben die gläubigen), zu obersten werden. Die 12 Apostel werden die Stelle der zeitigen Richter von Israel, die Jünger den Vorrang unter den 12 Stämmen einnehmen.

Ganz anders wird der Ausspruch von den Ersten und den Letzten gefasst in dem Gleichniss von den Arbeitern im Weinberge Mt. 20, 1—16, nämlich nicht auf den Rang, sondern auf die Zeit, nicht auf die ungläubigen und die gläubigen Juden, sondern auf das alte Gottesvolk der Juden und die zuletzt berufenen Heiden bezogen. Da erkennt man die Grundansicht des Evangelisten, den gleichen Antheil der zuletzt berufenen Heiden mit dem alten Gottesvolke der Juden an dem messianischen Heil. Das Gleichniss bezieht sich eben auf jene judaistischen Vorurtheile gegen den Zutritt der Heiden zu dem messianischen Heile, welche uns namentlich der Römerbrief kennen lehrt[1]). Da sind die Ersten und die

---

[1]) Keim (a. a. O. III, S. 37 f.) wollte bei dem Unterschiede älterer und jüngerer Schüler Jesu stehen bleiben, wie wenn Jesus hier noch auf die Frage des Petrus (19, 27) antwortete. Allein es ist gar nicht zu merken, dass Petrus einen Vorzugstitel vor der Masse der Schüler, vor den spätern Nachfolgern innerhalb und ausserhalb des Apostelkreises verlangt haben sollte. Erst Jesus unterscheidet 19, 28. 29 den Lohn für die 12 Apostel, welche die Richterthrone über Israel voraus

Letzten rein zeitlich gefasst, und die Umkehr des Verhältnisses hebt sich auf zu der Gleichheit des Lohns. Jener Ausspruch erscheint 20, 16 ohne die Vielheit der Ersten und in umgekehrter Ordnung, überhaupt nicht so ursprünglich, wie 19, 30. Auch die dritte Vorhersagung des Leidens auf dem Wege nach Jerusalem 20, 17—19 wird Zuthat des Evangelisten sein. — In der Grundschrift weiter führt uns erst die Bitte der Mutter beider Zebedaiden um die Ehrenplätze für ihre Söhne in dem Messiasreiche 20, 20—28, welche sich an die Thronverheissung 19, 28 unmittelbar anschliesst.

2) Der Einzug Jesu in Jerusalem 20, 29—21, 22 beginnt mit dem Auszug aus Jericho, welcher durch die Heilung von zwei Blinden verherrlicht wird (20, 29—34). Den Einzug in Jerusalem selbst (21, 1—11) hat der Evglst. (21, 4. 5) auf seine Weise mit der Erfüllung von Sach. 9, 9 ausgestattet, indem er diese Stelle durch eigenthümliche Uebersetzung dem vorgefundenen ὄνον καὶ πῶλον 21, 2 gleichgestaltete. Von dem אושענא ברמא in dem Hebräerevg. (p. 17, 10) hat Mt. 21, 9 (ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις) das erste Wort gar nicht übersetzt. Gleich nach dem Einzuge reinigt Jesus den Tempel und zieht nach Bethanien (21, 12—17). Das Auftreten Jesu in der Hauptstadt des Judenthums wird am nächsten Tage eröffnet durch die Verfluchung des Feigenbaums, dieses Sinnbilds des jüdischen Volks, welches der Evglst. eingefügt haben mag (21, 18—22).

Die Streitreden Jesu in Jerusalem 21, 23—22, 46 hat der Evglst. ausgestattet mit dem Gleichniss von den aufrührerischen Arbeitern im Weinberge (21, 33—44), welches nicht etwa bloss den jüdischen Hierarchen, wie Keim (a. a. O. III, S. 115) meint, sondern dem ganzen jüdischen Volke, nachdem es zuletzt gar den Sohn getödtet hat, das Reich Gottes genommen und einem fruchtbringenden Heiden-Volke (ἔθνει) gegeben werden lässt (21, 43). In diesem Verse wie zum Theil in 21, 41 konnte auch Keim den heidenfreundlichen Bearbeiter nicht verkennen, welchem aber das ganze Gleichniss angehört, nicht

erhalten werden, und für die Jünger überhaupt. Da kann das Gleichniss nicht auf einmal sagen, dass Petrus und die andern Apostel vor den übrigen Gläubigen auch gar nichts voraus erhalten werden.

bloss $1^1/_2$ Verse. Dem Evangelisten selbst als diesem Bearbeiter gehört, was Keim (a. a. O. II, S. 228 f.) selbst im Grunde nicht leugnen kann, nur durch Annahme einer spätern Zusammensetzung aus zwei verschiedenen Gleichnissen wieder stört, das ganze Gleichniss von dem hochzeitlichen Mahle 22, 1—14 an, welches anstatt der zuerst berufenen Juden, deren Stadt wegen ihrer Widersetzlichkeit verbrannt wird, von den Kreuzwegen Heiden berufen werden, aber doch einen gläubigen Heiden, weil ihm das hochzeitliche Kleid der Werkgerechtigkeit fehlt, ausgestossen werden lässt. Nach Ausscheidung dieser Zuthaten erhält man einen wohlgeordneten Verlauf der Streitreden, da Jesus es zuerst mit den Hierarchen (21, 23—32. 45, wo nur der Plural *τὰς παραβολὰς* von dem Evangelisten statt *τὴν παραβολὴν* gesetzt sein wird, 21, 46), dann mit den Abgesandten der Pharisäer (22, 15—22), Sadducäern (22, 23—33), schliesslich mit einem Pharisäer selbst (22, 34—40) zu thun hat und die Versammlung der Pharisäer durch eine Gegenfrage in Verlegenheit bringt (22, 41—46).

Den ganzen Gegensatz gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer fasst Jesus nun abschliessend zusammen in der Rede C. 23, welche sich gewiss nicht mit Keim (a. a. O. III, S. 165 f.) zerstückeln lässt: in eine Rede an das Volk 23, 2—7, eine Rede an die Jünger 23, 8—12, eine Rede an die Pharisäer 23, 13—33. Auch ist nicht 23, 34—36 mit Keim (a. a. O. III, S. 170. 182 f.) als spätere Zuthat anzusehen. Hier bietet der Evangelist 23, 35 *ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα δίκαιον ἐκχυννόμενον ἐπὶ τῆς γῆς ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἄβελ τοῦ δικαίου ἕως τοῦ αἵματος Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου, ὃν ἐφονεύσατε μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου.* So, wie diese Worte lauten, können sie nur das vergossene unschuldige Blut von dem gerechten Abel (Gen. 4, 10 vgl. Hebr. 11, 4) bis zu dem Propheten Zacharias (vgl. Zach. 1, 1 LXX *Ζαχαρίαν τὸν τοῦ Βαραχίου*) zusammenfassen. Allein von einer Ermordung dieses Propheten ist nichts bekannt, noch weniger eignet er sich dazu, gerade den Schluss dieses unschuldig vergossenen Blutes zu bezeichnen. Da man auch an den kurz vor 70 im Tempel ermordeten *Ζαχαρίαν υἱὸν Βαρούχου* bei Josephus bell. ind. IV, 5, 4 nicht denken kann, so hilft uns das Hebräerevg. p. 17, 11 durch *Ζαχαρίου υἱοῦ Ἰωϊαδὰ* aus der Verlegenheit.

Die Ausleger denken ohnehin meistens an Zacharias den Sohn Jojada's, welcher nach 2 Chron. 24, 20 auf Befehl des Königs Joas (878—839) ἐν αὐλῇ οἴκου κυρίου gesteinigt ward (vgl. Joseph Ant. IX, 8, 3). Dieser Mord konnte als der letzte angegeben werden, zwar nicht der Zeit nach, wohl aber nach der Folge der biblischen Bücher, weil die Chronik das letzte Buch des hebräischen A. T. ist. In der Bibel A. T. begann das unschuldig vergossene Blut mit Abel und schloss mit diesem Zacharias. Der Evangelist aber verstand die Ordnung nach der biblischen Reihenfolge nicht mehr und änderte nach Zach. 1, 1 (vgl. Jes. 8, 2). Bis hierher haben wir noch die Grundschrift. Dagegen eine Zuthat des Evangelisten ist der von Keim (a. a. O. III, S. 185 f.) vertheidigte Schluss 23, 37—39, das Wehe über das prophetenmörderische Jerusalem, dessen Kinder (d. h. die geistigen Anhänger dieser religiösen Metropole) dem so oft wiederholten göttlichen Rufe nicht folgen wollen. Desshalb wird ihnen das Haus (d. h. der Tempel oder mindestens die heilige Stadt (vgl. Henoch 89, 36. 50. 90, 26. 29 f.) wüste gelassen (23, 38), womit schon die Zerstörung Jerusalems vorausgesetzt wird.

Den eschatologischen Reden C. 24. 25 liegt die Zerstörung Jerusalems und des Tempels schon durchgängig zu Grunde, und wir haben hier, unbeschadet älterer Stücke in C. 25, eine Zuthat des Evangelisten [1]). Die Rede beginnt ja mit der bestimmtesten Weissagung der Zerstörung des Tempels (24, 1.

---

[1]) Keim (a. a. O. III, S. 193 f.) hat hier wohl „die fliegende Apokalypse" eines Judenchristen entdeckt, welcher wahrscheinlich im Frühjahr 68 für Christen und Juden ein Osterorakel Jesu als fliegendes Blatt in die Oeffentlichkeit brachte, nämlich 1) Mt. 24, 1—8 (V. 3 kürzer); 2) Mc. 13, 9. 11—13; 3) Mt. 24, 15. 16. 19—25; 4) Mt. 24, 29—36. 42—51. Diese kleine Apokalypse soll kaum ein Vierteljahr lang selbständig bestanden haben, da sie schon im Sommer 68 von dem Evangelisten einverleibt ward. Diese „kleine Apokalypse", welche ich sofort für recht kurzlebig erklärte (Z. f. w. Th. 1872. II, S. 262), hat dann Wilh. Weiffenbach, der Wiederkunftsgedanke Jesu, Leipzig 1873, vielmehr bei Marcus herausgebracht, vgl. meine Anzeige in der Z. f. w. Th. 1873. III, S. 451 f. Andres verlegt Keim (a. a. O. III, S. 209) vom Oelberge nach Bethanien, nämlich ausser Luc. 17, 22—37 noch Mt. 24, 17. 18. 26—28. 37—41. Mc. 13, 15. 16. Luc. 21, 21. Das ist keine „subjective" Kritik, aber schwerlich überhaupt „Kritik".

2). Auf die Frage nach dem Wann? und nach den Zeichen der Wiederkunft des Herrn und des Weltendes (24, 3) ist die Antwort zunächst eine Uebersicht der Ereignisse bis zum Ende hin (24, 4—14), welche die jüdische Zeitgeschichte bis zum Ausgange des jüdischen Kriegs darstellt. Ausser den jüdischen ψευδοχρίστοις (24, 5) werden auch viele falsche Propheten auftreten, Viele verführen und die Gesetzwidrigkeit ausbreiten (24, 12). Erst nach dem Auftreten dieser falschen Propheten, welche auch hier (wie 7, 15 f.) mit dem Paulinismus zusammenhängen, wird die Predigt des Evangelium in der ganzen Welt zum Zeugniss für alle Heiden verkündigt, und dann soll das Ende eintreten (24, 14 f.). Die Predigt des Evangelium in dem ganzen Erdkreise für alle Heiden reicht allein schon hin, um hier den Evangelisten selbst kundzugeben. Mit τότε ἥξει τὸ τέλος schliesst die Antwort auf die erste Frage der Jünger 24, 3 πότε ταῦτα ἔσται; ab. Die zweite Frage der Jünger καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ (τῆς) συντελείας τοῦ αἰῶνος; wird beantwortet 24, 15—31 [1]). Ein bedeutsames Zeichen ist die durch den jüdischen Krieg veranlasste Zerstörung des Tempels, worauf nach unerhörter Drangsal, nach dem Auftreten falscher Messiasse und falscher Propheten alsbald das Zeichen des Menschensohns am Himmel erscheinen, derselbe auf den Wolken des Himmels mit Macht und grosser Herrlichkeit herabkommen und seine Auserwähten versammeln wird. Diese Erwartung wird, obwohl Tag und Stunde nur der Vater weiss, dem gegenwärtigen Geschlechte feierlich zugesichert (24, 32—44). Selig der treue Knecht, welchen der Herr finden wird, wehe dem pflichtvergessenen (24, 45—51)! Vielleicht ein altes Stück, welches der Evangelist aufgenommen hat. Die Ermahnung zu steter Wachsamkeit wird dann ausgeführt durch das Gleichniss von den klugen und den thörichten Jungfrauen 25, 1—13. Ein älteres Stück ist das Gleichniss von den anvertrauten Talenten 25, 14—30, welches in seiner kanonischen Gestalt die Vergleichung mit dem Hebräerevg. p. 17, 12—20 nicht ertragen kann. Der

---

[1]) Nur weil man dieses Verhältniss von 24, 4—14. 15—31 nicht beachtete, konnte man zwischen V. 14 und 15 eine Lücke und ein Zeichen verschiedener Bestandtheile finden.

erste mögliche Fall, dass das anvertraute Geld vermehrt wird, ist ja doppelt, nur mit verschiedener Zahl der Talente, an zwei Knechten dargestellt. Der dritte mögliche Fall, die Vergeudung desselben, wird ganz ausgelassen, so dass bereits über den zweiten möglichen Fall, die blosse Bewahrung des anvertrauten Geldes, die allerhärteste Strafe verhängt wird. In dem Hebräerevg. erhält nicht bloss jeder von den drei Knechten gleich viel, ein Talent (wie noch bei Lucas 19, 12—27 jeder von den 10 Knechten je Eine Mine), sondern es sind auch die drei logisch möglichen Fälle vollständig aufgeführt und genau auseinander gehalten. Ein Knecht vermehrt das anvertraute Talent, und wird angenommen, ein zweiter verbirgt es und wird getadelt, was die entsprechende Strafe ist, ein dritter verprasst es und wird in das Gefängniss geworfen. Man wird nicht irren, wenn man hier das christgläubige Judenthum, welches das anvertraute Gut vermehrt, das ungläubige Judenthum, welches das anvertraute Gut nur bewahrt, das Heidenthum, welches dasselbe vergeudet, gezeichnet findet. Auf alle Fälle ist das ursprüngliche Gepräge des Gleichnisses in dem kanonischen Texte schon verwischt, das Ganze lediglich für die Wiederkunft des Herrn zurechtgemacht, welcher die Vermehrung des anvertrauten Guts zweimal belohnt, die blosse Erhaltung einmal aufs schärfste bestraft. Dass Mt. 25, 31—46 das Gericht über die nicht gläubigen Heiden enthält und dem heidenfreundlichen Bearbeiter angehört, wird auch von Keim (a. a. O. III, S. 216 f.) anerkannt.

3. In der Leidensgeschichte C. 26. 27 ist zunächst die Salbung Jesu in Bethanien 26, 6—13 zwischen den Blutrath 26, 3—5 und das Anerbieten des Verräthers 26, 14—16 als eine Unterbrechung eingeschoben, da die Hochpriester, zu welchen Judas geht (26, 14), doch eben die Versammlung 26, 3 sein werden. Den Evangelisten verräth hier ohne weiteres die Verbreitung des Evangelium in der ganzen Welt 26, 13 (vgl. 24, 14), welche Keim (a. a. O. III, S. 220 f.) vergebens als ursprünglich zurechtzulegen versucht hat. Bei dem letzten Mahle Jesu 26, 20—29 lässt das Hebräerevg. p. 17, 21. 22 wohl auch Jakobus den Bruder des Herrn gegenwärtig gewesen sein und den Schwur gethan haben, seit diesem Mahle nicht wieder Brod zu essen, bis er den Herrn auferstanden

von den Todten gesehen haben werde, was zwar ungeschichtlich ist, aber die Verehrung der Urgemeinde gegen ihr gefeiertes Oberhaupt Gal. 2. 9, 12 treu ausdrückt. In dem kanonischen Matthäus ist eine offenbare Einschaltung 26, 32, wo auf die Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa hingewiesen wird. Aus 26, 54. 56 erkennt man den ATlichen Pragmatismus des Evangelisten. Bei der Verleugnung des Petrus hat Mt. 26, 74 (τότε ἤρξατο καταθεματίζειν καὶ ὀμνύειν) die dreifache, dem Vorhergehenden (26, 70. 72) entsprechende, Steigerung schon verwischt, welche das Hebräerevg. (p. 17, 23. 24 καὶ ἠρνήσατο καὶ ὤμοσεν καὶ κατηράσατο) noch bewahrt hat. Eine offenbare Einschaltung, welche ohnehin ganz den ATlichen Pragmatismus des Bearbeiters verräth, ist die Reue und der Selbstmord des Verräthers 27, 3–10. Mt. 27, 16 ist der Name Βαραββᾶς (d. h. Rabbinensohn, vgl. 23, 9) um nichts besser als das gleichbedeutende בַּר רַבָּן in dem Hebräerevg. (p. 17, 25. 26), welches sich durch die weitere Angabe: qui propter seditionem et homicidium fuerat condemnatus, auch als die Quelle für Mc. 15, 7. Luc. 23, 19 darstellt. Die Botschaft der Gattin des Pilatus 27, 19 ist nicht bloss eine Unterbrechung des Zusammenhangs, sondern auch ein Zeichen der Heidenfreundlichkeit des Evangelisten. Bei der Kreuzigung hat der Evangelist 27, 46 die aramäischen, in dem Zusammenhange (27, 47. 49) unentbehrlichen Worte des sterbenden Jesus ἠλὶ ἠλὶ λεμὰ σαβαχθανί, beibehalten. Aber die zu dem Erdbeben sehr passende Angabe des Hebräerevg. p. 17, 27. 28: superliminare templi infinitae magnitudinis fractum est atque divisum, hat Mt. 27, 51 umgewandelt in das weniger passende Zerreissen des Vorhangs, auch 27, 52. 53 die Auferstehung verstorbener Gerechten aus ihren Gräbern hinzugefügt. Der Evangelist hat auch nicht mehr, wie das Hebräerevg. p. 17, 29. 30, unter den Wächtern des Grabes einen Knecht des Hochpriesters, sondern eine rein römische Grabwache, welche durch Anstiftung der Hochpriester und Pharisäer veranlasst wird (27, 62—66).

Die Erscheinungen des Auferstandenen erzählt Mt. C. 28 ganz anders, als das Hebräerevg. p. 17, 31—18, 8. Dieses lässt Jesum, nachdem er dem Priesterknechte sein Leichentuch (sindonem) gegeben, sofort (noch in Jerusalem) zu Jakobus

gehen und demselben erscheinen, was durch 1 Kor. 15, 7 als eine alte Ueberlieferung bezeugt wurde. Da bringt der Auferstandene das Brod, segnet es und bricht es und giebt es dem Jakobus dem Gerechten mit den Worten: Frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus. Dann kommt der Auferstandene zu Petrus und den übrigen Aposteln (πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον), was auch noch durch 1 Kor. 15, 7 (ἔπειτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν) bezeugt wird, sagt Λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον; die Apostel berühren ihn und glauben, und der Auferstandene isst und trinkt mit ihnen, eine Erzählung, an welche noch Luc. 24, 36—43. Joh. 20, 24—29 erinnern. Der kanonische Evangelist erzählt in Jerusalem nur eine Erscheinung vor den Weibern 28, 1—10 mit einer neuen Hinweisung auf Galiläa und die jüdische Bestechung der Grabwächter (28, 11—15), schliesslich (28, 16—20) die schon 26, 32 angekündigte Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa vor den Aposteln, welche nun, ganz abweichend von der Grundschrift (10, 5. 6. 23. 15, 24. 19, 28), den Auftrag erhalten, alle Heiden zu lehren und zu taufen. Eben da, wo Jesus zuerst aufgetreten war, in dem halbheidnischen Galiläa (vgl. 4, 13—16), sollte er auch von den Jüngern scheiden. So schliesst der kanonische Evangelist mit der Aussicht auf eine gläubige Heidenwelt, welche er gleich anfangs, bei der Huldigung der Magier eröffnet, und bei allem Anschluss an eine ältere, noch judaistisch-particularistische Darstellung wiederholt angedeutet hatte. Die Vergleichung mit dem älteren Hebräerevg. und mit dem Berichte des Paulus 1 Kor. 15, 4—7 lässt seine Darstellung als eine nicht ursprüngliche, erst aus der Umarbeitung des εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους in ein Evangelium für die Heidenkirche entstandene erscheinen, mit welcher er denn auch keine Nachfolger gefunden hat.

In dem letzten Theile hat der Evangelist hinzugethan das Gleichniss von den Arbeitern im Weinberge 20, 1—16, die dritte Vorhersagung von Tod und Auferstehung 20, 17—19, das Schriftcitat 21, 4. 5, das Gleichniss von den aufrührerischen Arbeitern 21, 33—44, vom hochzeitlichen Mahle 22, 1—14, die Worte über Jerusalem 23, 37—39, die eschatologischen Reden C. 24. 25 (wo jedoch vielleicht 24, 45—51, jedenfalls

25, 14—30 vorgefunden und etwas überarbeitet ist), die Salbung in Bethanien 26, 6—13, die Schriftstelle und Vorhersagung der Wiedererscheinung in Galiläa 26, 31[b]. 32, die Schriftnothwendigkeit 26, 54. 56[a], die Reue und den Selbstmord des Verräthers 27, 3—10, den Traum der Gattin des Pilatus 27, 19, das Zerreissen des Tempelvorhangs und die Auferstehung der Heiligen 27, 51—53, die römische Grabwache 27, 62 - 66. Ausserdem hat der Evangelist nicht bloss das Gespräch mit dem reichen Jüngling 19, 16—22 etwas umgearbeitet, namentlich 19, 21 die übergesetzliche Vollkommenheit und den Schatz im Himmel eingetragen, sondern auch C. 28 eine ganz neue Auferstehungsgeschichte gegeben. Was er vorgefunden hat, ergiebt sich so ziemlich nach Abscheidung jener Zuthaten und durch Vergleichung mit dem Hebräerevg.

Das kanonische Matthäusevg. hat sich erwiesen als die Bearbeitung einer ältern, dem Hebräerevg. verwandten Grundschrift. Als solche Bearbeitung giebt es sich schon durch die unverkennbaren Nähte in der Erzählung selbst zu erkennen, vgl. 3, 1. 4, 12 f. 23 f. 7, 28. 29. 8, 1. 9, 35 f. 12, 17 f. 46. 13, 24. 14, 1 f. 17, 10. 20, 1 f. 21, 33 f. 26, 6 f. 27, 3 f. 19. 62 f. Dasselbe erhellt aus innern Widersprüchen der Darstellung, in dem Benehmen des Johannes vor der Taufe (3, 14) und lange nach derselben (11, 2. 3), der Ansiedlung Jesu in Kapernaum (4, 13 f. 9, 1. 28. 13, 1. 36) und seiner Obdachlosigkeit (8, 20, vgl. 19, 27. 29). Eben dahin führen auch die Wiederholungen von Aussprüchen und Erzählungen, vgl. 5, 29. 30 mit 18, 8. 9; 9, 13 mit 12, 7; 9, 34 mit 12, 24; 10, 22 mit 24, 9. 13 (10, 38 mit 16, 24 f.); 12, 38 f. mit 16, 1 f.; 13, 12 mit 25, 29 f.; 14, 14 f. mit 15, 32 f.; 17, 20 mit 21, 21. Vor allem aber zeigt sich in dem Inhalte selbst der tiefgreifende Unterschied eines Universalismus, welchem nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels die Heidenwelt als der eigentliche Boden des Christenthums gilt, und eines ältern Particularismus, welcher vor jenes Ereigniss fällt und das

Christenthum noch auf das jüdische Gebiet beschränken will (s. o. S. 461 f.).

Was nun aber der Evangelist vorfand und bearbeitete, war nicht eine blosse Reden- oder Spruchsammlung, sondern ein vollständiges Evangelium. Dieselbe Zeit vor der Zerstörung Jerusalems, dasselbe strenge, zum Theil antipaulinische Judenchristenthum treten ja gleichmässig in den Reden und in den Erzählungen hervor (s. o. S. 462). Was der Evgst. vorfand, war aber auch nicht mehr das hebräische Urevangelium selbst, sondern bereits eine griechische Bearbeitung desselben. Der Evgst. verräth sich nicht bloss da, wo er sich ganz frei bewegt, als einen griechischen Schriftsteller, wie 1, 20, wo er den h. Geist nicht, wie das Hebräerevg., weiblich, sondern als die erzeugende Kraft bei Jesu fasst, auch in den Wortspielen 21, 41 *κακοὺς κακῶς ἀπολέσει αὐτούς*, 24, 30 *ὄψονται καὶ κόψονται*. Dieselbe Erscheinung zeigt sich auch da, wo der Evgst. an eine ältere Darstellung gebunden war, vgl. 6, 16 das Wortspiel von *ἀφανίζειν* und *φαίνεσθαι*, 19, 3. 10 die Beziehung von *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν* und *αἰτία*. Die Anführungen aus dem A. T. sind gerade in dem Kerne dieses Evg., und da, wo sie ohne weiteres den Reden Jesu einverleibt sind, zum Theil aus den LXX geschöpft. So 4, 4 (*ῥήματι* ein Zusatz der LXX Deut. 8, 3). 4, 6 (vgl. Ps. 91, 11. 12). 4, 7 (LXX Deut. 6, 16 *ἐκπειράσεις* für תְנַסּוּ) 4, 10 (*μόνῳ* aus Deut. 6, 13 LXX). 15, 8. 9 (LXX Jes. 29, 13 add. *μάτην*). 19, 5 (LXX Gen. 2, 21 add. *οἱ δύο*). 21, 16 (LXX Ps. 8, 3 *αἶνον*). Solche Citate, welche der Evgst. selbst nach seinem ATlichen Pragmatismus hinzugefügt hat, setzen nicht bloss mehr oder weniger die griechische Uebersetzung der LXX voraus, sondern sind auch zum Theil schon in ein griechisches Wortgefüge eingeschoben. So 3, 3 die Stelle Jes. 40, 3 nach den LXX, welche den unmittelbaren Gegensatz der persönlichen Erscheinung des Täufers 3, 4 (*αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης*) gegen seine an Andre gerichtete Busspredigt 3, 1. 2 unterbricht. Noch beweisender ist 21, 4. 5, wo der Evgst. bei der Stelle Sach. 9, 9 am Schluss von den LXX (*ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον*) abweicht und den Urtext (עַל חֲמוֹר וְעַל עַיִר בֶּן־אֲתֹנוֹת) selbständig so wiedergiebt (*ἐπὶ ὄνον καὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου*), dass der 21, 2 vorhergehende Ausdruck *ἐπὶ ὄνον καὶ πῶλον*

(nach Gen. 49, 10) herauskommt. Der auffallende doppelte Artikel 1, 6 *τὸν Δαυὶδ τὸν βασιλέα*, 1, 16 *τὸν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας* (abweichend von 2, 1. 3. 4, 21. 10, 4. 14, 1) erklärt sich daraus, dass der Evgst. *τὸν Δαυὶδ* und *τὸν Ἰωσὴφ* schon vorfand, dann mit Zusätzen versah.

Der Evgst. Matthäus hat nun aber einen Januskopf, dessen eines Gesicht in das Griechische, das andre in das Semitische weist. Das Matthäusevg. verleugnet auch so keineswegs seine mittelbare Herkunft von einer aramäischen Urschrift. Das erhellt namentlich aus der Bergrede, wo 5, 8 *καθαρὸς τῇ καρδίᾳ* auf Ps. 73, 1 nach dem Urtext, nicht nach den LXX (*τοῖς εὐθέσι τῇ καρδίᾳ*) zurückgeht, und wo sonst das A. T. nach dem Urtext benutzt wird. Da weisen nicht bloss aramäische Wörter, wie *ῥακά* 5, 22, *μαμωνᾶς* 6, 24 u. dgl., auf aramäische Ursprache überhaupt, sondern auch insbesondere *ἐπιούσιος* 6, 11 auf Uebersetzung aus dem Semitischen zurück. Das *ὁμολογεῖν ἔν τινι* 10, 32 ist aramäisch, 10, 36 schliesst sich an den Urtext Mich. 7, 6 an. Der ungefügige Nominativ 15, 32 *ἡμέραι τρεῖς* mag falsche Uebersetzung von יָמִים שְׁלוֹשׁ sein, 17, 1 *ἀναφέρει αὐτούς*, wie in dem Hebräerevg. p. 16, 16. 17, Wiedergabe von הֶעֱלָם. Das אושענא ברמא im Hebräerevg. p. 17, 10 ist Mt. 21, 9 (*Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις*) zur Hälfte beibehalten. Der Ausruf des sterbenden Jesus 27, 46 *Ἠλὶ ἠλὶ λεμὰ σαβαχθανί;* ist noch ganz aramäisch beibehalten und wohl griechisch übersetzt worden (*Θεέ μου, θεέ μου ἱνατί με ἐγκατέλιπες;*), aber nicht ganz nach den LXX Ps. 22, 1 *Ὁ θεὸς ὁ θεός μου, πρόσσχες μοι· ἱνατί ἐγκατέλιπές με;*

Auf Grund des bereits griechisch übersetzten und bearbeiteten Hebräerevg. hat also unser erster Evgst. ein Evangelium für die gläubige Heidenwelt ausgearbeitet. Gleich zu Anfang begegnet uns die Huldigung der heidnischen Magier 2, 1 f. Im Gegensatz gegen Judäa und die Heimat des jüdischen Particularismus hebt Mt. 4, 13—16 als das Land, wo Jesus auftrat, hervor die *Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν*, deren Volk in Dunkel und Todesschatten ein so grosses Licht sehen sollte. Gleich bei dem Eintritt in Kapernaum lässt Mt. 8, 5—13 einen heidnischen Hauptmann durch seinen Glauben ganz Israel beschämen und die Aussicht auf eine gläubige Heidenwelt neben

der Verstossung der jüdischen Söhne des Reichs eröffnen. Mt. 9, 10—13 lässt Jesum sich über judaistische Vorurtheile gegen ein Zusammenessen mit Heiden grundsätzlich hinwegsetzen. Auf seinen Namen werden Heiden hoffen (12, 24), während das jüdische Volk verstockt bleiben soll (13, 13—15). Nach den Juden werden noch in der letzten Stunde Heiden in den Weinberg des Herrn berufen und gleich jenen belohnt (20, 1—16). Nachdem die jüdischen Bearbeiter des Weinbergs selbst den Sohn ermordet haben, wird das Reich von ihnen genommen und dem gläubigen ἔθνος, der Heidenkirche gegeben (21, 33—44). Da die zuerst geladenen Juden nicht kommen wollen, werden von den Strassen Heiden zu dem hochzeitlichen Mahle geholt (22, 1—14). Daher soll das Evg. in der ganzen Welt verkündigt werden zum Zeugniss für alle Heiden (24, 14. 26, 13). Und der Auferstandene erscheint seinen Jüngern nicht in der jüdischen Hauptstadt, sondern in dem halbheidnischen Galiläa, wo er von ihnen mit dem Auftrage scheidet, alle Heiden zu lehren und zu taufen (28, 19). Das kanonische Matthäusevg. vertritt also bereits eine so endgültige Scheidung des Christenthums von dem Judenthum, dass der Name Ἰουδαῖοι hier schon ohne weiteres Nichtchristen bezeichnet (28, 15). Daher der Widerspruch des Ebioniten Symmachus gegen das kanonische Matthäusevg. (s. o. S. 45, 1).

Gleichwohl steht der Evgst. immer noch auf der judenchristlichen Seite. Abweichend von dem Paulinismus hält er fest an dem judenchristlichen Grundsatze der Werkgerechtigkeit (13, 12 vgl. 25, 29 f.). Das Fehlen des hochzeitlichen Kleides bei einem nachgeladenen Heiden (22, 11) kann nur ein der Werke entbehrendes Christenthum bedeuten. Mit den falschen Propheten, welche mit ihrer Gesetzwidrigkeit (7, 23. 24, 11. 12) der wahren Heidenbekehrung (24, 14) vorhergehen, können nur Pauliner gemeint sein. Paulinische Gesetzesstürmer werden die Kleinsten heissen im Himmelreiche (5, 18. 19), als Thäter der Gesetzwidrigkeit geradezu ausgeschlossen werden (7, 15—23). Ihre gesetzesfreie Verbreitung des Christenthums wird entschieden gemissbilligt (7, 6). Selbst von dem jüdischen Positivismus hält der Evgst. 24, 20 noch die Heiligkeit des Sabbats fest, welcher keine weite Flucht gestattet. Auch der andere Grundpfeiler des Judenchristenthums,

die Oberhoheit der Urapostel mit dem Vorrange des Petrus (16, 18. 18, 18) steht hier noch fest.

Der Evgst. hat offenbar gleich nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben, nach welcher er alsbald (*εὐθέως*) die Wiederkunft des Herrn in Aussicht stellt. Auch dass er an den Schicksalen Palästina's im jüdischen Kriege so regen Antheil nimmt (C. 24), weist auf einen Schriftsteller in oder nahe bei Palästina hin. Der Evgst. legt nicht bloss die LXX zu Grunde [1]), sondern geht auch mehr oder weniger selbständig zurück auf den Urtext des A. T. [2]). Wie er sich 2, 17. 18 als einen richtigen Schriftgelehrten beweist, so zeigt seine Ausdeutung des נָזִיר auf *Ναζωραῖος* 2, 23 Vertrautheit mit dem aramäischen Sprachidiom, in welchem קְטִיל dem hebräischen קָטֵל entspricht. Ist der kanonische Evgst. nun auch von dem Apostel Matthäus zu unterscheiden, so ist sein Werk doch immer noch das nicht bloss in die griechische Weltsprache, sondern auch in das Bewusstsein der christlichen Heidenkirche übersetzte *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον*. Und das kanonische Matthäusevg. bezeichnet ebensowohl den Zusammenhang des katholischen Schriftkanons mit dem judenchristlichen als auch den Scheideweg beider.

Marcus und sein Evangelium.

I. Johannes Marcus, nach der Ueberlieferung der Verfasser des zweiten Evangelium, war der Sohn einer Maria, welche in Jerusalem ein eigenes Haus besass (Apg. 12, 12). Dazu, dass er der Vetter des Leviten Barnabas war (Kol. 4, 10), stimmt es gut, dass eine alte Ueberlieferung den Marcus

[1]) Mt. 1, 23 vgl. Jes. 7, 14; Mt. 3, 3 vgl. Jes. 40, 3; Mt. 12, 21 vgl. Jes. 42, 4; Mt. 13, 14. 15 vgl. Jes. 6, 9. 10.

[2]) Mt. 2, 6 vgl. Mich. 5, 1; Mt. 2, 15 vgl. Hos. 11, 1; Mt. 2, 17. 18 vgl. Jer. 31, 15; Mt. 2, 23 vgl. Gen. 49, 26. Deut. 33, 16; Mt. 4, 14—16 vgl. Jes. 9, 1. 2; Mt. 8, 17 vgl. Jes. 53, 4; Mt. 12, 17—21 vgl. Jes. 42, 1—4; Mt. 13, 35 vgl. Ps. 78, 2; Mt. 21, 4. 5 vgl. Sach. 9, 9; Mt. 27, 9. 10 vgl. Sach. 11, 13. Jer. 18, 1.

zum priesterlichen Geschlechte rechnet und ihn nach der Bekehrung zum christlichen Glauben sich den Daumen abgeschnitten haben lässt, um zum Priesterthum untauglich zu werden[1]). Mit seinem Vetter Barnabas trat Marcus anfangs in die Begleitung des Paulus ein (Apg. 12, 25), kehrte aber schon bei der ersten Bekehrungsreise, welche er als *ὑπηρέτης* antrat (Apg. 13, 5), bald nach der Wirksamkeit auf Kypros zurück nach Jerusalem (Apg. 13, 13). Daher wollte ihn Paulus auf der zweiten Bekehrungsreise (53) nicht mehr mitnehmen. Marcus zog nun mit Barnabas wieder nach Kypros (Apg. 15, 36—39). Aber mit dem gefangenen Paulus muss er sich wieder ausgesöhnt haben, wenn er anders der Marcus ist, welchen Paulus in dem Briefe an Philemon (V. 24) als seinen Gehülfen erwähnt (vgl. Kol. 4, 10. 2 Tim. 4, 11). In der kirchlichen Ueberlieferung erscheint Marcus als Gefährte und Hermeneut des Petrus, worauf schon 1 Petr. 5, 13 *Μάρκος ὁ υἱός μου* hinweist. So stellt ihn auch Papias dar (s. o. S. 54, 1), ebenso Irenäus (adv. haer. III, 10, 6 interpres et sectator Petri) und Tertullian (adv. Marcion. IV, 5 Marcus quod edidit evangelium Petri affirmatur, cuius interpres Marcus). In Rom soll er mit Petrus zusammen gewesen sein, in Aegypten namentlich die Gemeinde zu Alexandrien begründet (vgl. Eusebius Chron. Ol. 205, 3. K.-G. II, 16), deren erster Bischof gewesen sein (s. u. S. 501, 1) oder als solchen den Annianus eingesetzt (Constitutt. ap. VII, 46 p. 228, 14 sq.), auch dort den Märtyrertod erlitten haben (Decret. Damas. 3, s. o. S. 132, 1).

An das Verhältniss des Marcus zu Petrus in Rom knüpft die kirchliche Ueberlieferung auch die Abfassung des zweiten Evangelium. Papias berichtet (a. a. O.), Marcus habe als Hermeneut des Petrus, so viel er sich erinnerte, genau, nur nicht in der Ordnung, aufgeschrieben die Reden und Thaten Christi; denn er sei weder ein Hörer des Herrn gewesen noch

[1]) Orig. Philosophum. VIII, 30 p. 252 *Μάρκος ὁ κολοβοδάκτυλος*. Hieronymus qui dicitur ad ev. Marci in cod. Amiatino: Denique amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobus haberetur. Dasselbe sagt, worauf Ewald hingewiesen hat, eine arabische Handschrift, welche Fleischer in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft Bd. VIII, 1854, S. 586 beschrieben hat.

ihm nachgefolgt [1]), sondern späterhin dem Petrus, welcher je nach den Bedürfnissen die Unterweisungen einrichtete, aber nicht wie jemand, welcher eine zusammenhängende Darstellung der Reden des Herrn macht. Daher habe Marcus nicht gefehlt, indem er so (ohne weiteres) Einiges nach der Erinnerung aufzeichnete; denn lediglich darauf habe er sein Augenmerk gerichtet, nichts, was er hörte, zu übergehen oder darin zu lügen. Papias betrachtet also das Evangelium des Marcus als die nicht in richtiger Ordnung und nicht mit Vollständigkeit durch einen Jünger, nicht Jesu selbst, wohl aber des Petrus, abgefasste Darstellung der Reden und Thaten des Herrn. Den Mangel der richtigen Ordnung und die Unvollständigkeit leitet er her aus der Abhängigkeit des Marcus von den gelegentlichen Lehrreden des Petrus. Nach welchem andern Massstabe wird er aber an dem Marcusevg. den Mangel der richtigen Ordnung und der Vollständigkeit bemerkt haben, als in Vergleichung mit der vollständigen Darstellung des Augenzeugen Matthäus, welche er sofort erwähnt? Beides, die Abhängigkeit des Marcus von Petrus und die untergeordnete Stellung seines Evangelium zu dem des Matthäus, hat die kirchliche Ueberlieferung fast einstimmig festgehalten. Das Verhältniss des zweiten Evangelisten zu Petrus wurde immer inniger gefasst. Irenäus lässt den Marcus erst nach dem Tode des Petrus und Paulus das von Petrus Verkündigte schriftlich überliefern [2]). Aber die Ueberlieferung der Presbytern, welche

---

[1]) Erst eine spätere Ueberlieferung hat den Marcus zu einem von den 72 (70) Jüngern Jesu gemacht, vgl. den Dialog de recta in deum fide Sect. I. unter den Werken des Origenes (I, 806): *Μάρκος καὶ Λουκᾶς ἐκ τῶν οβ' ὄντες, Παύλῳ τῷ ἀποστόλῳ εὐαγγελίσαντο.* Epiphanius Haer. LI, 6 hat den Marcus gleichfalls zu den 72 Jüngern gerechnet, aber hinzugefügt, dass diese nach dem Worte Joh. 6, 66 in Galiläa von Jesu abfielen; Petrus habe den Marcus von seiner Verirrung zurückgeführt, vgl. Pseudo-Hippolytus de LXX apostt. (Opp. I. append. p. 41), auch Euthymius Zig. interpret. ev. Luc. ed. Matthaei II, 201, welcher für die Meinung, dass Marcus und Lucas zu den 70 Jüngern gehörten, (den falschen) Origenes anführt.

[2]) Adv. haer. III, 1, 1 (Fortsetzung der oben, S. 457, 1, angeführten Stelle): *μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε.*

Clemens v. Alex. mittheilt, lässt den Marcus wohl erst nach Lucas geschrieben haben, doch schon während der Predigt des Petrus in Rom von Vielen gebeten werden, das Gesagte aus der Erinnerung in einem Evangelium niederzuschreiben, welches Unternehmen Petrus weder gefördert noch gehindert habe [1]. Nachdem das Marcusevg. einmal schon in die Lebenszeit des Ap. Petrus hinaufgerückt war, konnte dann Origenes den Marcus sein Evangelium als das zweite schon nach Anleitung des Petrus geschrieben haben lassen (s. o. S. 82). Eusebius K.-G. II, 15 (s. u. Anm.), liess, schwerlich genau nach Clemens v. Alex. und Papias, den Ap. Petrus das

---

Darüber, dass die *ἔξοδος* nur der Lebensausgang sein kann, vgl. meine Schrift über Kanon und Kritik d. N. T. S. 35 und die Bemerkung in der Z. f. w. Th. 1864. II, S. 224.

[1]) Eusebius K.-G. VI, 14, 5—7 theilt aus den Hypotyposen des alexandrinischen Clemens Folgendes mit: [5] *αὖθις δ' ἐν τοῖς αὐτοῖς ὁ Κλήμης βιβλίοις περὶ τῆς τάξεως τῶν εὐαγγελίων παράδοσιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων τέθειται, τοῦτον ἔχουσαν τὸν τρόπον· προγεγράφθαι ἔλεγεν τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας.* [6] *τὸ δὲ κατὰ Μάρκον ταύτην ἐσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν· τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας πολλοὺς ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον, ὡσὰν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόρρωθεν καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα· ποιήσαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ.* [7] *ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι.* Vgl. K.-G. II, 15, 1. 2. *τοσοῦτο δ' ἐπέλαμψεν ταῖς τῶν ἀκροατῶν τοῦ Πέτρου διανοίαις εὐσεβείας φέγγος ὡς μὴ τῇ εἰσάπαξ ἱκανῶς ἔχειν ἀρκεῖσθαι ἀκοῇ, μηδὲ τῇ ἀγράφῳ τοῦ θείου κηρύγματος διδασκαλίᾳ, παρακλήσεσι δὲ παντοίαις Μάρκον, οὗ τὸ εὐαγγέλιον φέρεται, ἀκόλουθον ὄντα Πέτρου λιπαρῆσαι, ὡς ἂν καὶ διὰ γραφῆς ὑπόμνημα τῆς διὰ λόγου παραδοθείσης αὐτοῖς καταλείψοι διδασκαλίας, μὴ πρότερόν τε ἀνεῖναι ἢ κατεργάσασθαι τὸν ἄνδρα, καὶ ταύτῃ αἰτίους γενέσθαι τῆς τοῦ λεγομένου κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου γραφῆς.* [2] *γνόντα δὲ τὸ πραχθέν φασι τὸν ἀπόστολον ἀποκαλύψαντος αὐτῷ τοῦ πνεύματος ἡσθῆναι τῇ τῶν ἀνδρῶν προθυμίᾳ, κυρῶσαί τε τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις, Κλήμης ἐν ἕκτῳ τῶν Ὑποτυπώσεων παρατέθειται τὴν ἱστορίαν. συνεπιμαρτυρεῖ δ' αὐτῷ καὶ ὁ Ἱεραπολίτης ἐπίσκοπος ὀνόματι Παπίας.* Clem. Al. Adumbratt. in 1 Petri (p. 1007): Marcus Petri sectator palam praedicante Petro evangelium Romae coram quibusdam Caesareanis equitibus et multa Christi testimonia proferente, penitus (l. petitus) ab eis, ut possent quae dicebantur memoriae commendari, scripsit ex his quae a Petro dicta sunt evangelium, quod secundum Marcum vocitatur.

Marcusevg. schon bestätigt haben zu kirchlichem Gebrauche. Aehnlich Hieronymus [1]) und Epiphanius [2]). Dass Marcus sein Evangelium in Italien schrieb, sagt Gregor von Nazianz (s. o. S. 120) im Einklange mit der ältern Ueberlieferung. Nur Chrysostomus erwähnt die Sage, dass Marcus sein Evangelium in Aegypten geschrieben habe [3]). Die alte Kirche hat das Marcusevg. als das zweite der Zeit nach und als ein petrinisches geachtet. In jener Hinsicht macht die einzige Ausnahme Clemens v. Alex., nach dessen Ueberlieferung Matthäus und Lucas vor Marcus geschrieben haben (s. o. S. 500, 1). Wohl desshalb, weil man das Lucasevg. schon von Paulus belobt fand, rückte man den Marcus zum Theil in die dritte Stelle herab. In der andern Hinsicht hat sich von der ältern Ueberlieferung Augustinus entfernt, welcher von der Aufzeichnung der gelegentlichen Lehrvorträge des Petrus schon absieht und den Marcus nur als Nachtreter und Abkürzer des Matthäus bezeichnet [4]).

Man hatte wenigstens eine einzige Stütze in der kirchlichen Ueberlieferung, indem man dem Marcusevg. erst die

---

[1]) De vir. illustr. 8: Marcus discipulus et interpres Petri iuxta quod Petrum referentem audierat, rogatus Romae a fratribus, breve scripsit evangelium. quod cum Petrus audisset, probavit et ecclesiis legendum sua auctoritate edidit. Epi. ad Hedibiam c. 11 (9), Opp. I, 844: habebat ergo (Paulus) Titum interpretem, sicut et beatus Petrus Marcum, cuius evangelium Petro narrante et illo scribente compositum est. Praefat. in Matth. (Opp. IV, 4. 5): Secundus (evangelista) Marcus, interpres apostoli Petri et Alexandrinae ecclesiae primus episcopus, qui dominum quidem salvatorem ipse non vidit, sed ea quae magistrum audierat praedicantem iuxta fidem magis gestorum narravit quam ordinem.

[2]) Haer. LI, 6 *εὐθὺς δὲ μετὰ τὸν Ματθαῖον ἀκόλουθος γενόμενος ὁ Μάρκος τῷ ἁγίῳ Πέτρῳ ἐν Ῥώμῃ ἐπιτρέπεται τὸ εὐαγγέλιον ἐκθέσθαι καὶ γράψας ἀποστέλλεται ἀπὸ τοῦ ἁγίου Πέτρου εἰς τὴν τῶν Αἰγυπτίων χώραν.*

[3]) Hom. 1 in Matth. (Opp. VII, 6): *λέγεται δὲ καὶ Ματθαῖος — συνθεῖναι τὸ εὐαγγέλιον· καὶ Μάρκος δὲ ἐν Αἰγύπτῳ, τῶν μαθητῶν παρακαλεσάντων αὐτόν, αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι.*

[4]) De consensu evangelistarum I, 4: Marcus enim subsecutus (Matthaeum) tamquam pedissequus et breviator eius videtur. cum solo quippe Ioanne nihil dixit, solus ipse perpauca; cum Matthaeo vero plurima, et multa pene totidem atque ipsis verbis, sive cum solo sive cum ceteris consonante.

dritte Stelle, nach Matthäus und Lucas, anwies (s. o. S. 185. 190. 195). Dagegen ist es eine ganz neue Erfindung, dem Marcus unter allen Evangelisten die erste Stelle zuzuschreiben. Wie ist man überhaupt zu dieser Ansicht gekommen? Und wie kam es, dass dieselbe in neueren Zeiten so weite Verbreitung gefunden hat? Zu dem ältesten Evangelium schien sich das des Marcus wohl als das kürzeste zu eignen. Daher seit Storr (s. o. S. 185) eine Neigung, das Marcusevg. an die Spitze der kanonischen Evangelien zu stellen. In demselben konnte Herder die lebendige Rhapsodie des evangelischen Geschichtsvortrags noch am treuesten erhalten finden (s. o. S. 187). Diese Neigung ward thatsächlich genährt durch Schleiermacher, welcher dem Ap. Matthäus nur eine hebräische Aufzeichnung der Reden Jesu zuschrieb (s. o. S. 188. 455). Um so mehr konnte man geneigt werden, die ursprüngliche Aufzeichnung der Geschichte Jesu in dem Marcusevg. zu finden. Schleiermacher selbst hatte unser Marcusevg. noch unterschieden von einer ursprünglichen Geschichtssammlung des Marcus selbst nach den Lehrvorträgen des Petrus. Und auf so etwas kam auch K. Lachmann[1]) noch hinaus, nach welchem unser Marcusevg. die ursprüngliche Aufzeichnung der Begebenheiten bloss am meisten bewahrt hat. Aber schon Weisse hob den Unterschied der papianischen und der kanonischen Marcusschrift auf, und fand eben desshalb in unserm Marcusevg. die ursprüngliche Aufzeichnung der Geschichte Jesu, durch deren Aufnahme die Redensammlung des Matthäus zu dem kanonischen Matthäusevg. umgearbeitet worden sei. So hat Weisse die so vielfach verfochtene conservative Marcushypothese begründet (s. o. S. 191. 202 f. 206 f.). Gleichzeitig ward aber auch die radicale Marcushypothese begründet durch C. G. Wilke, welcher in unserm Marcusevg., freilich mit Ausscheidung mancher vermeintlichen späteren Zuthaten, nicht die Aufzeichnung der petrinischen Ueberlieferung, sondern ein planvolles Werk des Urevangelisten erkannte (s. o. S. 192 f.). „Des schöpferischen Urevan-

[1]) De ordine narrationum in evangeliis synopticis, theol. Stud. und Krit. 1835, S. 570 f.

gelisten", sagte B. Bauer, „des paulinischen Tendenz-Epikers" Volkmar (s. o. S. 199 f.). Zwischen der conservativen und der radicalen Marcushypothese giebt es eigentlich noch eine neutrale. F. Hitzig[1]) behauptete: „Das Marcusevg. ist von Matthäus und Lucas nicht abhängig und vielmehr Quelle dieser beiden", aber auch, dass es wirklich von Johannes Marcus, zugleich dem Verfasser der Apokalypse, geschrieben sei. Schon A. Ritschl[2]) vertrat jedoch die Marcushypothese in einem Gegensatz gegen die Baur'sche Tendenzkritik, und H. Thiersch (apost. Zeit. S. 103) pries das bei Marcus wiedererkannte Urevangelium vollends als einen festen Wall zur Vertheidigung der heiligen Geschichte gegen alle Mythenhypothesen. Eben der Gegensatz gegen die Baur'sche Evangelienkritik hat der conservativen Marcushypothese so vielen Eingang verschafft. Aber bietet die conservative Marcushypothese wirklich einen sichern Boden dar? Wir haben schon bei Matthäus gesehen, dass unser Marcusevg., wie es ist, als Quelle für die Erzählung des ersten Evangelisten weder ausreichte noch taugte, dass man also einen Urmarcus erfand, einen reicheren, welchen Ewald, Weisse, Holtzmann aus Matthäus erst zurechtmachten, aber auch einen knapperen, welchen Weizsäcker erst zurechtschnitt. Auch J. H. A. Michelsen[3]) wollte in dem Marcusevg. ursprüngliche und secundäre Bestandtheile unterscheiden, und Scholten musste das kanonische Marcusevg., wie es ist (Deutero-Marcus), für später als das kanonische Matthäusevg. (Trito-Matthäus), vol-

---

[1]) Ueber Johannes Marcus und seine Schriften, Zürich 1843, S. 37 f.

[2]) Ueber den gegenwärtigen Stand der Kritik der synopt. Evangelien, theol. Jahrbb. 1851, S. 480 f., wo (S. 508 f.) das Marcus-Evangelium behandelt wird: „Freilich entbehrt das Evangelium [des Marcus] eines solchen dogmatischen Typus, wie ihn Mt. und Luc. unverkennbar tragen; aber wenn man bedenkt, wie in diesen Schriften gerade die dogmatischen Tendenzen zur Verdunkelung oder Verkürzung des geschichtlichen Bildes Christi beitragen: so kann die vorgebliche dogmatische Indifferenz des Marcus durchaus nicht als Merkmal secundären Charakters, sondern nur als Kennzeichen höheren geschichtlichen Werthes erscheinen". Vgl. auch Ritschl's Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. A. 1857. S. 28 f.

[3]) Het Evangelië van Markus. Erste Gedeelte, Amsterd. 1867.

lends als Deutero-Matthäus und Proto-Matthäus (die Logia) erklären, liess nur einen Proto-Marcus als erstmalige Ueberarbeitung der Skizze des Johannes Marcus allen Gestaltungen des Matthäusevg. vorangehen [1]). Dagegen hat Weiss es schon anerkannt, dass das Marcusevg. zu sehr eine Einheit ist, um solche beliebige Verkürzung oder Vermehrung zu gestatten, auch dass es zum guten Theile in der Erzählung dem Matthäusevg. an Ursprünglichkeit nachsteht, nur zum grössern Theile voransteht (s. o. S. 207, 1. 456). Eine wirkliche Einheitlichkeit des Marcusevg. bietet erst die radicale Marcushypothese, wie sie neuestens von Volkmar durchgeführt worden ist (s. o. S. 201 f.). Da ist das Marcusevg., wie es vorliegt, die ursprüngliche erzählende Lehrschrift des Paulinismus (um 73), welche erst Lucas (um 100), dann Matthäus (um 110) ausschrieb und überarbeitete. Würde solche Voranstellung des Marcus nur nicht durch den Augenschein widerlegt! In der ganzen Marcushypothese konnte Hajo Uden Meijbom [2]) keinen sichern Grund und Boden finden. Es fragt sich nur, ob man der Marcushypothese nicht wider Willen Vorschub leistet, indem man dem Marcus eine doppelte Abhängigkeit, nicht bloss von Matthäus, sondern auch von Lucas zuschreibt. Griesbach's disputatio ist nicht einem Lachmann (a. a. O. S. 577) allein als minime ingeniosa, sed frigida tota et ieiuna erschienen. Aber hat man denn bloss zwischen den beiden Möglichkeiten die Wahl, dass Marcus die gemeinsame Quelle für Matthäus und Lucas oder der Epitomator der beiden andern Synoptiker gewesen sei? Fast ausnahmlos hat ihn die alte Kirche nach Matthäus, aber vor Lucas gestellt. So habe ich seit langen Jahren den Marcus zwischen Matthäus und Lucas einen vermittelnden Uebergang

---

[1]) Diese Ansicht habe ich beleuchtet in der Z. f. w. Th. 1870. II, S. 180 f. Namentlich die Wundererzählungen sollen in der Skizze des Johannes Marcus noch gefehlt haben: 1, 1b—3. 10. 11. 13. 23—28. 40—45. 2, 3—12. 3, 3. 5. 6. 7b. 8. 10—12. 22—30. 4, 12—34. 39. 41. 5, 3—20. 6, 34—44. 45b—52. 7, 3. 4. 24b—30. 32—37. 8, 1—9. 23—26. 9, 2—8. 14—29. 41. 43—50. 10, 12. 46b—52. 11, 2—7. 19—26. 13, 10—31. 16, 1—8. 9—20.

[2]) Geschiedenis en Critiek der Marcushypothese, Amsterdam 1866.

bilden lassen, ebenso entschieden seine durchgängige Abhängigkeit von dem kanonischen Matthäus als auch seine Unabhängigkeit von Lucas behauptet [1]). Mit dieser Ansicht habe ich an Aug. Klostermann [2]) einen unerwarteten Bundesgenossen gefunden, und jede unbefangene Untersuchung wird sie, meine ich, bestätigen.

II. Die durchgängige Abhängigkeit des Marcusevg. von unserm Matthäusevg. ist nun einmal unleugbar. Gleich zu Anfang nimmt Mc. 1, 2 in die Jesaja-Stelle (40, 3), welche Mt. 3, 3 auf den Täufer angewandt hatte, die Stelle Mal. 3, 1 auf, mit wesentlich gleicher Abweichung von Urtext und LXX, auch in derselben Verschmelzung mit Exod. 23, 20, lässt aber die Form des Jesaja-Citats unverändert bestehen. Wie unbequem ihnen der Vers ist, zeigen Ewald und Holtzmann (synopt. Evv. S. 67. 261 f.) durch seine Ausstossung, Volkmar (Evv. S. 19) durch die kühne Behauptung, Marcus habe den Sinn des Jesaja-Buchs mit den Worten der Sachparallelen wiedergegeben. Die Entlehnung aus Matthäus muss Weiss zugestehen, schiebt aber für unsern Matthäus seinen Urmatthäus unter. Mc. 2, 10. 11, behält aus Mt. 9, 6 (*ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας, τότε λέγει τῷ παραλυτικῷ Ἐγερθεὶς ἆρόν σου τὴν κλίνην καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου*) mitten in directer Rede das ungefügige *λέγει* bei, indem er zugleich das richtigere *σοὶ λέγω* daneben setzt: [10] *ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας, λέγει τῷ παραλυτικῷ* [11] *Σοὶ λέγω, ἔγειρε ἆρον τὸν κράβαττόν σου καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου.* „So geht es Abschreibern“ muss man mit Volkmar (Evv. S. 139) sagen. Aber wer der Abschreiber ist,

---

[1]) Zu dem oben (S. 197, 2) Angeführten kamen noch hinzu die Abhandlungen: Das Marcus-Evangelium und die Marcus-Hypothese, Z. f. w. Th. 1864. III, S. 287 f.; Marcus zwischen Matthäus und Lucas, ebend. 1866. I, S. 32 f. Den Vorgang des Marcus vor Lucas hat auch Joan. Lambrechts mit Recht behauptet in dem Specimen exegetico-theologicum, quo e sermonis narrationisque diversitate, Marcum inter et Lucam, hunc illius textu usum esse colligitur. Lugd. Bat. 1863.

[2]) Das Marcus-Evangelium nach seinem Quellenwerthe für die evangelische Geschichte, Göttingen 1867.

lehrt der Augenschein. Im Urmatthäus, weiss Weiss, hat τότε nicht gestanden; aber σοὶ λέγω hat auch nach ihm erst Marcus hinzugesetzt. Dem Apostelverzeichniss Mc. 3, 14—19 liegt eine paarweise Aufzählung der Apostel, wie Mt. 10, 2. 3 (vgl. auch Mc. 6, 7), zu Grunde. Aber Marcus hat durch Voranstellung der drei Apostel, welche von Jesu neue Namen erhielten (Simon und die beiden Zebedaiden), den Satzbau gestört: [14] καὶ ἐποίησεν δώδεκα (οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν add. ℵBCΔ), ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ, καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν [15] καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια. [16] (καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα add. ℵBC*Δ) καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι, Πέτρον· [17] καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν τοῦ Ἰακώβου, καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὀνόματα Βοανηργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς· [18] καὶ Ἀνδρέαν καὶ Φίλιππον κτλ. Bei dem Parabelvortrag hat Mc. 4, 1—34 nicht bloss die Siebenzahl der Gleichnisse schon aufgegeben, sondern auch den Uebergang von der Erklärung für die Jünger zu weiterm Vortrage für das Volk (4, 21) ganz so unvermittelt beibehalten, wie Mt. 13, 24. Und die beiden kleineren Gleichnisse, welche Mc. 4, 21—25 einschiebt, sind sichtlich zusammengesetzt aus Mt. 5, 15. 10, 26; 7, 2. 13, 12. 25, 29. Bei Mc. 6, 3 wird Jesus nicht einmal von den Nazaretanern noch als ὁ τοῦ τέκτονος υἱὸς (Mt. 13, 55), sondern als ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας bezeichnet. Verräth Mc. da nicht schon Bekanntschaft mit der vaterlosen Erzeugung Jesu, wie sie Mt. erzählt hatte? Holtzmann (synopt. Evv. S. 82. 475) suchte sich zu helfen, indem er bei Mc. herstellte: ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς Ἰωσήφ, was eben nicht dasteht. Volkmar (Evv. S. 264) behauptet, aus reinster geschichtlicher Einfalt habe Mc. nur die Mutter genannt werden lassen. Aber die Nennung der Mutter allein ist ganz unmorgenländisch und muss eine besondere Bewandtniss haben, kann auch nicht mit Weiss (a. a. O. S. 201) daraus erklärt werden, dass Joseph längst gestorben sein mochte. Dass Mc. von der jungfräulichen Geburt Jesu noch nichts gewusst habe, schliesst Volkmar freilich zuversichtlich aus Mc. 3, 21, wo die Verwandten meinen, Jesus sei von Sinnen. Mit demselben Rechte könnte man auch schliessen, dass Lucas, welcher 2, 48 das Entsetzen der Eltern Jesu über die Weisheit des zwölfjährigen Knaben be-

richtet, von der vaterlosen Erzeugung, welche er vorher erzählt hat, nichts weiss. Bei der Aussendung der Zwölf erkennen es Holtzmann (a. a. O. S. 83) und Weiss als eine Milderung der ursprünglichen Strenge Mt. 10, 9 f. an, dass Mc. 6, 8. 9 den Aposteln einen Reisestab und Sandalen erlaubt werden lässt. Was Mc. 7, 19 vor Mt. 15, 17 voraus hat, *καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα*, ist offenbar ein misslungener Zusatz, nach Volkmar freilich ein köstlicher Spott, ähnlich nach Weiss. Was ist das aber für ein Gedanke, dass das, was (von Speisen) in den Mund eingeht, in den Abtritt hinausgeht, „reinigend alle Speisen"! Als nicht ursprünglich in Vergleichung mit Mt. 15, 21—28 erscheint Mc. 7, 24—30 bei der Erzählung von dem kananäischen Weibe. Gleich von vorn herein lässt Mc. Jesum auf dem Gebiete von Tyrus und Sidon geheim bleiben wollen, gewiss nur um Jesu anfänglicher Ablehnung der Bitte des Weibes einen andern Beweggrund zu geben, als den judaistischen Grundsatz Mt. 15, 24, welchen er ganz weglässt. Den weitern judaistischen Grundsatz Mt. 15, 26, dass man das Brod der Kinder (d. h. Juden) überhaupt nicht den Hunden (d. h. Heiden) geben darf, behält Mc. 7, 27 wohl bei; aber er schickt doch mildernd voraus: *ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα.* Beides, der blosse Aufschub der Sättigung für die Heiden und die volle Ausschliessung derselben von der Sättigung, stimmt schon an sich nicht zusammen. Der Zusatz des Mc. ist ohnehin überflüssig, da sich auch bei ihm (7, 28) das Weib nur an die völlige Versagung des Brods der Kinder für die Heiden hält. Holtzmann (syn. Evv. S. 85. 192) gesteht es zum Theil selbst ein, dass die eigentliche Kraft der Erzählung, der rührende Glaube des Weibes, welcher Jesum zu einer Ausnahme von seinem Grundsatze bewegen kann, bei Mc. bedeutend abgeschwächt ist. Weiss findet in dem kanonischen Matthäus den Urmatthäus treuer als bei Mc. erhalten. Nur Volkmar (Evv. S. 385) will die höhere Ursprünglichkeit des Mc. auch hier festhalten, indem er die Gleichzeitigkeit der Sättigung für Juden und Heiden in Mc. 7, 27 hineinträgt. Das ungefügige *ὅτι ἤδη ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι* Mt. 15, 32 (was aus Uebersetzung des Hebräischen stammen wird) hat Mc. 8, 2 unverändert beibehalten. Dasselbe gilt Mc. 9, 2 von dem ungrie-

chischen ἀναφέρει αὐτοὺς Mt. 17, 1. Die Worte des Petrus Mt. 17, 4, welche das reine Entzücken an der Erscheinung des Moses und Elias ausdrücken und dieselbe zu fesseln suchen, giebt Mc. 9, 5 wieder; aber er bemerkt doch schon das Missverhältniss derselben zu der folgenden Erklärung Jesu Mt. 17, 12, dass Elias (in dem Täufer Johannes) schon vorübergegangen ist. Daher die Bemerkung Mc. 9, 6, Petrus habe nicht gewusst, was er antwortete, ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο. Bestürzung drücken die Worte des Petrus keineswegs aus. Da ist die Bestürzung der Jünger, welche Mt. 17, 6 erst nach der Himmelsstimme eingetreten sein lässt, unpassend vorweggenommen. Volkmar (Evv. S. 457) will diese Bestürzung freilich immer noch von der Eröffnung des Leidens für Jesum und für alle Nachfolger Mc. 8, 34 f. herrühren lassen. Inzwischen sind ja aber nach Mc. 9, 2 ganze 6 Tage verflossen. Volkmar lässt die Jünger wohl noch Mc. 10, 32 wegen jener Eröffnung für Jesum und sich bangen, übersieht aber, dass hier das Hinaufziehen nach Jerusalem, wobei Jesus vorangeht, die nächste Veranlassung ist, wesshalb die Jünger bangen und in Furcht nachfolgen. Weiss findet auch hier den Urmatthäus bei Matthäus treuer wiedergegeben als bei Marcus. In dem Gespräche über die Ehescheidung lässt Mc. 10, 11 gerade das Wesentliche, die Beschränkung auf den Fall der Hurerei (Mt. 19, 9 vgl. 5, 32) aus. Dagegen lässt Mc. 10, 12 Jesum einen bei den Juden ganz unmöglichen Fall, die Entlassung des Mannes von Seiten des Weibes (vgl. 1 Kor. 7, 10. Hermas Mand. 4, 1. Justin. Apol. II, 2) berücksichtigen, was nur dann nicht befremden kann, wenn man mit Volkmar (Evv. S. 479) Jesum bei Mc. so oft die Rolle des Paulus spielen lässt. Dem harten Worte Jesu über das Eingehen des Reichen in das Himmelreich Mt. 19, 24 schickt Mc. 10, 24. 25 eine sicher nicht ursprüngliche Milderung voraus, welche das Hinderniss des Reichthums innerlich wendet und auf die Zuversicht zu irdischen Gütern bezieht. Die wohlbezeugten Worte τοὺς πεποιθότας ἐπὶ τοῖς χρήμασιν Mc. 10, 24 dürfen wir noch nicht mit Tischendorf und Weiss desshalb streichen, weil sie in ℵBΔ fehlen. Die bei Mt. 19, 29 ganz jenseitige Vergeltung wird bei Mc. 10, 30 schon in das Diesseits gezogen, so dass man Häuser, Brüder, Schwestern, Mütter, Kinder,

Aecker schon hier hundertfach wiedererhalten soll. Dem Matthäus, nur nicht dem kanonischen, muss hier auch Weiss den Vorgang zuerkennen. Der kanonische Matthäus soll wieder den Urmatthäus treuer bewahrt haben. Bei Mc. 11, 11 ist das Umschauen Jesu in dem Tempel sehr bedeutungslos, weil er ja erst am nächsten Tage den Tempel reinigt. Zwischen dieses Umschauen und die Reinigung des Tempels schiebt Mc. 11, 12—14 die Verfluchung des Feigenbaums ein. Aber die dem Mc. 11, 13 eigenthümliche Bemerkung οὐ γὰρ ἦν καιρὸς (oder ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν) σύκων hebt ja jeden Grund zur Verfluchung vollends auf. Volkmar (Evv. S. 509 f.) erklärt: „Abnormer Weise hatte die Israel συκῆ wohl Blätter (die äussere Religionserscheinung), aber doch keine Frucht". Allein Mc. sagt ja ausdrücklich, dass das Fehlen von Feigen eben nicht abnorm war. Das Abnorme des Falls will Weiss nicht in dem Fruchtmangel, sondern in dem Blätterschmuck finden. Aber es handelt sich um die Feigen, und reife Frühfeigen waren kurz vor dem Pascha wirklich nicht zu erwarten. Ungehörig bleibt der Zusatz des Mc., man mag ihn wenden, wie man will (vgl. auch Justus Heer in den theol. Stud. und Krit. 1874. III, S. 549 f.). Der Tempelreinigung wird bei Mc. 11, 15—17 die ursprüngliche Bedeutung des ersten Auftretens Jesu in Jerusalem schon genommen. Bei den Streitreden Jesu verwischt Mc. 11, 27 f. 12, 13 f. bereits die scharfen Unterschiede zwischen den Gegnern Jesu. Der Frage des Schriftgelehrten entzieht Mc. 12, 28—34 die verfängliche Absicht. Aber obwohl Jesus die Aufrichtigkeit des Schriftgelehrten rühmend anerkennt, bleibt doch Mc. 12, 34 der ursprüngliche Schluss der Streitreden Mt. 22, 46 stehen, welcher zu der letzten, freundlichen Begegnung nicht recht stimmen will. Die paar Worte Mt. 12, 38—40 über die Schriftgelehrten will Volkmar (Evv. S. 534 f.) gar als Stamm, nicht als dürftigen Auszug der inhaltsreichen Rede Mt. C. 23 angesehen wissen. Bei Mc. 14, 30. 68. 72 wird der Hahnenschrei wahrlich überflüssig verdoppelt. Das falsche Zeugniss gegen Jesum wird Mc. 14, 58 (vgl. Mt. 26, 61) zu einer so ächt christlichen Aussage umgebildet, dass man das Falsche des Zeugnisses nicht mehr begreift. Gleichwohl setzt Mc. 15, 29 noch die Textgestalt des Matthäus voraus.

Bei der Kreuzigung legt Mc. 15, 36 der zweiten Tränkung fälschlich die Absicht einer Verhöhnung bei, während Mt. 27, 49 noch bloss die Umstehenden höhnen lässt. Endlich weist Mc. 14, 28. 16, 7 auf eine solche Erscheinung des Auferstandenen hin, wie sie nur Mt. 28, 16 f., aber eben nicht Marcus wirklich erzählt. Strauss hat so Unrecht nicht, wenn er in der Schrift: „Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte“, Berlin 1865, S. 54 sagt: „Unsere jungen und alten Marcuslöwen mögen brüllen, so gut sie wollen: so lange sich jedem ihrer Scheingründe für die Priorität ihres Evangelium sechs wirkliche dawider entgegenstellen lassen, ja zum Theil von ihnen selbst in Form von Zugeständnissen späterer Ueberarbeitung u. s. f. entgegengestellt werden, bleibt mir diese ganze Richtung ein Zeitschwindel, wie die Zukunftsmusik oder die Agitation gegen die Kuhpocken-Impfung“ u. s. w. Augustinus behält Recht, wenn er den Marcus für den pedissequus et breviator Matthaei erklärt hat.

Auf Grund des Matthäusevg. lässt sich das Marcusevg. in seiner eigenthümlichen Anlage wirklich begreifen. So erscheint das Marcusevg. als eine übersichtliche Verarbeitung der evangelischen Geschichte, als das zweite Evangelium für die Heidenkirche. Der Anfang des Evangelium ist hier das Auftreten des Täufers Johannes als des Vorläufers des Messias, die Taufe Jesu und seine Versuchung, bei welcher anstatt der drei einzelnen Versuchungen der paradiesische Verkehr Jesu wie eines zweiten Adam mit Thieren und Engeln hervorgehoben wird (1, 1—13). Die öffentliche Wirksamkeit Jesu in Galiläa (1, 14—9, 50) beginnt mit dem anfangs durchaus günstigen Eindrucke Jesu, welchen der erste Abschnitt 1, 14—45 darstellt (vgl. 1, 22. 27. 28. 33. 37. 45). Gleich nach der Berufung der ersten vier Jünger zieht Jesus nach Kapernaum als der Heimatsstadt Simons (1, 29). Hier beglaubigt er in der Synagoge die neue Lehre, welche 1, 22 denselben Eindruck macht, wie die Bergrede Mt. 7, 28. 29; er beglaubigt sie durch eine Dämonenaustreibung, welche dem Volke die Macht über die unsaubern Geister beweist (1, 27) und die Kunde von ihm in der ganzen Umgegend von Galiläa verbreitet (1, 28). Als der, welcher er ist, als der Heilige Gottes wird Jesus gleich durch den ersten Dämon anerkannt, welchem

er desshalb Schweigen gebietet (1, 24. 25). Auch nach der Heilung der Schwiegermutter des Petrus lässt er die Dämonen nicht reden, weil sie ihn kannten (1, 34). Neben dem Lehren in den Synagogen von ganz Galiläa erscheint das Austreiben der Dämonen als die andre Hauptthätigkeit Jesu (1, 39). Als dem schon in der Synagoge bewährten Wunderthäter theilt man Jesu sofort das Leiden der Schwiegermutter Simons mit (1, 30), welches Jesus Mt. 8, 14 noch von selbst bemerkt und heilt. Das unfreundliche Hinauswerfen des geheilten Aussätzigen (1, 43) hat kaum einen Sinn, ebenso wenig nach so vielen landkundigen Heilungen das Verbot, irgend jemandem die Sache zu sagen, welches ohnehin das gerade Gegentheil zur Folge hat (1, 44. 45). In dem zweiten Abschnitt lässt Mc. 2, 1—3, 6 den Gegensatz der herrschenden Parteien gegen Jesum hervortreten. Indem er die Ueberfahrt und die Dämonenaustreibung bei den Gadarenern Mt. 8, 18—34 hier zurückstellt, bringt er die Heilung des Gichtbrüchigen, welche den Anstoss der Schriftgelehrten hervorruft (2, 1—12), das Zusammenessen Jesu mit Zöllnern und Sündern, an welchem er die Schriftgelehrten und Pharisäer Anstoss nehmen lässt (2, 13—17), ferner die Fastenfrage (12, 18—22), alles wesentlich wie Mt. 9, 1—17. Aber dann erzählt er gleich im Einklange mit Mt. 12, 1—14 den doppelten Anstoss, welchen am Sabbat das Aehrenraufen der Jünger und die Heilung der verdorrten Hand hervorrief (2, 23—3, 6). So lässt er den steigenden Gegensatz gegen Jesum schon jetzt bis zu dem Rathschlage seiner Vernichtung fortschreiten, welchen bei ihm nicht bloss die Pharisäer, sondern auch die Herodianer (vgl. 12, 13. Mt. 22, 16) fassen. Diese Zusammenstellung des Gegensatzes ist absichtlich und muss keineswegs ursprünglich, sondern kann recht gut gemacht sein. In dem dritten Abschnitte Mc. 3, 7—35 treten die Licht- und die Schattenseite der evangelischen Geschichte nach einander hervor. Das Volk strömt zu Jesu, welcher die Kranken heilt und den Dämonen, welche ihn als Sohn Gottes anreden, ihn offenbar zu machen verbietet (3, 12, bei Mt. 12, 16 verbietet er noch bloss dem treuen Volke, ihn den Gegnern, welchen er entwichen ist, offenbar zu machen). Ferner befestigt Jesus seinen Jüngerkreis durch die Einsetzung von 12 Aposteln (3, 13—19).

Aber auf der andern Seite suchen die eigenen Verwandten Jesum als von Sinnen gekommen auf, und Schriftgelehrte von Jerusalem (3, 22, bei Mt. 12, 24 nur Pharisäer) lästern ihn als besessen von Beelzebul, worauf Jesus in kleinen Parabeln den Widerspruch der Lästerung aufdeckt und den Jüngerkreis für seine wahre Verwandtschaft erklärt (vgl. Mt. 12, 15. 16. 10, 2—4. 12, 22—50). Der vierte Abschnitt Mc. 4, 1—34 enthält den Parabelvortrag (vgl. Mt. 13, 1—52) und sieht von dem ganz feindlichen Gegensatze schon ab, stellt aber doch schon die geistige Unempfänglichkeit des Volks, für welches der exoterische Parabelvortrag, gegenüber der Erkenntnissfähigkeit des Jüngerkreises, welcher einer esoterischen Belehrung gewürdigt wird. Das Marcusevg. sieht von nun an immer mehr ab von der unempfänglichen Volksmenge, um sich dem Jüngerkreise zuzuwenden, dessen Empfänglichkeit freilich erst allmälig hervortritt. Der fünfte Abschnitt Mc. 4, 35—5, 43 stimmt mit Mt. 8, 18. 23—34. 9, 1. 18—26, lässt aber die Stillung des Sturms auf die Jünger noch bloss den Eindruck der Furcht (4, 41) machen, wie die Teufelaustreibung bei den Gadarenern (Gerasenern?), wo der Legion-Teufel Jesum als den Sohn Gottes anredet (5, 7, vgl. Mt. 8, 29), das Volk nur in Furcht und Verwunderung versetzt (5, 15. 20). Selbst die höchste Steigerung der Wundermacht Jesu in der Auferweckung der Tochter des Jairus, welche Mt. 9, 26 den Ruhm Jesu in der ganzen Landschaft verbreitet, ruft Mc. 5, 42 blosses Entsetzen hervor. Der sechste Abschnitt Mc. 6, 1—8, 26 (vgl. Mt. 6, 1—16, 12) beginnt mit der nachdrücklich vorangestellten Verwerfung Jesu in seiner Vaterstadt Nazaret, hebt aber auch die immer noch niedrige Einsicht der Jünger nachdrücklich hervor, welche selbst in der wunderbaren Brodsegnung das Wesen Jesu noch nicht erkennen, weil ihr Herz verstockt ist, so dass sie sich über das Seewandeln Jesu, welches Mt. 14, 33 schon eine Anerkennung Jesu als Gottes Sohn veranlasst, nur entsetzen (Mc. 6, 52). Allen Jüngern muss Jesus ihren Unverstand vorhalten, weil sie seine Rede nicht verstehen (7, 17. 18). Und als sie auch eine fernere Rede nicht begreifen, werden sie, ganz wie das unempfängliche Volk (4, 12), als verstockt im Herzen, geistig blind und taub dargestellt (8, 17. 18). Diese ganze Darstellung

der Jünger dient dazu, um im siebenten Abschnitt (8, 27—9, 50, vgl. Mt. 16, 13—18, 35) das Bekenntniss des Petrus desto glänzender als den Durchbruch der höhern Erkenntniss erscheinen zu lassen. Jesus, welchen auf Erden bisher nur die Dämonen als Sohn Gottes anerkannt haben, wird nun auch von Petrus als der Christus anerkannt (8, 29), und wie vorher den Dämonen (1, 25. 34. 3, 12), so verbietet Jesus jetzt den Jüngern die Bekanntmachung (8, 30, vgl. Mt. 16, 20). Die Seligpreisung Simons Mt. 16, 17—19 fehlt desshalb, weil die Petrus-Benennung schon 3, 16 vorweggenommen war. Dagegen fehlt nicht der harte Tadel Jesu, welchen Petrus sich durch seinen Anstoss an dem angekündigten Leiden des Messias zuzieht (8, 31—33, vgl. Mt. 16, 21—23). Aber die Worte des Petrus bei der Verklärung Jesu werden Mc. 9, 6 schon entschuldigt aus der Bestürzung der Jünger.

Bei der Reise Jesu nach Jerusalem und seinem Auftreten daselbst schliesst Mc. C. 10—13 sich im Allgemeinen treu an Mt. C. 19—25 an. Aber von der Rede Jesu über Schriftgelehrte und Pharisäer Mt. C. 23 behält er nur ein paar Verse bei (12, 38—40), und von der eschatologischen Rede Mt. C. 24. 25 giebt er nur die erste Hälfte (C. 13). In der Darstellung des Leidens Jesu Mc. C. 14, 15 überzeugt das laute Geschrei, mit welchem Jesus verscheidet, den römischen Hauptmann von seiner Gottessohnschaft (15, 37. 39, auch abgesehen von dem hier mit Unrecht beanstandeten *κράξας*). In der Auferstehungsgeschichte kündigt Mc. 16, 1—8 (vgl. 14, 28) wohl ganz wie Mt. 28, 1—10 (vgl. 26, 52) die Erscheinung des Auferstandenen vor seinen Jüngern in Galiläa an, erzählt dieselbe aber nicht. Der schon durch Irenäus (adv. haer. III, 10, 6) u. A. wie durch Itala und Peschito bezeugte Schluss Mc. 16, 9—20, welcher den Auferstandenen noch in Jerusalem von den Jüngern scheiden lässt, ist auf keinen Fall ohne weiteres als unächt zu beseitigen. Die frühe Auslassung erklärt sich vollkommen aus der Wahrnehmung des Missverhältnisses zu dem Vorhergehenden.

III. Marcus hat also, weit entfernt, der erste kanonische Evgst. zu sein, vielmehr den Stoff der evangelischen Geschichte, wie er in dem kanonischen Matthäusevg. vorlag, nach einem neuen Gesichtspuncte bearbeitet. Formell lässt seine

Darstellung die Stetigkeit des Fortschritts hervortreten, nach welchem der anfangs durchaus günstige Eindruck Jesu in den Gegensatz der Feindschaft der herrschenden Parteien und der geistigen Unempfänglichkeit des Volks auf der einen, der nur allmälig sich entwickelnden Empfänglichkeit des Jüngerkreises auf der andern Seite auseinanderging. Auch im Einzelnen verräth Marcus das Streben nach möglichster Stetigkeit des Fortschritts, in den beiden ihm eigenthümlichen Wunderheilungen, des Taubstummen (7, 32–37), des Blinden zu Betsaida (8, 22—26), und bei der Verfluchung des Feigenbaums (11, 12—14. 20 f.). Ferner herrscht in diesem Evg. ein gewisses Ebenmass, da ein solches Uebergewicht der Reden, wie bei Matthäus, vermieden, die dort so augenfällige Verschiedenheit der Bestandtheile möglichst ausgeglichen wird. Gleichwohl hat Mc. 6, 35—44. 8, 1—9 die doppelte Speisung beibehalten, was nur Volkmar (Evv. S. 396 f.) als absichtliche Andeutung der Wiederholung des Abendmahls für ursprünglich erklären kann. Verglichen mit Matthäus, lässt Marcus, abgesehen von Stammbaum und Geburtsgeschichte, welche gleichwohl Mc. 6, 3 vorausgesetzt wird, aus: die Strafrede des Johannes Mt. 3, 7—10, die Bergrede Mt. 6–7, deren Schluss er (1, 22) auf den Synagogenvortrag in Kapernaum überträgt, den Hauptmann zu Kapernaum Mt. 8, 5—13, die Jüngerberufungen Mt. 8, 19–22, die Heilung der beiden Blinden und des stummen Dämonischen, nebst der Einleitung der Aussendungsrede Mt. 9, 27—38, das Meiste der Aussendungsrede Mt. 10, 15—42, die Gesandtschaft des Täufers, gewiss ein ursprüngliches Stück, nebst der Rede Jesu Mt. C. 11, die Schriftstelle Mt. 12, 17—21, die erste Zeichenforderung Mt. 12, 38—45, von den Gleichnissen Mt. 13, 14—17. 24—30. 33. 35—52, die Heilungen in der Landschaft Gennezaret Mt. 14, 34–36, die alterthümliche Erzählung von der Einforderung der Tempelsteuer Mt. 17, 24—27, aus der Rede über die Aergernisse Mt. 18, 10—35, das Gleichniss von den Arbeitern im Weinberge Mt. 20, 1—16, die Heilungen im Tempel Mt. 21, 14–16, das Gleichniss von den beiden Söhnen Mt. 21, 28—32, das Gleichniss vom hochzeitlichen Mahle Mt. 22, 1—14, bis auf 3 Verse die sicher ursprüngliche Rede Mt. C. 23, aus der eschatologischen Rede Mt. 24, 37–25, 46 (nur an Mt. 24, 42–44 erinnert noch Mc.

13, 33—37), das Ende des Verräthers Judas Mt. 27, 3—10, die Grabwache und deren Bestechung Mt. 27, 62—66. 28, 11—15, die angekündigte Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa Mt. 28, 16—20. Mit manchen Zuthaten unsers ersten Evangelisten hat Marcus auch manches Ursprüngliche weggelassen. Was er aus Mt. beibehalten hat, hat er übrigens fast überall eher erweitert als abgekürzt. Diese erweiterte Darstellung ist nichts weniger als überall ursprünglicher, wie schon die materiellere Fassung der Wunderkraft Jesu Mc. 5, 27 f. (vgl. Mt. 9, 20 f.) lehrt. Die dem Marcus eigenthümlichen Züge können zum guten Theile schriftstellerischen Ursprungs sein [1]). Namentlich verräth Marcus Vorliebe für bestimmte Zahlen (5, 13 *ὡς δισχίλιοι*. 6, 37 *δηναρίων διακοσίων*. 14, 5 *ἐπάνω δηναρίων τριακοσίων*). Allein einige Züge legen doch die Entlehnung aus mündlicher oder schriftlicher Ueberlieferung nahe. So die Angabe, dass die Zebedaiden ihren Vater mit Söldnern zurückliessen (1, 20), womit ihre Wohlhabenheit im Unterschiede von der Armuth des Simon (Petrus) und seines Bruders angedeutet wird, das Haus des Simon und Andreas in Kapernaum (1, 29), die Voraussetzung eines weitern Jüngerkreises ausser den Zwölf (3, 32 f. 4, 10. 36. 8, 34. 14, 51. 52), die Namen *Ἰάειρος* (5, 22) und *Βαρτίμαιος* (10, 46), der nackt entfliehende Jüngling (14, 51. 52), Alexander und Rufus als Söhne Simons von Kyrene (15, 21 vgl. Röm. 16, 13 und o. S. 326, 1), Salome als Mutter der Zebedaiden (15, 40. 16, 1 vgl. Mt. 27, 56), die Angabe, dass Jesus aus der Maria Magdalena 7 Teufel ausgetrieben hatte (16, 9), die zwei Jünger, welchen der Auferstandene, da sie auf das Land gingen, erschien (16, 12. 13 vgl. Luc. 24, 13—35). Noch auf das hebräische Urevangelium mögen die aramäischen Ausdrücke zurückweisen, welche Marcus einzuflechten liebt (3, 17 *Βοανηργές*. 5, 41 *Ταλιθὰ κοῦμ*. 7, 11 *Κορβᾶν*. 7, 34 *Ἐφφαθά*. 10, 51 *Ῥαββουνί*. 14, 36 *Ἀββᾶ*). So werden auch die wenigen

[1]) Mc. 2, 3 *αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων*. 3, 6 *μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν* (vgl. Mt. 22, 16). 3, 34 *κύκλῳ*, 4, 38 *ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον*. 5, 9 *λεγιών*. 5, 15 *ἱματισμένον*. 7, 26 *Συροφοινίκισσα*. 9, 3 *οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι*. 9, 21 *παιδιόθεν*. 9, 36. 10, 16 *ἐναγκαλισάμενος*. 10, 17 *γονυπετήσας*. 10, 21 *ἠγάπησεν*. 11, 2 *ἐφ᾽ ὃν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὔπω κεκάθικεν*. 15, 19 *καὶ τιθέντες τὰ γόνατα προσεκύνουν αὐτῷ*.

eigenthümlichen Stücke, welche Marcus vor Matthäus voraus hat, wenigstens nicht alle rein schriftstellerischen Ursprungs sein. Das erste Auftreten Jesu in Kapernaum 1, 21—28 kann so angesehen werden, ebenso seine Entfernung aus dieser Stadt 1, 35—39. Das Gleichniss vom fruchtbringenden Acker Mc. 4, 26—29 hat Strauss (in der Z. f. w. Th. 1863. II, S. 209 f.) ganz überzeugend als eine abschwächende Umbildung von Mt. 13, 24—30 erklärt. Die Heilung des Taubstummen 7, 32—37 kann sehr wohl eine eigenthümliche Umbildung von Mt. 15, 30. 31 sein (vgl. meine Evv. S. 137), auch die Blindenheilung 8, 22—26 auf der Grundlage von Mt. 8, 27—31 beruhen (s. ebdas. S. 138). Aber solche Grundlage fehlt ganz bei der Unduldsamkeit des Johannes Mc. 9, 38—40 und bei der Erzählung von dem Scherflein der Wittwe Mc. 12, 41—44. Nichts als ein pedissequus et breviator Matthaei ist der zweite Evgst. nun einmal nicht gewesen, sondern wird noch selbständig aus mündlicher und schriftlicher Ueberlieferung geschöpft haben.

Sein ganzes Evangelium hat Marcus freilich nicht aus den Lehrvorträgen des Petrus geschöpft. Aber Vorliebe für Petrus verräth er allerdings. Dahin gehört die Hervorhebung von Kapernaum, wo Jesus sein öffentliches Auftreten glänzend eröffnet, als der Heimatsstadt des Petrus (1, 29), die Auslassung seiner Kleingläubigkeit bei dem Seewandeln (6, 50 vgl. Mt. 14, 28—31), die Art, wie die Aufforderung des Petrus Mt. 15, 15, welche sich den Tadel Jesu zuzieht, Mc. 7, 17 f. ausdrücklich allen Jüngern zugeschrieben wird, die Vermeidung alles dessen, was dem Bekenntniss des Petrus 8, 29 den Ruhm der ersten Einsicht in das wahre Wesen Jesu nehmen könnte (Mc. 6, 52, vgl. Mt. 14, 33, auch Mc. 8, 17 f.), das Bestreben, unbedachte Worte des Petrus aus Bestürzung zu entschuldigen (Mc. 9, 6), die Auslassung lohnsüchtiger Worte dieses Apostels (M. 10, 28 vgl. Mt. 19, 27 *τί ἄρα ἔσται ἡμῖν;*). Ausserdem wird Simon Petrus noch eigenthümlich erwähnt 1, 36. 13, 3. 16, 7. Es bleibt also möglich, ja es wird wahrscheinlich, dass Marcus unter dem Einfluss petrinischer Ueberlieferung geschrieben hat.

Darin, dass das Marcusevg. in Rom geschrieben ist, wird die fast einstimmige Ueberlieferung das Rechte bewahrt haben.

Auf Rom weist schon die latinisirende Sprache hin [1]). Nur bei Römern und Hellenen war der Fall, welchen Mc. 10, 12 berührt, möglich, dass auch das Weib die Ehe aufheben konnte (s. o. S. 508). Auf nicht jüdische Lehrer weisen ohnehin die Erklärungen über Gebräuche der Juden Mc. 7, 3. 4 (mit dem bezeichnenden Ausdruck *οἱ Ἰουδαῖοι*) und über die *παρασκευή* (*ὅ ἐστιν προσάββατον*) Mc. 15, 42 hin. Das Marcusevg. erscheint also als eine römisch-abendländische Bearbeitung des Evang. für die Heidenkirche.

Die Zeit der Abfassung setzt Irenäus noch nach dem Lebensausgange des Petrus und des Paulus. Uns führt die Ahhängigkeit des zweiten Evangelisten von dem ersten, welcher selbst erst nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben hat, noch weiter herab. Vergleicht man Mc. 13, 24 *ἀλλὰ ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην* (nach der Bedrängniss des jüdischen Kriegs) mit Mt. 24, 29 (*εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλίψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων*), so erkennt man, dass Marcus die Wiederkunft Christi schon nicht mehr alsbald nach dem jüdischen Kriege erwartet. Man wird nicht irren, wenn man das Marcusevg. in die erste Zeit des K. Domitianus (81—96) setzt. Dieser Kaiser war so argwöhnisch gegen die Nachkommenschaft Davids, dass er, wie Hegesippus bei Euseb. K.-G. III, 20 erzählt, zwei Enkel des Judas, Bruders Jesu, ordentlich verhörte und erst, als er sich von ihrer Ungefährlichkeit überzeugt hatte, entliess. Möglich, dass Marcus auch desshalb die Bezeichnung Jesu als Davidssohn, welche er 12, 35—37 bestritten finden mochte, vermeidet, nur dem Blinden von Jericho 10, 46. 47 noch lässt. Zu dieser Zeit würde Jo-

[1]) So *κράββατος* = grabatus Mc. 2, 4. 9. 11. 12. 6, 55, danach Apg. 5, 15. 9, 33. Joh. 5, 8—12; *ἐσχάτως ἔχει* Mc. 5, 23 vgl. Cicero ad div. VII, 16 esse in extremo, Lobeck ad Phryn. p. 389, Fritzsche ad Marc. p. 178 sq.; *σπεκουλάτωρ* Mc. 5, 27; *ξέστης* aus sextarius Mc. 7, 4; *τῷ ὄχλῳ τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι* Mc. 15, 15 vgl. Herm. Past. Sim. VI, 5 p. 98, 8. 9 *τῇ ἰδίᾳ νόσῳ τὸ ἱκανὸν ποιεῖ; κεντυρίων* 15, 39. 44. 45. Ein Solöcismus ist Mc. 12, 4 *ἐκεφαλαίωσαν* für *ἐκεφάλισαν*. In der Peschito hat das Marcus-Evangelium die Unterschrift: Finitum est evangelium sanctum praedicationis Marci, qui locutus est ac praedicavit latine Romae. Der Cardinal Baronius († 1607) liess den Marcus selbst sein Evangelium lateinisch geschrieben haben.

hannes Marcus, wenn er sie noch erlebte, allerdings so hoch betagt gewesen sein, dass die Möglichkeit besteht, das Evangelium sei mehr von ihm als Gewährsmann, denn als eigentlichem Verfasser *κατὰ Μάρκον* genannt worden. Geradezu untergeschoben ist es auf keinen Fall.

Johannes Marcus hat nicht bloss zu Petrus, sondern auch zu Paulus in näherem Verhältniss gestanden. Aber paulinisch, eine Tendenzschrift des unterdrückten Paulinismus gegen das Judenchristenthum der Johannes-Apokalypse, wie Volkmar behauptet, ist das Marcusevg. nicht. Es ist zu viel verlangt, dass wir in Jesu, welcher bei der Ueberfahrt über den See den Sturm stillt und die Teufel-Legion mit der Sauheerde der Heiden in den See stürzen lässt (Mc. 4, 35—41), den Christus Pauli finden sollen, welcher den Sturm des Weltmeers beschwichtigt, da er hinübergeht zu dem jenseitigen Lande der Dämonen, und die ganze Sauerei des Heidenthums in den Grund stürzt (Volkmar Evv. S. 313), oder wenn der blinde Bettler Bartimäus Mc. 10, 46 - 52, uns von Volkmar (Evv. S. 502 f.) gedeutet wird als Sohn des Unreinen (!בַּר חַמְאָ), d. h. Heide, und die geistige Blindheit des Heidenthums darstellen soll, welches sein Heil von dem stolzen Judenthum erbetteln muss, aber durch seinen Glauben die Hülfe Christi erhält. Das Marcusevg. stellt sich aber auch nicht, wie die alttübingische Ansicht war, schon mit neutraler Indifferenz zu den, durch die beiden Evangelien des Matthäus und des Lucas vertretenen, Gegensätzen des Christenthums. Das Marcusevg. ist vielmehr immer noch judenchristlich, wie man schon aus der Auszeichnung des Petrus erkennen kann. Mit Nachdruck macht Mc. 12, 29. 32 in dem Gespräche über das grosse Gebot die Einheit Gottes geltend, diese Grundlehre des Judenthums, welche auch von den Judenchristen der Lehre von der Gottheit Christi entgegengehalten ward (vgl. meine apost. Väter S. 166). Nach Mc. 5, 10 sind die Dämonen auf heidnischem Gebiete zu Hause, und der geheilte Heide wird Mc. 5, 18 f. zurückgewiesen aus dem Jüngergefolge Jesu. Aber das Judenchristenthum des Marcus ist doch schon äusserst gemildert. Der ATliche Pragmatismus unsers Matthäus wird nur noch Mc. 1, 2. 3. 9, 13. 14, 49 (15, 28) beibehalten. Die streng judenchristlichen Stellen bei Matthäus werden theils

ganz ausgelassen (wie Mt. 5, 17 f. 10, 5. 6. 15, 24. 19, 28), theils gemildert, vgl. Mc. 7, 27 mit Mt. 15, 26 [1]). Auch die Strenge der jüdischen Sabbatfeier wird ermässigt durch die Erklärung Mc. 2, 27, dass der Sabbat wegen des Menschen da ist, nicht der Mensch wegen des Sabbats, wie denn Mc. 13, 18 auch den Sabbat als Hinderniss der Flucht für die Christen aus Mt. 24, 20 weglässt. Hierher gehört auch die Vermeidung der Bezeichnung Jesu als Davidssohn. Ein so ermässigtes Judenchristenthum ist denn auch schon duldsam gegen den Paulinismus, und es stimmt wohl zu Marcus in seinem Verhältniss zu Petrus und Paulus, was wir in dem Evangelium, welches seinen Namen führt, in der gewiss nicht absichtslos eingeschalteten Erzählung 9, 38—40 lesen. Der Donnersohn Johannes vertritt den Grundsatz, dass niemand, welcher nicht Jesu und seinen unmittelbaren Jüngern nachfolgt (ὃς οὐκ ἀκολουθεῖ ἡμῖν), im Namen Christi Teufel austreiben, d. h. nach Mt. 7, 22 überhaupt christliche Charismen ausüben darf. Aber Jesus will die ausserurapostolische Ausübung christlicher Charismen nicht gewehrt wissen und lehrt: „Wer nicht wider euch ist, der ist für euch". Dass diese Erzählung, welche wahrlich keine blosse Anekdote ist, vielmehr auf ein duldsames Verhältniss des urapostolischen Christenthums zu dem paulinischen hinzieht, lehrt noch der Schluss 9, 50 καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις. Ein friedliches Verhältniss der beiden ursprünglichen Richtungen des Christenthums ist, wie von paulinischer Seite der s. g. erste Brief des röm. Clemens (93—96) lehrt, eben in Rom zuerst eingetreten, wo der Brief des Paulus nachhaltig gewirkt hat, und die beiden Apostel Petrus und Paulus ihre frühern Zwistigkeiten durch gemeinsamen Märtyrertod beschlossen haben.

Ein Denkmal dieser friedlichen und duldsamen Stellung des urapostolischen Judenchristenthums zu dem paulinischen Heidenchristenthum, dieser Grundlegung des eigentlichen Katholicismus in Rom ist also das Marcusevg., welches sich

---

[1]) Milderungen der ursprünglichen Strenge sind überhaupt ganz in der Weise des Marcus, vgl. Mc. 6, 8. 9 mit Mt. 10, 10; Mc. 9, 49. 50 mit Mt. 18, 8. 9 (dazu meine Evangelien S. 140); Mc. 10, 24 mit Mt. 19, 24.

Gnostikern mit ihrer Unterscheidung des leidensunfähigen Christus und des leidensfähigen Jesus nur durch die Art, wie Mc. 15, 37 Jesum mit kräftigem Geschrei den Geist aufgeben lässt, empfehlen mochte [1]). Unsereiner findet bei Marcus eher eine schon katholisirende Unterscheidung des Esoterischen, welchem der eigentliche Kern der Lehre Jesu (Mc. 4, 11. 33. 34), auch das Mysteriöse seiner Wunderkunst (namentlich 7, 31 f. 8, 22 f.) angehört, und des Exoterischen, was diese Darstellung des Lebens Jesu in allgemein fasslicher Weise zu geben versucht. Der vaterlos erzeugte Jesus erscheint gar nicht mehr als Davids Sohn, und mit dem Davidssohne Jesus ist auch der Messias für die verlorenen Schafe vom Hause Israel allein schon ganz beseitigt.

Jakobus und sein Brief.

I. Den Namen Jakobus führen im N. T. zwei Apostel: 1) Jakobus maior, Sohn des Zebedäus (s. o. S. 392 f.), welcher um 44 hingerichtet ward (Apg. 12, 2), 2) *Ἰάκωβος ὁ μικρός* (Mc. 15, 40), Sohn des Alphäus (Mt. 10, 3. Mc. 3, 18. Luc. 6, 15. Apg. 1, 13) oder Klopas (Joh. 19, 25). Ausserdem wird genannt 3) Jakobus, Bruder Jesu, vgl. Mt. 13, 55. Mc. 6, 3. Gal. 1, 19 (*Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου*). Wenn Paulus dann Gal. 2, 9. 12 einen Jakobus ohne weiteres als die erste Säule der Gemeinde zu Jerusalem, sogar vor Kephas und Johannes nennt und auf Kephas in Antiochien einen entschiedenen Einfluss ausgeübt haben lässt, so brauchen wir denselben wahrlich nicht mit K. Wieseler [2]) als den Ap. Jakobus minor von dem zuvor genannten Jakobus „Bruder

---

[1]) Verwandt ist das Geschrei, mit welchem bei Mc. 1, 26. 9, 26 (vgl. 5, 7) die übermenschlichen Dämonen ausfahren. So mag man es begreifen, dass Irenäus adv. haer. III, 11, 7 schreibt: Qui autem Iesum separant a Christo et impassibilem perseverasse Christum, passum vero Iesum dicunt, id quod secundum Marcum est praeferentes evangelium, cum amore veritatis legentes illud corrigi possunt.

[2]) Ueber die Brüder des Herrn in ihrem Unterschiede von den

des Herrn" zu unterscheiden. Paulus nennt auch 1 Kor. 9, 5 zwischen den übrigen Aposteln und Kephas noch die Brüder des Herrn und wird 1 Kor. 15, 7 mit Jakobus, welchem der Auferstandene erschien, eben den Bruder des Herrn bezeichnen. Die Apg. nennt 1, 13 die beiden Apostel Ἰάκωβος (Zebedäi) und Ἰάκωβος Ἀλφαίου vor den Brüdern Jesu (1, 14), unter welchen wir doch auch einen Jakobus kennen, berichtet 12, 2, dass Herodes Agrippa I. Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν Ἰωάννου mit dem Schwerte hinrichtete, erwähnt dann aber 12, 17. 15, 13. 21, 18 einen Jakobus ohne weiteres als das thatsächliche Haupt der Urgemeinde zu Jerusalem. Diesen Jakobus braucht man keineswegs für den Ap. Jakobus Alphäi zu halten, sondern kann ihn recht gut als den Bruder des Herrn ansehen, als das Oberhaupt der Urgemeinde, dessen Name wegen seiner Berühmtheit keiner weitern Bezeichnung bedurfte. Freilich nach Clemens v. Alex. (s. u. S. 525, 1) hätte es (im N. T.) überhaupt nur zwei Ἰάκωβοι gegeben, dieser Jakobus ohne weiteres wäre also für Jakobus Alphäi zu halten. Nach Hieronymus[1]) wäre der Ap. Jakobus Alphäi als Vetter Jesu auch sein Bruder genannt worden. Diese Ansicht ist in der abendlänischen Kirche herrschend geworden. Man beachte aber nur, mit welchen Gründen sie Hengstenberg zu Joh. 2, 12 verficht! Gegen die Annahme von leiblichen Brüdern Jesu habe sich der christliche Sinn von jeher lebhaft empört. Wenn Mt. 1, 25 (Luc. 2, 7) Jesum den Erstgeborenen der Maria nennt, so liege darin keine Hinweisung auf andre später geborene Kinder, der Erstgeborene könne auch der Einzige sein, z. B. Exod. 4, 22. Die Brüder Jesu, welche ausser den Aposteln genannt, Joh. 7, 5 gar als ungläubig bezeichnet werden, seien nur Vettern Jesu gewesen, Söhne des

---

Söhnen Alphäi, und namentlich, dass zu Pauli Zeit Jakobus, der Apostel und Sohn Alphäi, die Säule der jerusalemischen Gemeinde gewesen sei, theol. Stud. und Krit. 1842. I, S. 95 f., Commentar über den Brief Pauli an die Galater, Gött. 1859, S. 72 f., wogegen ich in meiner Bearbeitung des Galaterbriefs S. 138 f. gestritten habe.

[1]) De vir. illutsr. 2: Iacobus qui appellatur frater domini, cognomento Iustus, ut nonnulli existimant, Ioseph ex alia uxore (s. o. S. 84, 2), ut autem mihi videtur, Mariae sororis matris domini, cuius Ioannes in libro suo (Ev. 19, 25) meminit, filius, vgl. adv. Helvid. 13 (Opp. II, 219).

Klopas oder Alphäus, Bruders des Joseph, zwei von ihnen, Jakobus Alphäi und Judas Jakobi (Luc. 6, 16. Apg. 1, 13. Joh. 14, 22) gar als Ungläubige zugleich Zwölfapostel! Durch solchen Machtspruch werden der Ap. Jakobus minor und der Bruder des Herrn Jakobus nicht wirklich Eins.

Jakobus den Gerechten, Bruder des Herrn, lässt das alte Hebräerevg. p. 17, 21. 22. 31—18, 2 schon bei dem letzten Mahle Jesu den Kelch des Herrn getrunken und geschworen haben, nicht wieder Brod zu essen, bis er ihn von den Todten auferstanden gesehen, daher auch den Auferstandenen ihm zuerst erschienen sein (vgl. 1 Kor. 15, 7), um das Brod zu brechen und ihm zu reichen (s. o. S. 490 f.). Nicht als Apostel, sondern als Bruder des Herrn erscheint Jakobus der Bischof der Urgemeinde und Oberbischof der ganzen Christenheit in den pseudoclementinischen Schriften. Vor denselben ist der Brief des Petrus überschrieben: *Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπῳ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας*, und dieser Jakobus hat unter sich 70 Presbyter (C. 2), wie es auch in der *Διαμαρτυρία* der Fall ist. Der Brief des Clemens, welcher den römischen Märtyrertod des Petrus meldet, ist überschrieben: *Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπων ἐπισκόπῳ, διέποντι δὲ τὴν [ἐν?] Ἱερουσαλὴμ ἁγίαν Ἑβραίων ἐκκλησίαν καὶ τὰς πανταχῇ θεοῦ προνοίᾳ ἱδρυθείσας καλῶς σύν τε πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις καὶ τοῖς λοιποῖς ἅπασιν ἀδελφοῖς*. Die Recognitionen des römischen Clemens selbst kennen den Jakobus als den Bischof von Jerusalem (I, 43), welchem die 12 Apostel Bericht erstatten (I, 44), ja als episcoporum principem (I, 68), als archiepiscopus (I, 73), als den Bruder des Herrn, welcher alle Lehrer des Christenthums bei den Heiden zu prüfen und zu beglaubigen hat, um namentlich falsche Apostel (ausser den 12) abzuwehren (IV, 35, s. o. S. 289, 1). In welchem Verhältniss dieser Jakobus zu Paulus erscheint, kann man schon daraus ersehen, dass der feindselige Mensch (Paulus) 7 Jahre nach dem Leiden Jesu (I, 43) den Jakobus, welcher das Volk schon beredet hat, sich taufen zu lassen (I, 69), von den Stufen des Tempels wirft und ihn wie todt liegen lässt (I, 70). Auf einen blossen Vetter Jesu führen auch die spätern Homilien noch nicht. Zwar warnt Petrus Hom. XI, 35 die Heiden, irgend einen Apostel, Lehrer oder Propheten anzunehmen *μὴ πρότερον* ...

ἀντιβάλλοντα αὐτοῦ τὸ κήρυγμα Ἰακώβῳ τῷ λεχθέντι ἀδελφῷ τοῦ κυρίου μου καὶ πεπιστευμένῳ ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν Ἑβραίων διέπειν ἐκκλησίαν. Allein ein „sogenannter“ Bruder des Herrn ist Jakobus nur desshalb, weil Christus nach diesem Clemens eine Person mit Adam gewesen ist, also eigentliche Brüder gar nicht gehabt haben kann. Nicht zu einem Vetter, sondern zu einer Art von Halbbruder Jesu (aus einer frühern Ehe Josephs) wird das Petrusevg., welchem sich das Protevangelium Iakobi anschloss, den Jakobus gemacht haben (s. o. S. 84, 2). Die genaueste Schilderung dieses Jakobus verdanken wir dem palästinischen Judenchristen Hegesippus, welcher ihn immer noch als Bruder des Herrn von den Aposteln unterscheidet und als einen nasiräisch-essenischen Asketen darstellt, vor der Zerstörung Jerusalems an einem Paschafeste von Schriftgelehrten und Pharisäern nach standhaftem Bekenntniss um's Leben gebracht werden lässt [1]). Dass

---

[1]) Eusebius K.-G. II, 23, 4—18: *ἀκριβέστατα γέ μην τὰ κατ' αὐτὸν ὁ Ἡγήσιππος, ἐπὶ τῆς πρώτης τῶν ἀποστόλων γενόμενος διαδοχῆς, ἐν τῷ πέμπτῳ αὐτοῦ ὑπομνήματι τοῦτον λέγων ἱστορεῖ τὸν τρόπον· Διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος, ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος ἀπὸ τῶν τοῦ κυρίου χρόνων μέχρι καὶ ἡμῶν· ἐπεὶ πολλοὶ Ἰάκωβοι ἐκαλοῦντο.* [5] *οὗτος δὲ ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ἅγιος ἦν. οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγε. ξυρὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐκ ἀνέβη, ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο καὶ βαλανείῳ οὐκ ἐχρήσατο.* [6] *τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι. οὐδὲ γὰρ ἐρεοῦν ἐφόρει, ἀλλὰ συνδόνας. καὶ μόνος εἰσήρχετο εἰς τὸν ναὸν ηὑρίσκετό τε κείμενος ἐπὶ τοῖς γόνασι καὶ αἰτούμενος ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ἄφεσιν, ὡς ἀπεσκληκέναι τὰ γόνατα αὐτοῦ δίκην καμήλου, διὰ τὸ ἀεὶ κάμπτειν προσκυνοῦντα τῷ θεῷ τὰ γόνατα καὶ αἰτεῖσθαι ἄφεσιν τῷ λαῷ.* [7] *διά γέ τοι τὴν ὑπερβολὴν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐκαλεῖτο δίκαιος καὶ ὠβλίας, ὅ ἐστιν ἑλληνιστὶ περιοχὴ τοῦ λαοῦ καὶ δικαιοσύνη, ὡς οἱ προφῆται δηλοῦσι περὶ αὐτοῦ.* [8] *τινὲς οὖν τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων τῶν ἐν τῷ λαῷ τῶν προγεγραμμένων μοι ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν ἐπυνθάνοντο αὐτοῦ, τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ. καὶ ἔλεγε τοῦτον εἶναι τὸν σωτῆρα.* [9] *ἐξ ὧν τινες ἐπίστευσαν ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός. αἱ δὲ αἱρέσεις αἱ προειρημέναι οὐκ ἐπίστευον οὔτε ἀνάστασιν οὔτε ἐρχόμενον ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. ὅσοι δὲ καὶ ἐπίστευσαν, διὰ Ἰάκωβον.* [10] *πολλῶν οὖν καὶ τῶν ἀρχόντων πιστευόντων ἦν θόρυβος τῶν Ἰουδαίων καὶ γραμματέων καὶ Φαρισαίων λεγόντων ὅτι κινδυνεύει πᾶς ὁ λαὸς Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν προσδοκᾶν. ἔλεγον οὖν συνελθόντες τῷ Ἰακώβῳ Παρακαλοῦμέν σε, ἐπίσχες τὸν λαόν, ἐπεὶ ἐπλανήθη εἰς Ἰησοῦν, ὡς αὐτοῦ ὄντος τοῦ Χριστοῦ. παρακαλοῦμέν*

Jakobus von seiner Mutter Leib an weder Wein noch überhaupt Berauschendes trank, kein Scheermesser auf sein Haupt kommen liess, ist schon nasiräisch, aber dass er sich auch mit Oel nicht salbte und kein Badehaus gebrauchte (sondern stets im Freien badete), ist essenisch (vgl. meine jüd. Apokalyptik S. 260. 263, 3). Die Angabe Hegesipp's bei Eusebius wird

---

σε πεῖσαι πάντας τοὺς ἐλθόντας εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ πάσχα περὶ Ἰησοῦ. σοὶ γὰρ πάντες πειθόμεθα. ἡμεῖς γὰρ μαρτυροῦμέν σοι καὶ πᾶς ὁ λαός, ὅτι δίκαιος εἶ καὶ ὅτι πρόσωπον οὐ λαμβάνεις. [11] πεῖσον οὖν τὸν ὄχλον περὶ Ἰησοῦ μὴ πλανᾶσθαι. καὶ γὰρ πᾶς ὁ λαὸς καὶ πάντες πειθόμεθά σοι. στῆθι οὖν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ, ἵνα ἄνωθεν ᾖς ἐπιφανής, καὶ ᾖ εὐάκουστά σου τὰ ῥήματα παντὶ τῷ λαῷ. διὰ γὰρ τὸ πάσχα συνεληλύθασι πᾶσαι αἱ φυλαὶ μετὰ καὶ τῶν ἐθνῶν. [12] ἔστησαν οὖν οἱ προειρημένοι γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι τὸν Ἰάκωβον ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ναοῦ καὶ ἔκραξαν αὐτῷ καὶ εἶπαν Δίκαιε, ᾧ πάντες πείθεσθαι ὀφείλομεν, ἐπεὶ ὁ λαὸς πλανᾶται ὀπίσω Ἰησοῦ τοῦ σταυρωθέντος, ἀπάγγειλον ἡμῖν, τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ. [13] καὶ ἀπεκρίνατο φωνῇ μεγάλῃ Τί με ἐπερωτᾶτε περὶ Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου; καὶ αὐτὸς κάθηται ἐν τῷ οὐρανῷ ἐκ δεξιῶν τῆς μεγάλης δυνάμεως καὶ μέλλει ἔρχεσθαι ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. [14] καὶ πολλῶν πληροφορηθέντων καὶ δοξαζόντων ἐπὶ τῇ μαρτυρίᾳ τοῦ Ἰακώβου καὶ λεγόντων Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ, τότε πάλιν οἱ αὐτοὶ γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι πρὸς ἀλλήλους ἔλεγον Κακῶς ἐποιήσαμεν τοιαύτην μαρτυρίαν παρασχόντες τῷ Ἰησοῦ· ἀλλὰ ἀναβάντες καταβάλωμεν αὐτόν, ἵνα φοβηθέντες μὴ πιστεύσωσιν αὐτῷ. [15] καὶ ἔκραξαν λέγοντες Ὢ ὢ καὶ ὁ δίκαιος ἐπλανήθη. καὶ ἐπλήρωσαν τὴν γραφὴν τὴν ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ (3, 10) γεγραμμένην Ἄρωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστι· τοίνυν τὰ γεννήματα τῶν ἔργων αὐτῶν φάγονται. [16] ἀναβάντες οὖν κατέβαλον τὸν δίκαιον καὶ ἔλεγον ἀλλήλοις Λιθάσωμεν Ἰάκωβον τὸν δίκαιον. καὶ ἤρξαντο λιθάζειν αὐτόν, ἐπεὶ καταβληθεὶς οὐκ ἀπέθανεν, ἀλλὰ στραφεὶς ἔθηκε τὰ γόνατα λέγων Παρακαλῶ, κύριε θεὲ πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσιν (Luc. 23, 34). [17] οὕτω δὲ καταλιθοβολούντων αὐτὸν εἷς τῶν ἱερέων τῶν υἱῶν Ῥηχὰβ υἱοῦ Ῥαχαβεὶμ τῶν μαρτυρουμένων ὑπὸ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου (C. 35) ἔκραζε λέγων Παύσασθε. τί ποιεῖτε; εὔχεται ὑπὲρ ὑμῶν ὁ δίκαιος. [18] καὶ λαβών τις ἀπ' αὐτῶν εἷς τῶν γναφέων τὸ ξύλον, ἐν ᾧ ἀπεπίεζε τὰ ἱμάτια, ἤνεγκε κατὰ τῆς κεφαλῆς τοῦ δικαίου. καὶ οὕτως ἐμαρτύρησεν. καὶ ἔθαψαν αὐτὸν ἐπὶ τῷ τόπῳ παρὰ τῷ ναῷ. μάρτυς οὗτος ἀληθὴς Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησι γεγένηται, ὅτι Ἰησοῦς ὁ Χριστός ἐστιν. καὶ εὐθὺς Οὐεσπασιανὸς πολιορκεῖ αὐτούς. Dazu vgl. Clemens v. Alex., s. u. S. 525, 1. Hegesippus selbst fährt fort bei Eusebius K.-G. IV, 22, 4: καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον.

nicht bloss wiederholt (vgl. Hieronymus de vir. illustr. 2, Epiphanius Haer. LXXVIII, 13, 14, Abdias apost. hist. VI, 5), sondern auch bestätigt durch Augustinus adv. Faust. Manich. XXII, 3: Iacobus frater domini seminibus et oleribus usus est, non carne nec vino. Dass Jakobus ein wirklicher Bruder Jesu gewesen ist, verleugnet Hegesippus auch darin nicht, dass er den Nachfolger des Jakobus auf dem Bischofsstuhle von Jerusalem, Simeon, Sohn des Klopas, des Bruders Josephs (K.-G. III, 11. 32, 6) als *ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον* (K.-G. IV., 22, 4) bezeichnet. Weil er in dem Glauben an die vaterlose Erzeugung Jesu überhaupt kein volles Bruderverhältniss zu Jesu zugeben konnte, sagt er (bei Euseb. K.-G. III, 20, 1) auch von Judas: *ὁ κατὰ σάρκα λεγόμενος αὐτοῦ ἀδελφός*. Dass Jakobus übrigens nur ein Jahr oder nur ganz kurze Zeit vor der Belagerung Jerusalems durch Vespasianus Märtyrer geworden sei, ist aus dem Ausdruck *εὐθὺς* bei Hegesippus, welcher, nach seinen eigenen Worten bei Euseb. KG. IV, 22, 3 zu schliessen, erst unter dem römischen Bischofe Eleutheros (174 oder 175—189) geschrieben hat, nicht zu erschliessen. Da mochte auch eine Zwischenzeit von etwa 7 Jahren mit *εὐθὺς* bezeichnet werden. Die Angabe Hegesipp's über den Märtyrertod des Jakobus wird bestätigt durch den alexandrinischen Clemens, welcher freilich den Unterschied desselben von den Aposteln schon aufhebt [1]). Einen Widerspruch gegen Hegesippus in der Zeit des Märtyrertodes findet man gewöhn-

[1]) Eusebius K.-G. II, 1, 3—5: *Κλήμης δὲ ἐν ἕκτῳ τῶν ὑποτυπώσεων γράφων ὧδε παρίστησι· Πέτρον γάρ φησι καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ σωτῆρος, ὡσὰν καὶ ὑπὸ τοῦ κυρίου προτετιμημένους, μὴ ἐπιδικάζεσθαι δόξης, ἀλλ' Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ἐπίσκοπον Ἱεροσολύμων ἑλέσθαι.* [4] *ὁ δ' αὐτὸς ἐν ἑβδόμῳ τῆς αὐτῆς ὑποθέσεως ἔτι καὶ ταῦτα περὶ αὐτοῦ φησίν· Ἰακώβῳ τῷ δικαίῳ καὶ Ἰωάννῃ καὶ Πέτρῳ μετὰ τὴν ἀνάστασιν παρέδωκε τὴν γνῶσιν ὁ κύριος, οὗτοι τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις παρέδωκαν, οἱ δὲ λοιποὶ ἀπόστολοι τοῖς ἑβδομήκοντα, ὧν εἷς ἦν καὶ Βαρνάβας.* [5] *δύο δὲ γεγόνασιν Ἰάκωβοι, εἷς ὁ δίκαιος, ὁ κατὰ τοῦ πτερυγίου βληθεὶς καὶ ὑπὸ γναφέως πληγεὶς εἰς θάνατον* (s. o. S. 524, Anm.), *ἕτερος δὲ ὁ καρατομηθείς* (Apg. 12, 2). II, 23, 3: *τὸν δὲ τῆς τοῦ Ἰακώβου τελευτῆς τρόπον ἤδη μὲν πρότερον αἱ παρατεθεῖσαι τοῦ Κλήμεντος φωναὶ δεδηλώκασιν, ἀπὸ τοῦ πτερυγίου βεβλῆσθαι, ξύλῳ τε τὴν πρὸς θάνατον πεπλῆχθαι αὐτὸν ἱστορηκότος.*

lich bei Josephus, welcher den Jakobus Bruder Jesu in der Zwischenzeit zwischen dem Tode des Procurators Porcius Festus und der Ankunft seines Nachfolgers Albinus, also 62, von den Juden gesteinigt werden lässt[1]). Man braucht aber den Verdacht christlicher Fälschung, welchen schon Joh. Clericus und noch Credner (Einl. in d. N. T. I, 2, S. 581 f.) gegen die in den christlichen Handschriften des Josephus erhaltene Stelle ausgesprochen haben, wenigstens in Hinsicht der Zeitangabe gar nicht geltend zu machen. Man kann um so mehr bei der Angabe stehen bleiben, dass Jakobus am Pascha 62 Märtyrer ward, da Josephus selbst nach einer ächten, aus den christlichen Handschriften seiner Werke getilgten, Stelle von der römischen Eroberung Jerusalems sagt: *ταῦτα δὲ συμβέβηκεν Ἰουδαίοις κατ' ἐκδίκησιν Ἰακώβου τοῦ δικαίου, ὃς ἦν ἀδελφὸς Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, ἐπειδήπερ δικαιότατον αὐτὸν ὄντα οἱ Ἰουδαῖοι ἀπέκτειναν*[2]). Josephus streitet also gar nicht gegen Hegesippus, sondern nur gegen Pseudoclemens, welcher in dem Briefe an Jakobns diesen noch den Petrus überlebt haben lässt.

Das Bruderverhältniss dieses Jakobus zu Jesu ward aller-

---

[1]) Ant. XX, 9, 1: *πέμπει δὲ Καῖσαρ Ἀλβῖνον εἰς τὴν Ἰουδαίαν ἔπαρχον, Φήστου τὴν τελευτὴν πυθόμενος. ὁ δὲ βασιλεὺς* (Agrippa II) *ἀφείλετο μὲν τὸν Ἰώσηπον τὴν ἀρχιερωσύνην, τῷ δὲ Ἀνάνου παιδί, καὶ αὐτῷ Ἀνάνῳ λεγομένῳ τὴν διαδοχὴν τῆς ἀρχῆς ἔδωκε. — ὁ δὲ νεώτερος Ἄνανος, ὃν τὴν ἀρχιερωσύνην ἔφαμεν παρειληφέναι, θρασὺς ἦν τὸν τρόπον καὶ τολμητὴς διαφερόντως, αἵρεσιν δὲ μετῄει τῶν Σαδδουκαίων, οἵπερ εἰσὶ περὶ τὰς κρίσεις ὠμοὶ παρὰ πάντας τοὺς Ἰουδαίους, καθὼς ἤδη δεδηλώκαμεν. ὅτε δὴ οὖν τοιοῦτος ὢν ὁ Ἄνανος, νομίσας ἔχειν καιρὸν ἐπιτήδειον διὰ τὸ τεθνάναι μὲν Φῆστον* (vor dem Pascha 62), *Ἀλβῖνον δὲ ἔτι κατὰ τὴν ὁδὸν ὑπάρχειν* (vor dem Sommer 62), *καθίζει συνέδριον κριτῶν καὶ παραγαγὼν εἰς αὐτὸν τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ — Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ — καί τινας ἑτέρους, ὡς παρανομησάντων κατηγορίαν ποιησάμενος, παρέδωκε λευσθησομένους.*

[2]) Bei Eusebius K.-G. II, 23, 20, Origenes c. Cels. I, 47 (Opp. I, 363) II, 13 (Opp. I, 400). Vgl. Hieronymus de vir. illustr. 2: tradit item Iosephus, tantae eum sanctitatis fuisse et celebritatis in populo, ut propter eius necem creditum sit subversam esse Hierosolymam. Suidas s. v. *Ἰώσηπος· Οὗτος ἐν ὀκτωκαιδεκάτῃ τῆς ἀρχαιολογίας βίβλῳ φανερῶς ὁμολογεῖ — διὰ τὴν σφαγὴν Ἰακώβου τοῦ ἀποστόλου τὰ Ἱεροσόλυμα πεπορθῆσθαι.*

dings schon früh verkannt. Irenäus adv. haer. III, 12, 15 hält den Jakobus Apg. 15, 13 f. für den Ap. Jakobus maior, ohne dessen vorher erzählte Enthauptung zu bedenken, wie Clemens v. Alex. den Jakobus von Jerusalem zu dem Ap. Jakobus minor macht. Aber noch die apostolischen Constitutionen unterscheiden den Bischof Jakobus, Bruder des Herrn, bestimmt von den Aposteln [1]). Den Bischofsstuhl dieses berühmten Jakobus hat die Gemeinde von Jerusalem noch zur Zeit des Eusebius (vgl. K.-G. VII, 19. 32, 29) als Reliquie bewahrt. Epiphanius stellt ihn, wie Polykrates v. Eph. den Johannes (s. o. S. 392, 1), als einen christlichen Hochpriester dar (Haer. LXXVIII, 14 *οὗτος ὁ Ἰάκωβος καὶ πέταλον ἐπὶ τῆς κορυφῆς ἐφόρεσε*). Unter dem Namen dieses Jakobus sind nun ausser der schon (S. 43. 522) erwähnten *Διαμαρτυρία* und den *Ἀναβαθμοῖς Ἰακώβου* (s. o. S. 41, 2), wie es scheint, noch andere ebionitische Schriften geschrieben worden (s. o. S. 42, 1), gewiss das Protevangelium Iacobi (s. o. S. 152). Wird uns im N. T. eine ächte Schrift von ihm erhalten sein?

II. Den NTlichen Brief schreibt *Ἰάκωβος θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος*. Da ist sicher nicht an Iacobus filius Zebedaei, wie die Unterschrift der altlateinischen Uebersetzung in cod. Corbeiensis angiebt, oder an Jakobus maior, welchem als einem der drei Zeugen der Verklärung Jesu die Peschito (in manchen Hss. und Ausgaben) diesen Brief zuschreibt, zu denken. Derselbe ist ohnehin schon zu früh gestorben. Jakobus ohne weiteres kann nur der berühmte Jakobus von Jerusalem sein, welchen wir von dem Ap. Jakobus Alphäi zu unterscheiden haben. Der Brief des Jakobus ist nun aber

---

[1]) II, 55 p. 82, 23 sq. ed. Lagard.: *ἡμεῖς οὖν οἱ καταξιωθέντες εἶναι μάρτυρες τῆς παρουσίας αὐτοῦ σὺν Ἰακώβῳ τῷ τοῦ κυρίου ἀδελφῷ καὶ ἑτέροις ἑβδομηκονταδύο μαθηταῖς καὶ τοῖς ἑπτὰ διακόνοις αὐτοῦ.* VI, 12 p. 171, 22 sq. *τότε ἔδοξεν τοῖς ἀποστόλοις καὶ τῷ ἐπισκόπῳ Ἰακώβῳ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ.* VI, 14 p. 173, 13 sq. wird nach den 12 Aposteln genannt *Ἰακωβός τε ὁ τοῦ κυρίου ἀδελφὸς καὶ Ἱεροσολύμων ἐπίσκοπος, καὶ Παῦλος ὁ τῶν ἐθνῶν διδάσκαλος, τὸ σκεῦος τῆς ἐκλογῆς.* VII, 46 p. 228, 9 sq. als erste Bischöfe, *Ἱεροσολύμων μὲν Ἰάκωβος ὁ τοῦ κυρίου ἀδελφός, οὗ τελευτήσαντος δεύτερος Συμεὼν ὁ τοῦ Κλεόπα, μεθ' ὃν τρίτος Ἰούδας Ἰακώβου.* Vgl. VIII, 34 p. 271, 18 sq. VIII, 46 p. 280, 7.

schon in der alten Kirche sehr streitig gewesen. Ausdrücklich anerkannt wird er erst von dem alexandrinischen Clemens (s. o. S. 79, 4). Aber Origenes erwähnt ihn als nicht allgemein anerkannt (s. o. S. 83, 1), Eusebius erklärt ihn geradezu für unächt, wenn er ihn auch an die Spitze der Antilegomena stellt (s. o. S. 115. 117, 1). Hieronymus hat die gangbare Ansicht, dass er dem Jakobus untergeschoben sei, ohne Missbilligung angeführt (s. o. S. 128, 4). Theodor von Mopsuestia scheint ihn verworfen zu haben (s. o. S. 122, 3). Kosmas Indikopleustes hat ihn mit allen katholischen Briefen beseitigt (s. o. S. 122, 4). Luther hat den Jakobusbrief wohl aus dogmatischen Gründen wegen seines Widerspruchs gegen die paulinische Rechtfertigungslehre verworfen (s. o. S. 176), aber selbst innerhalb der strengsten lutherischen Rechtgläubigkeit Nachfolger gefunden[1]). Den Widerspruch gegen die Grundlehre des Paulus konnten vollends die freisinnigen Theologen nicht verkennen, welche freilich nicht aus diesem Grunde oder doch nicht aus ihm allein die Aechtheit des Briefs bestritten[2]). Um der leidigen Bestreitung des Paulinismus in diesem Briefe zu entgehen, hat man in neuerer Zeit den Versuch gemacht, ihn noch vor die durch Paulus angeregte Streitfrage über die Rechtfertigung zu setzen[3]). Dagegen hat die neuere Kritik den Widerspruch des Briefs gegen Paulus zu-

---

[1]) In alter Zeit bei den Magdeburger Centuriatoren u. A., in neuester Zeit noch bei Ströbel (Zeitschr. für lutherische Kirche und Theol. 1857. II, S. 365) und A. Kahnis (Dogmatik Th. I, Leipzig 1861, S. 536).

[2]) So Grotius, de Wette, auch F. H. Kern in der gründlichen Abhandlung: Der Charakter und Ursprung des Briefs Jakobi, Tüb. Zeitschrift für Theol. 1835. II, S. 1—132, welcher freilich in der Bearbeitung des Jakobusbriefs (Tübingen 1838) die Aechtheit wieder anerkannte.

[3]) So M. Schneckenburger Annotatio ad epi. Iacobi, Stuttgart 1832, K. Gf. W. Theile Commentar Lips. 1835, Neander Pflanzung u. s. w. 4. A. S. 564 f., Thiersch apost. Zeitalter S. 106 f., J. E. Huther Commentar, Gött. 1858. 2. A. 1863. 3. A. 1870, B. Weiss Bibl. Theologie des N. T. 1. A., Berlin 1868, S. 124 f. 196 f., 2. A. 1873, S. 120 f. 176 f., W. Beyschlag der Jakobusbrief als urchristl. Geschichtsdenkmal, theol. Stud. und Krit. 1874. I, S. 105—166, u. A.

sammen mit seiner Unächtheit nachdrücklich verfochten [1]). Es hat freilich nicht an Versuchen gefehlt, den Widerspruch gegen Paulus mehr oder weniger abzuschwächen und die Aechtheit zu behaupten [2]).

Jakobus schreibt an die zwölf Stämme in der Zerstreuung, d. h. an das zwölfstämmige Israel der Christenheit (vgl. Offbg. 7, 4 f. 21, 12) ausserhalb Palästina, und wir sind hier ebenso wenig als in der Johannes-Apokalypse genöthigt, bloss an Christen jüdischer Geburt zu denken. Der Ausdruck *ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ* verbietet von vorn herein die Beschränkung auf eine einzelne Gemeinde oder Landschaft [3]). Was den Jakobus zum Schreiben bewegt, sind Ge-

---

[1]) Baur Paulus 1. A. S. 677 f., 2. A. II, S. 322 f., NTliche Theologie S. 277 f., Schwegler N. Z. I, S. 413 f., A. H. Blom De Brief van Jacobus, Dordrecht 1869, W. Grimm Zur Einleitung in den Brief des Jakobus, Z. f. w. Th. 1870. IV, S. 377 f., ich selbst in der Abhandlung: Der Brief des Jakobus, Z. f. w. Th. 1873. I, S. 1—33, auch in der Anzeige der Beyschlag'schen Abhandlung, ebend. 1874. II, S. 282 f.

[2]) Ewald (das Sendschreiben an die Hebräer und Jakobus Rundschreiben übersetzt und erklärt, Gött. 1870) fand wohl einen Missverstand der Lehre des Paulus abgewehrt, aber behauptete die Aechtheit des Briefs. H. W. Weiffenbach (Exegetisch-theolog. Studie über Jac. c. II, v. 14—26, Giessen 1871) gestand eine bewusst-gegensätzliche Beziehung des Jakobus auf die paulinischen Grundgedanken, nur mit dem Anstreben einer Vereinigung, ein, glaubte jedoch noch ein gutes Wort einlegen zu dürfen für die Abfassung des Briefs durch Jakobus, des Herrn Bruder. Renan (l'Antechrist p. 46 sq.) leugnete nicht die Bestreitung des Paulus, wollte aber doch den Brief noch von Jakobus selbst oder wenigstens noch in seinem letzten Lebensjahre von einem Gesinnungsgenossen verfasst sein lassen.

[3]) Woldemar Gottlob Schmidt (der Lehrgehalt des Jacobusbriefs, Leipzig 1869, S. 47 f.) meinte die Bestimmung des Briefs auf die *διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων* (Joh. 7, 35) beschränken zu müssen, die Gemeinden, an welche der Brief sich wende, in Kleinasien, Syrien und im Innern von Asien suchen zu dürfen, ja redete von einer einzelnen judenchristlichen Gemeinde, an welche das Sendschreiben gerichtet sei (a. a. O. S. 155). Blom (a. a. O. p. 16 sq.) liess den Jakobusbrief wohl an die ganze Christenheit (einschliesslich Palästina's) gerichtet, aber doch nur eine einzelne Christengemeinde, die von Alexandrien, gemeint sein. W. Beyschlag (a. a. O. S. 134 f.) erklärte die Leser für Judenchristen in Syrien noch vor Entwicklung der grossen, von Antiochien ausgehenden Heidenmission.

fährdungen des Christenthums von aussen und von innen. Den Anfang macht die äussere Gefährdung.

Jak. 1, 2—17 geht aus von mannigfaltigen Versuchungen, welche die Christen für lauter Freude achten sollen, *γινώσκοντες ὅτι τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως κατεργάζεται ὑπομονήν, ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω.* Eine eigenthümliche Berührung mit Paulus Röm. 5, 3—5 (*εἰδότες ὅτι ἡ θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμήν, ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα*), indem an die Stelle der Hoffnung sehr bezeichnend das vollkommene Werk gesetzt wird, in welchem sich der Glaube erst zu bewähren hat. Auch die *πειρασμοὶ ποικίλοι* Jak. 1, 1 erhalten ihr Licht aus Paulus, welcher 1 Kor. 10, 13 eine in der Verführung zum Götzendienste bestehende Versuchung erwähnt. Die mannigfaltigen Versuchungen, welche nach Jakobus die Bewährung des christlichen Glaubens ergeben sollen, werden Bedrückungen von heidnischer Seite sein, welche zum Abfall vom Glauben verleiten konnten. Innerhalb der bedrängten Christenheit selbst kennt Jak. 1, 9. 10 nicht bloss Niedrige, welche sich ihrer (innern) Hoheit rühmen sollen, sondern auch schon, was Huther noch verkennt, Reiche, welche er ermahnt, sich ihrer Erniedrigung zu rühmen, weil der Reiche wie die Grasesblume vergehen werde. Das Christenthum war also bereits über die niedrigen Stände (vgl. Gal. 2. 10. 1 Kor. 1, 26 f.) hinausgeschritten, hatte schon reiche und vornehme Bekenner gefunden, welche zu innerlicher Ueberwindung des Reichthums ermahnt werden mussten. Es ist ebenso essenisch wie urchristlich (vgl. Mt. 6, 19 f. 19, 24), wenn Jakobus den Reichthum als Hinderniss des rechten Christenthums betrachtet. Niemand soll meinen, dass er von Gott selbst versucht werde, da doch jeder von seiner eigenen Begierde, offenbar nach Vermeidung äusserer Unannehmlichkeiten, versucht wird.

Hat man nun aber die Versuchung von sich selbst, so hat man von Gott etwas ganz Anders. Der eigentliche Kern des Briefs 1, 17—5, 11 beginnt mit der Hinweisung auf die vollkommene Gabe des Christenthums, deren man sich durch den Wandel würdig beweisen soll (1, 17—27). Der Vater der Lichter, von welchem jede gute Gabe kommt, hat die Christen mit freiem Willen geboren durch das Wort der Wahr-

heit, damit sie seien eine Erstlingschaft von seinen Geschöpfen. Jeder soll schnell sein zum Hören, langsam zum Reden, langsam zum Zorn (1, 19). Mit Ablegung aller Bosheit soll man in Sanftmuth aufnehmen das eingepflanzte Wort (τὸν ἔμφυτον λόγον), welches die Seelen zu retten vermag (1, 21), keine neue Schöpfung, wie bei Paulus (Gal. 6, 15. 2 Kor. 5, 17), sondern nur eine Einpflanzung des seligmachenden Worts, mit welchem der Mensch erst zusammenwachsen soll. Endlich soll man nicht bloss Hörer, sondern auch Thäter des Worts sein, das vollkommene Gesetz der Freiheit werkthätig erfüllen (1, 22 f.), auch seine Zunge im Zaume halten (1, 26). Jakobus vertritt also von vorn herein ein Christenthum verklärter Gesetzlichkeit und ernster Werkthätigkeit. An den Christen seiner Zeit muss er nicht bloss die Bereitwilligkeit zum Hören des Worts, welche durch zungenfertige Redseligkeit, die bescheidene Lernbegierde, welche durch sich vordrängende Lehrbegierde verdrängt war, sondern auch ein dem Hören entsprechendes Thun vermisst haben.

Zunächst rügt Jak. 2, 1—13 an den Christen seiner Zeit das Ansehen von Personen innerhalb des christlichen Glaubens, worauf wir schon durch die Berücksichtigung reicher Christen 1, 10 f. vorbereitet sind. Es muss allerdings (was ich in der Z. f. w. Th. 1873 I, S. 12 f. noch nicht zugegeben habe) in Wirklichkeit vorgekommen sein, dass man in der christlichen Gemeindeversammlung Reichen und Vornehmen den Vorsitz vor Armen und Niedrigen anwies, worin Jak. 2, 4 ein thatsächliches Zweifeln anstatt des Glaubens, welchen man im Munde führte, und ein Richten von schlechten Gedanken erkennt. Daher die Erinnerung 2, 5, dass Gott die weltlich Armen zu Reichen an Glauben und Erben des verheissenen Reichs gemacht hat, wogegen die Christen den Armen schon verunehrt hatten. Und doch sind es die Reichen (ausserhalb des Christenthums), welche, anstatt, wie man noch häufig annimmt, die Gemeindeversammlungen der Christen zu besuchen, dieselben vielmehr vergewaltigen, an die Gerichte bringen und den schönen (Christen-)Namen lästern (2, 6. 7). Innerhalb des Christenthums soll man die Reichen um so weniger bevorzugen, da sie ausserhalb des Christenthums den Christennamen verfolgen und lästern. Das königliche Gesetz, welches den

Nächsten wie sich selbst zu lieben gebietet (Lev. 19, 18 vgl. Mt. 22, 39), soll man nicht übertreten. Das Gericht ist unbarmherzig gegen den, welcher keine Barmherzigkeit gethan hat; es rühmt sich aber Barmherzigkeit gegen das Gericht.

Von der Bevorzugung der Reichen und Vornehmen innerhalb des Christenthums schreitet Jak. 2, 14—26, gewiss nicht zufällig, fort zu der Rechtfertigung durch den Glauben allein. Ein vorgeblicher Glaube ohne Werke kann nicht retten (2, 14). Der Glaube ohne Werke ist todt an sich selbst (2, 17). Jak. 2, 18 (*ἀλλ᾽ ἐρεῖ τις Σὺ πίστιν ἔχεις, κἀγὼ ἔργα ἔχω· δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων, κἀγὼ δείξω σοι ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν*) bringt weder die Gegenrede eines Pauliners (Blom a. a. O. p. 144 sq.), noch ist es gar mit Weiffenbach (a. a. O. S. 12 f.) zu vertheilen in die Zwischenrede eines Vermittlungsmannes *Σὺ πίστιν ἔχεις, κἀγὼ ἔργα ἔχω*, worauf dann Jakobus selbst fortfahre. Jakobus macht sich nur insofern selbst eine Einwendung, als er 2, 14—17 dem Manne des blossen Glaubens, von welchem er bisher nur in der 3. Person geredet hatte, noch nicht scharf genug entgegengetreten war, was er nun mit lebhafter Anrede (in der 2. Person) thut. „Ja, man kann sagen: Du hast Glauben, und ich habe Werke; zeige mir deinen Glauben ohne die Werke, und ich werde dir zeigen aus meinen Werken den Glauben“. Der Glaube ohne die Werke erscheint unserm Jakobus als gar nichts Wirkliches, wie die Werke, welche den Glauben ohne weiteres in sich schliessen. „Du glaubst, dass Gott Einer ist, du thust wohl, auch die Teufel glauben's und starren. Willst du aber erkennen, du leerer Mensch, dass der Glaube ohne Werke todt (*νεκρὰ* nach syr. utq. ℵAC²KLP, nicht *ἀργὴ* nach It. BC*) ist“ (2, 19. 20)? Hiermit ist der Glaube ohne Werke sachlich als todt und werthlos dargestellt, aber auch der Schriftbeweis für diese Behauptung eingeleitet: [21] *Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἀνενέγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον;* [22] *βλέπεις ὅτι ἡ πίστις συνεργεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη,* [23] *καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα Ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην* (Gen. 15, 6). [24] *ὁρᾶτε ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον.* Abraham, welchen Paulus als schlagendes Bei-

spiel der Glaubensgerechtigkeit dargestellt hatte (Gal. 3, 6 f. Röm. 4, 1 f.), wird hier als schlagendes Beispiel der Werkgerechtigkeit aufgestellt. Jakobus geht aber nicht, wie Paulus, von Abrahams Glauben an die Verheissung, sondern von seiner Opferung Isaaks aus (vgl. Hebr. 11, 17 f.). Um so mehr erscheint ihm der Glaube bei Abraham nur als Gehülfe der Werke. Jakobus fährt fort: [25] *ὁμοίως δὲ καὶ Ῥαὰβ ἡ πόρνη οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ὑποδεξαμένη τοὺς ἀγγέλους καὶ ἑτέρᾳ ὁδῷ ἐκβαλοῦσα;* [36] *ὥσπερ γὰρ τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος νεκρόν ἐστιν, οὕτως καὶ ἡ πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά ἐστιν.* Die Hure Rahab hat der Hebräerbrief (11, 31) als ein Beispiel des rettenden Glaubens angeführt, da sie die Späher freundlich aufnahm (Jos. 2, 1 f.). Eben wegen dieser That meint Jakobus sie als ein augenfälliges Beispiel der Werkgerechtigkeit darstellen zu dürfen.

Und diese Erörterung unsers Jakobus sollte noch gar keine Beziehung auf die durch Paulus angeregte Streitfrage über die Rechtfertigung haben? Vor Paulus hat doch niemand gelehrt, dass der Glaube allein ohne Werke selig macht, und sich für diese Behauptung gerade auf Abraham nach Gen. 15, 6 gestützt. Den Beweis des ihn rettenden Glaubens hatte der Hebräerbrief in seiner Darbringung Isaaks gefunden. Und ohne Rücksicht auf den Hebräerbrief, welcher gar die Hure Rahab als Beispiel der Glaubensgerechtigkeit angeführt hatte, sollte unser Jakobus darauf gekommen sein, dieselbe vielmehr als Beispiel der Werkgerechtigkeit darzustellen? Vergeblich hat Huther versucht, den Jakobus so mit Paulus in Einklang zu bringen, dass Paulus nach Gen. 15, 6 den Abraham in Folge seines Glaubens an die Verheissung nur vorläufig gerechtfertigt sein liess, Jakobus dagegen auf Grund seines Thuns Gen. 22, 1 f. eine thatsächliche Gerechterklärung „am Ende seines heilsgeschichtlichen Lebens als ein unverlierbares Gut“ herausbrachte. Ewald (a. a. O. S. 198) will es nicht leugnen, dass die von Paulus aufgestellte Lehre über den Glauben zu dieser Abhandlung die nächste Veranlassung gab. Dass namentlich das Sendschreiben an die Römer den Anlass reichte, erhelle aus der ganzen Art der Darstellung, welche Jakobus seinen Worten giebt. Nun verkenne zwar Jakobus durchaus nicht die schon von Christus selbst gelehrte und unvergleich-

lich hohe Wichtigkeit des Glaubens überhaupt noch die eigenthümliche Höhe der Herrlichkeit des Christlichen. Allein ein Missverständniss der Worte des Paulus sei möglich gewesen, wenn man ihn allein für hinreichend hielt, und eben diesen Missverstand habe Jakobus abwehren wollen. Alle solche Urtheile werden beschämt durch F. Delitzsch, welcher zu Hebr. 11, 31 bemerkt: „dass zwischen Jakobus' ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη und unsers paulinischen Verfassers πίστει οὐ συναπώλετο kein Widerspruch bestehe, und dass Jakobus' Gegensätze keine bewusste Beziehung zu paulinischen Sätzen haben, kann nur eine befangene Harmonistik behaupten. — Sein in der Rechtfertigungslehre einseitiger, sonst köstlicher Brief, will als Bestandtheil des Kanons ex analogia fidei verstanden sein, nur dass diese Interpretation sich nicht in wohlmeinender Selbsttäuschung für die historische ausgebe". Treffend sagt Grimm (a. a. O. S. 382 f.): „Es wird also wohl sein Bewenden dabei haben, dass der Verfasser des Jakobusbriefs seine Polemik gegen des Paulus Lehre selber richtet, freilich ohne dieselbe zu treffen, ihr Missverständniss also auf Rechnung des Verfassers kommt, und derselbe sicher nur aus Scheu vor dem hohen Ansehen des von ihm bestrittenen Apostels dessen Namen nicht genannt hat." Paulus hatte den Glauben ohne Werke des Gesetzes für rechtfertigend erklärt (Röm. 3, 28), dem Gesetze die Kraft zu beleben schlechthin abgesprochen (Gal. 3, 21). Und der Hebräerbrief hatte eben die Werke des Gesetzes als „todte Werke" bezeichnet (6, 1 f. 9, 14). Unser Jakobus erklärt den Glauben ohne Werke für todt, für einen Leib ohne beseelenden Geist. Den Glauben ohne Werke kann man nicht einmal aufweisen, und man hat mit demselben nichts voraus vor den Teufeln. Dagegen aus den Werken kann man auch den Glauben aufweisen. Der blosse Glaube ist so wenig selbständig, dass er nur als Hülfsmacht die Werke unterstützt. Er bleibt auch unvollkommen, bis er aus den Werken seine Vollendung erhält. Weit gefehlt, den Glauben als die Seele der Werke gelten zu lassen, ist der Verfasser so kühn, die Werke vielmehr für die Seele des Glaubens zu erklären.

Mit seiner Bestreitung des Paulinismus wird Jakobus hier noch nicht einmal zu Ende sein. Er warnt ja 3, 1—12 vor

dem Zudrange zum Lehrerberufe und vor Zügellosigkeit der Zunge (vgl. 1, 19. 26), wie es bei antipaulinischen Judenchristen üblich war[1]). Als Lehrer wird man ein um so schwereres Urtheil empfangen. Die Zunge aber, dieses kleine Glied, ist ein verderbliches Feuer, die Welt (ein Miskrokosmos) der Ungerechtigkeit in unsern Gliedern, ein unruhiges Uebel voll von todtbringendem Gifte.

Den Gegensatz gegen ein glaubensseliges, lehrsüchtiges und zungenfertiges Christenthum setzt die Warnung Jak. 3, 13—18 vor dem Weisheitsdünkel noch fort. Wer weise und kundig sein will, der zeige aus dem schönen Wandel seine Werke in Weisheitssanftmuth. Wenn man aber bittern Eifer und Parteisucht (3, 14. 16 *ἐριθείαν*, vgl. Phil. 2, 17) im Herzen hat, dann rühme man sich nur nicht und lüge gegen die Wahrheit! [15] *Οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη, ἀλλὰ ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης.* [16] *ὅπου γὰρ ζῆλος καὶ ἐριθεία, ἐκεῖ ἀκαταστασία καὶ πᾶν φαῦλον πρᾶγμα.* [17] *ἡ δὲ ἄνωθεν σοφία πρῶτον μὲν ἁγνή ἐστιν, ἔπειτα εἰρηνική, ἐπιεικής, μεστὴ ἐλέους καὶ καρπῶν ἀγαθῶν, ἀδιάκριτος, ἀνυπόκριτος.* [18] *καρπὸς δὲ δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ σπείρεται τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην.* Eine Weisheit, welche der Parteisucht diente und in der Christenheit Unfrieden stiftete, muss dem Verfasser in der Wirklichkeit vorgelegen haben. Schwegler (N. T. II, S. 442) fand hier eine unverkennbare Beziehung auf jene einflussreiche Erneuerung der paulinischen Lehre durch die Gnostiker. Allein wozu eine Erneuerung des Paulinismus? Man kommt, wie auch Blom (a. a. O. p. 163 sq.) gesehen hat, vollkommen durch mit der paulinischen Lehre selbst, ja findet den Schlüssel für diese ganze Ausführung in den Briefen des Paulus, welcher bereits den judenchristlichen Vorwurf zurückzuweisen hatte, dass er in weltlicher Weisheit das Evangelium verkündige

---

[1]) Der Brief des Petrus an Jakobus vor den clementinischen Homilien rühmt C. 1 die Fürsorge der Juden für das Lehramt: *οὗ εἵνεκεν οὐδενὶ διδάσκειν ἐπιτρέπουσιν, ἐὰν μὴ πρότερον μάθῃ, πῶς δεῖ ταῖς γραφαῖς χρῆσθαι.* In demselben Gegensatze gegen den Paulinismus bestimmen Clem. Recogn. IV, 35 (s. o. S. 289, 1), dass die gläubigen Heiden keinen Lehrer aufnehmen sollen, welcher nicht nach Jerusalem gegangen und dort von dem Oberhaupte der Gemeinde geprüft worden ist, vgl. Hom. XI, 35.

(s. o. S. 266 f.). Eben Paulus legt 1 Kor. 2, 8 f. die Weisheit dar, welche er unter den Vollkommenen reden will, die Weisheit nicht dieses Weltalters oder dieser Welt, sondern gelehrt vom Geiste Gottes, worüber 1 Kor. 2, 14. 15: *ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ. — ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει τὰ πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται.* Da Jakobus doch nicht ganz ins Blaue hinein geredet haben kann und gegen den Paulinismus bereits gegnerisch aufgetreten ist, den Pauliner gar als einen leeren Menschen angeredet hat (2, 20), so kann man kaum im Zweifel sein, welche Weisheit er hier vor Augen hat. Die paulinische Weisheit erklärt er für nicht himmlisch, sondern irdisch, für nicht pneumatisch, sondern psychisch, für nicht göttlich, sondern dämonisch. Keine andre Weisheit hatte ja damals in der Christenheit Streit erregt und konnte die Gegenüberstellung einer friedlichen Weisheit veranlassen. Der Gegensatz gegen den Paulinismus steigert sich also bis zu dem Vorwurfe einer rein teuflischen Weisheit.

Die ganze innere Zerrissenheit der Christenheit, in welcher der Verfasser die traurige Folge des Paulinismus sieht, führt Jak. 4, 1—10 zurück auf sittliche Verderbtheit. Woher die Kriege und Streitigkeiten unter den Christen? Dass Jakobus den Paulus für den eigentlichen Ruhestörer hält, kann man auch daraus ersehen, dass er 4, 1 gerade mit Röm. 7, 23 antwortet: *ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν.* Die Christenheit wird dann erinnert, dass die Freundschaft der Welt Feindschaft ist gegen Gott. Die entzweiten und verweltlichten Christen werden also ermahnt, sich Gotte unterzuordnen, aber dem Teufel zu widerstehen, auch sich zu demüthigen vor Gott, damit sie erhöht werden. — Auf die innern Zwistigkeiten der Christenheit weist immer noch zurück die Ermahnung Jak. 4, 11. 12, dass die christlichen Brüder nicht wider einander reden oder den Bruder richten sollen, was eben Paulus Röm. 2, 1 f. 14, 3 f. den Judenchristen nachgesagt hatte. Extreme Judenchristen wird auch unser Jakobus vor allen im Auge haben, da er solches Verfahren als ein Reden gegen das Gesetz und als ein Richten des Gesetzes selbst darstellt. Dem Einen Gesetzgeber und Richter soll man das Richten überlassen.

Mehr in das gewöhnliche Leben geht die Mahnung Jak. 4, 13—17 ein. Christen erscheinen hier als Handelsleute, welche, ohne an ihre Vergänglichkeit zu denken, Geschäfte treiben. Ihr hoffärtiges Rühmen wird gerügt. Nicht christliche Reiche scheinen es dagegen zu sein, welchen Jak. 5, 1—6 die zukünftigen Leiden vorhält. Dieselben sind besonders als grosse Grundbesitzer gedacht, weil der vorenthaltene Lohn der Ernte-Arbeiter auf ihren Ländereien schreit, und die Rufe der Schnitter in die Ohren des Herrn Zebaot gedrungen sind. Da wir uns hier in der Diaspora befinden, können wir recht gut an reine Heiden denken, welche (wie 2, 6. 7) als Verfolger der Christen erscheinen. Dagegen die christlichen Brüder werden Jak. 5, 7—11 ermahnt, langmüthig die nahe Erscheinung Christi abzuwarten.

Jak. 5, 12 ermahnt die Christen, vor allem nicht zu schwören (vgl. Mt. 5, 34 f.). Unter den Ermahnungen Jak. 5, 13—18 tritt namentlich die hervor, dass in Krankheitsfällen die Aeltesten über dem Kranken beten und ihn mit Oel salben sollen (5, 14 vgl. Mc. 6, 13). Den Schluss macht die Erinnerung Jak. 5, 19. 20, die von der Wahrheit Abirrenden zu bekehren.

III. Ueber seinen Ursprung giebt der Brief selbst hinreichenden Aufschluss. Die Christenheit, an welche der Verfasser schrieb, wird noch als das zwölfstämmige Israel bezeichnet. Dass Jak. 2, 21 den Abraham noch unsern „Vater“ nennt, braucht man nicht ganz buchstäblich zu nehmen. Aber ernstlich ist es gemeint, wenn Jak. 1, 25. 2, 8 f. 4, 11. 12 die Christen noch unter das Gesetz stellt. Nur ist das Gesetz für die Christen schon das vollkommene Gesetz der Freiheit (1, 25). Die christliche Gemeindeversammlung nennt Jak. 2, 2 noch *συναγωγὴ* (vgl. die *ἐπισυναγωγὴ* Hebr. 10, 25), wie die Ebioniten nach Epiphanius Haer. XXX, 18 immer noch anstatt *ἐκκλησία* sagen.

Innerhalb der Christenheit hebt Jakobus nicht etwa den Unterschied von geborenen Juden und geborenen Heiden, sondern vielmehr von Reichen und Armen hervor (1, 9. 10. 2, 1 f.). Reichthum und Handelsgeschäfte (4, 13 f.) sieht der Verfasser innerhalb des Christenthums nur ungern, indem er in dieser Hinsicht eine ebenso essenische wie urchristliche

Gesinnung kund giebt. Zu seinem Aerger wurden in der Christenheit schon Personen angesehen, Reiche und Vornehme bevorzugt, Arme verunehrt. Die Christenheit erscheint dem Jakobus überhaupt schon ganz verweltlicht. Man hat angefangen, sich mit der Welt zu befreunden (4, 4), die Abhängigkeit von Gott zu vergessen (4, 15 f.). Und doch werden die Christen von der Welt angefeindet. Eben die Reichen dieser Welt vergewaltigen die Christen, schleppen sie in die Gerichte und lästern das nomen christianum (2, 6. 7). Die Reichen haben auf solche Weise den christlichen Armen verurtheilt, ja getödtet (5, 6). Anfeindung des Christenthums von Seiten der Welt wird eben desshalb, weil die Christenheit selbst schon so weltlich geworden ist, zu einer gefährlichen Versuchung. Daher Jak. 1, 2 f. die Mahnung, dass man die mannigfaltigen Versuchungen für lauter Freude achten, durch Bewährung des Glaubens bestehen soll. Die weltliche Gesinnung, welche in die Christenheit schon eingedrungen war, merkt man aus der gerügten Rede, dass man von Gott versucht werde (1, 13 f).

Aber nicht bloss von aussen, sondern auch von innen sieht Jakobus das wahre Christenthum gefährdet. Wenn er den Unterschied von Christen jüdischer und heidnischer Geburt unberührt lässt, so verficht er um so mehr sein rein gesetzliches Christenthum gegen das gesetzesfreie des Paulinismus. Es handelt sich da keineswegs bloss um die Rechtfertigung aus Werken, welche Jak. 2, 14—26 mit Rücksicht auf die Paulusbriefe und den Hebräerbrief gegen die Rechtfertigung aus dem Glauben allein vertheidigt. Hierher gehört auch der übergrosse Zudrang von Christen zum Lehrberufe, die überhand nehmende Zungenfertigkeit und vor allem der Weisheitsdünkel einer friedenstörerischen Partei. Nur ein leeres Gehirn kann meinen, dass der Glaube ohne Werke helfe (2, 20), und solche sich aufblähende Weisheit ist vom Teufel (3, 15). Die ganze innere Zerrissenheit der Christenheit rührt her von den sündlichen Lüsten und hängt zusammen mit sittlicher Verderbtheit (4, 1 f.). Das gesetzliche Christenthum, welches Jakobus verficht, ist sichtlich essenisch gefärbt. Barmherzigkeit (ἔλεος) ist auf seine Fahne geschrieben (2, 13), wie ἐπικουρία καὶ ἔλεος eines jeden Esseners Sache

waren (Joseph bell. iud. II, 8, 6). Ganz so, wie die Essener[1]), denkt Jakobus über Eid (5, 12), Reichthum (1, 10 f. 2, 5 f.), Handelsgeschäfte (4, 13 f.). Auch wenn Jak. 1, 19. 20 ermahnt, schnell zum Hören, langsam zum Reden zu sein und sich vor Zorn zu hüten, so klingt das ganz essenisch. Josephus (bell. iud. II, 8, 9) erzählt, dass, wenn zehn Essener zusammensassen, niemand reden durfte ohne Einwilligung der neun, auch werden die Essener von ihm (ebdas. II, 8, 6) genannt *ὀργῆς ταμίαι δίκαιοι, θυμοῦ καθεκτικοί*. Das Christenthum unsers Verfassers hat sogar eine orphische Färbung[2]).

---

[1]) Von den Essenern sagt Josephus bell. iud. II, 8, 6: *τὸ δὲ ὀμνύειν περιΐστανται, χεῖρόν τι τῆς ἐπιορκίας ὑπολαμβάνοντες.* Von denselben sagt Philo (quod omnis probus liber §. 12 p. 457: *μόνοι γὰρ ἐξ ἁπάντων ἀνθρώπων ἀχρήματοι καὶ ἀκτήμονες γεγονότες ἐπιτηδεύσει τὸ πλεῖον ἢ ἐνδείᾳ εὐτυχίας πλουσιώτατοι νομίζονται, τὴν ὀλιγόδειαν καὶ εὐκολίαν, ὅπερ ἐστί, κρίνοντες περιουσίαν. — ἐμπορίας γὰρ ἢ καπηλείας ἢ ναυκληρίας οὐδ' ὄναρ ἴσασι, τὰς εἰς πλεονεξίαν ἀφορμὰς ἀποδιοπομπούμενοι.*

[2]) Schon die wiederholte Warnung vor Zungenfertigkeit 1, 19. 3, 5 f. könnte an das pythagoreische Schweigen erinnern. Der *λόγος τῆς ἀληθείας*, durch welchen die Christen geboren sind (1, 18), der *λόγος ἔμφυτος*, welcher die Seelen retten kann, mag an den *ἱερὸς λόγος* der Orphiker (vgl. Lobeck Aglaophamus I. p. 148 sq.) anklingen. Finden wir doch Jak. 1, 26 auch das von solcher Mystik übliche Wort *θρῆσκός*. Entscheidend ist Jak. 3, 6 *ἡ γλῶσσα πῦρ, ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας ἡ γλῶσσα καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, ἡ* (nur nach ℵ*Tischdf. VIII: *καὶ*!) *σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης.* Das „Rad der Geburt" spottet jeder andern Erklärung, als aus der orphischen Mystik. Huther erklärt: Das von Geburt an umlaufende Rad, „eine seltsame Vorstellung", wie W. G. Schmidt (a. a. O. S. 132) sagt. Schmidt selbst erklärt: Den Umkreis des Lebens; aber das steht eben nicht da und ist viel zu unbestimmt. Vollständig hellt sich der Ausdruck auf aus dem Sprachgebrauche der Orphiker, vgl. Lobeck (l. l. II, p. 796 sq.). Da hiess der Kreislauf der Seelen in immer neuen Lebensläufen *κύκλος* (auch *τροχὸς*) *γενέσεως*, welchen man nur durch die mystischen Weihen verändern kann. Simplicius in l. de coelo II, p. 91 b sagt von Ixion: *προσδέδεται δὲ ὑπὸ τοῦ θεοῦ τῷ τῆς μοίρας τροχῷ καὶ τῆς γενέσεως, ὃν ἀδύνατον μεταλλάξαι κατ' Ὀρφέα, τὸν μὴ θοὺς* [?] *ἐλεήσαντα, οἷς ἔταξεν ὁ Ζεὺς ἀλιταίνουσι ποικίλεσθαι* (l. *ποικίλλεσθαι*) *καὶ ἐγκαλινδεῖσθαι ἀνθρωπίνας ψυχάς* (*ἀνθρωπίναις τύχαις* vel *τρυφαῖς* emend. M. Schmidt). Proklos in Tim. V. p. 330 *μία*

Alles dieses spricht mehr für einen morgenländischen als für einen abendländischen Verfasser. Aber von Jakobus dem Bruder des Herrn ist es schwer glaublich, dass er mit orphischer Mystik vertraut gewesen sein sollte. Derselbe war auch bereits gestorben, als dieser Brief geschrieben ward. Der Verfasser kennt ja nicht bloss die Paulusbriefe, sondern schon den erst nach dem Tode des Paulus (64) geschriebenen Hebräerbrief. Im Gegensatze zu den todten Werken Hebr. 6, 1. 9, 14 spricht Jak. 2, 17. 20. 26 von einem todten Glauben. Abrahams Opferung des Isaak hatte Hebr. 11, 17 f. für die Rechtfertigung des Glaubens angeführt, Jak. 2, 21 macht diese Opferung für die Werkgerechtigkeit geltend. Die Hure Rahab steht Hebr. 11, 31 als Beispiel der Glaubensgerechtigkeit, Jak. 2, 25 als Beispiel der Werkgerechtigkeit da. Dieselbe liess sich immer noch am ersten als Beispiel der Glaubensgerechtigkeit ansehen; nur im Gegensatz gegen solche Auffassung konnte man darauf kommen, sie vielmehr für die Werkgerechtigkeit anzuführen. Den *καρπὸς εἰρηνικὸς δικαιοσύνης* Hebr. 12, 11 findet man wieder Jak. 3, 18 als den *καρπὸς δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ*. Ferner kennt unser Verfasser schon die nicht vor Ende 68 geschriebene Johannes-Apokalypse. Jak. 1, 12: *μακάριος ἀνήρ, ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν*. Hier wird, wie Zeller (Z. f. w. Th. 1863. I, S. 93 f.) nachgewiesen hat, Rücksicht genommen auf Offbg. Joh. 2, 10: *γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου, καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς*. So wird auch Jak. 1, 18 (*εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων*) Rücksicht nehmen auf Offbg. 14, 4 (*οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ*). Die apokryphische

---

σωτηρία ψυχῆς τοῦ κύκλου τῆς γενέσεως ἀπαλλάττουσα ἡ πρὸς τὸ νοερὸν εἶδος ἀναδρομὴ ἀπὸ τῆς περὶ γένεσιν πλάνης, ἧς καὶ οἱ παρ' Ὀρφεῖ τῷ Διονύσῳ καὶ τῇ Κόρῃ τελούμενοι τυχεῖν εὔχονται· Κύκλου τ' αὖ λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος. Vgl. in Tim. I. p. 32, in Theol. VI, 3 p. 351, auch Hieronymus adv. Rufin. III, 39 (Opp. II, 566). Wenn man dem *τροχὸς τῆς γενέσεως* nach orphischer Lehre durch die Weihen entgehen kann, so kann man ihn nach Jakobus durch die Zunge erst recht in Brand setzen.

Schrift, aus welcher Jak. 4, 5. 6, wie aus der h. Schrift (ἡ γραφὴ λέγει), die Worte anführt: Πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα, ὃ κατῴκησεν (κατῴκισεν ℵAB) ἐν ἡμῖν, μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν, ist uns leider nicht bekannt.

Die Abfassungszeit des Jakobusbriefs wollte W. Grimm (a. a. O.) nicht vor 69, Blom (a. a. O. p. 291) um 80 u. Z. ansetzen. Ich habe sie schon in der Z. f. w. Th. 1858, S. 405 f. unter K. Domitianus (81—96) angesetzt. In der That setzt Jak. 2, 6. 7. 5, 6 bereits gerichtliche Verurtheilungen der Christen als solcher voraus. Verurtheilungen dieser Art sind nun aber, da Nero die römischen Christen als Brandstifter verfolgt hat, unerweislich vor Domitianus. Dieser Kaiser hat die Judensteuer auch von Christen als einer Art von Judengenossen eingetrieben [1]) und Christen zugleich wegen Gottlosigkeit und wegen Hinneigung zu jüdischen Sitten verurtheilt [2]). Unter diesem Kaiser lässt sich auch die Lästerung des nomen christianum durch die Reichen Jak. 2, 7 schon begreifen. Hat auch erst Trajanus das Verfahren gegen das christliche Bekenntniss gesetzlich geordnet, so erhellt doch aus dem Briefe seines Statthalters Plinius selbst (epi. X, 96: cognitionibus de Christianis interfui nunquam. ideo nescio, quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri), dass ein gesetzliches Verfahren gegen die Christen schon früher bestand. Bis in die Zeit Trajan's selbst herabzugehen, verbietet uns aber auch die äussere Bezeugung.

Die erste Spur von Benutzung des Jakobusbriefs zeigt sich in einem gemässigt paulinischen Schreiben der römischen Christengemeinde, dem sog. ersten Briefe des römischen Cle-

---

[1]) Sueton. Domitian. 12: praeter ceteros fiscus iudaicus acerbissime actus est, ad quem deferebantur qui vel improfessi iudaicam viverent vitam (d. h. Christen) vel dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent.

[2]) Dio Cassius. LXVII, 14 ἐπηνέχθη δὲ ἀμφοῖν (gegen Flavius Clemens und Flavia Domitilla) ἔγκλημα ἀθεότητος· ὑφ' ἧς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν· καὶ οἱ μὲν ἀπέθανον, οἱ δὲ τῶν γοῦν οὐσιῶν ἐστερήθησαν. Nerva hob solche Verurtheilungen auf, vgl. Dio Cassius LXVIII, 1: ὁ Νέρουας τούς τε κρινομένους ἐπ' ἀσεβείᾳ ἀφῆκε καὶ τοὺς φεύγοντας κατήγαγε. — τοῖς δὲ δὴ ἄλλοις οὔτ' ἀσεβείας οὔτ' ἰουδαϊκοῦ βίου καταιτιᾶσθαί τινας συνεχώρησε.

mens aus den Jahren 93—96 [1]). Tiefgreifend ist der Einfluss des Jakobusbriefs in dem ersten Briefe des Petrus, welcher sich als eine Schrift aus der letzten Zeit Trajan's (112—117) erweisen wird. Unverkennbar ist der Gebrauch des Jakobusbriefs in dem judaistischen Hirten des Hermas (um 140), vgl. Mand. XI, 5. p. 76, 8. 9 mit Jak. 4, 12, Mand. XII, 6 p. 77, 11. 12. Sim. IX, 23 p. 136, 17 mit Jak. 4, 12 (auch Sim. IX, 24 p. 137, 3 mit Jak. 1, 5, freilich auch mit Sir. 20, 25—41, 22). Dagegen fehlt in den pseudoclementinischen Schriften jede Spur von Benutzung des Jakobusbriefs, welcher auch in dem Muratorischen Bruchstück ganz übergangen wird (s. o. S. 88 f.). Aber Irenäus hat den Jakobusbrief benutzt (s. o. S. 86, 4), ebenso Clemens v. Alex. (s. o. S. 83, 1, dazu vgl. Strom. VI, 18, 164 p. 825 mit Jak. 2, 8). Und wenn ihn auch Origenes als zweifelhaft, Eusebius als unächt bezeichnet hat, so ward er doch mehr und mehr anerkannt. Die kritische Forschung muss ihn für die erste geradezu untergeschobene Schrift des N. T. erklären. Sie muss in diesem Briefe aber auch ein wichtiges Denkmal des strengen, hauptsächlich durch Jakobus den Bruder des Herrn vertretenen, Judenchristenthums erkennen, welches die ursprüngliche Einfachheit und die essenische Färbung des Urchristenthums noch zu bewahren suchte und sich in die ökumenische Entfaltung des Christenthums seit Paulus nicht recht zu finden vermochte.

---

[1]) Epi. Clem. I, c. 10 p. 12, 9 sq. *Ἀβραὰμ ὁ φίλος προσαγορευθείς*, c. 17 p. 20, 15 *φίλος προσηγορεύθη τοῦ θεοῦ*, vgl. Jak. 2, 22 *καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη*. Die Bezeichnung des Abraham als *φίλος τοῦ θεοῦ* ist wohl schon älter und wird vielleicht schon Weish. Sal. 7, 27, jedenfalls von Molon vorausgesetzt, aus welchem Alexander Polyhistor (bei Euseb. praepar. ev. IX, 19, 2) anführt: *Ἀβραὰμ γενέσθαι, ὃν δὴ μεθερμηνεύεσθαι πατρὸς φίλον*, ebenso von Philo de sobrietate §. 11 (Opp. I, 401) in der Anführung von Gen. 18, 17, vgl. auch H. Rönsch, Abraham der Freund Gottes, Z. f. w. Th. 1873. IV, S. 583 f. Aber in den Clemensbrief wird sie wohl aus dem Jakobusbriefe gekommen sein, wie noch folgende Berührungen lehren. Clem. epi. I, 12 p. 13, 25 sq. *διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐσώθη Ῥαὰβ ἡ πόρνη* bietet eine Zusammenfassung der glaubensgerechten (Hebr. 11, 31) und der werkgerechten (Jak. 2, 25) Rahab. Clem. epi. I, 30 p. 34, 13. 14: *θεὸς γάρ, φησίν, ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν* (Prov. 3, 34 LXX *κύριος ὑπερηφ. κτλ.*) vgl. Jak. 4, 6 *διὸ λέγει Ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν.*

Dritter Abschnitt:

Der Unions-Paulinismus.

Die urapostolischen Schriften des apostolischen Zeitalters haben gelehrt, dass der Paulinismus nur im Abendlande das Judenchristenthum duldsam und verträglich fand, dagegen im Morgenlande mit einem anhaltenden Widerstande des Judenchristenthums zu kämpfen hatte.

Diese Thatsache wird bestätigt durch zwei Schriften aus dem Ende des ersten Jahrhunderts, welche selbst in dem Kanon des N. T. zum Theil und vorübergehend Aufnahme gefunden haben. Der abendländische s. g. erste Brief des römischen Clemens (93—96) stellt einen sehr gemässigten Paulinismus dar, welcher mit dem Judenchristenthum nicht mehr zu kämpfen hatte[1]). Dagegen der morgenländische

[1]) Die Abfassung des 1. Clemensbriefs wird heutzutage nur noch von C. J. Hefele und K. Wieseler in die letzte Zeit Nero's (68), von Tischendorf (Wann wurden 4. A. S. 20) bald darauf (69) angesetzt. Aber auch die späte Abfassung zu Anfang K. Hadrian's (um 120), welche nach dem Vorgange Schwegler's (N. Z. II, S. 125 f.) hauptsächlich Volkmar (s. o. S. 333, 1, theol. Jahrbb. 1856, S. 287 f., Rel. Jesu S. 391 f., Urspr. uns. Evv. S. 64), mit Zustimmung Baur's (Lehrb. d. chr. Dogmengeschichte 2. A., Tübing. 1858, S. 82, NTliche Theologie S. 41 f.) und Keim's (Gesch. Jesu v. Naz. I, S. 147 f.) behauptete, findet nur noch geringe Vertretung. Als gesichert darf die Abfassung des Briefs in der letzten Zeit Domitian's (93—96) gelten, welche ich nach dem Vorgange von Bleek, Tholuck, Neander, Schliemann, Gieseler, Bunsen, A. Ritschl, K. R. Köstlin, Reuss zuerst in dem Buche über die apost. Väter S. 83 f., mit welchem

Brief des Barnabas (97) verficht einen fortschrittlichen Paulinismus gegen ein unduldsames Judenchristenthum [1]).

E. Gundert (der erste Brief des Clemens Romanus an die Korinther, Zeitschr. f. luther. Kirche und Theol. 1853. 1854) zusammentraf, dann nach der Zustimmung von Ecco Ekker (De Clementis Rom. priore ad Corinthios epistola, Traiecti ad Rhen. 1854 p. 93 sq.), R. A. Lipsius (De Clementis Romani epistola ad Corinthios priore disquisitio, Lips. 1855, p. 136 sq., Chronologie der röm. Bischöfe etc. S. 165, wieder schwankend in der Abhandlung: über den Ursprung und den ältesten Gebrauch des Christennamens, Jena 1873, S. 20) u. A. in den Prolegomenen meiner Ausgabe (Nov. Test. extra can. rec. Lips. 1866, I, p. XXXI sq.) begründet habe. Nach Domitian's Verfolgungen, nach Trajan's Anordnung des gesetzlichen Verfahrens gegen die Christen konnte man die Verfolgungen der Christen nicht mehr als plötzlich und unerwartet bezeichnen, wie wir C. 1 p. 3, 7. 8 lesen: [διὰ τὰς] αἰφνιδίους καὶ ἐπαλλήλους [γενομ]ένας ἡμῖν συμφορὰς καὶ [περ]ιπτώσεις. Um 120 konnten Petrus und Paulus, welche 64 den Märtyrertod erlitten, nicht mehr zu der nächsten Vergangenheit, noch zu der gegenwärtigen γενεὰ gerechnet werden, wie es C. 5 (s. o. S. 348) geschieht. Auch konnten Presbyter, welche noch von den Aposteln selbst eingesetzt waren, dann kaum noch im Amte sein, wie es C. 44, p. 47, 13. 14 vorausgesetzt wird. Wie ich, urtheilt auch Pfleiderer (Paulinismus S. 405 f.).

[1]) Nachdem ich in dem Buche über die apost. Väter S. 11 f. den Brief des Barnabas dem Ausgange des 1. Jahrh. zugewiesen hatte, und Lipsius (in dem Leipziger Repertorium 1854. III, 2, S. 67 f.) zugestimmt hatte, wollte Volkmar (theol. Jahrbb. 1856, S. 356 f., Rel. Jesu S. 392 f., Esdra Propheta S. 377), welchem Baur (Lehrb. der christl. Dogmengeschichte 2. A. S. 80, Christenthum und christl. Kirche der drei ersten Jahrh. 2. A. S. 132) beistimmte, den Brief bis gegen 125 u. Z. herabrücken, wogegen ich die frühere Abfassung vertheidigte in der Z. f. w. Th. 1858, S. 284 f. 571 f. 1861, S. 224 und in der Schrift: Die Propheten Esra und Daniel, Halle 1863, S. 7. 70. Dagegen wollte C. Weizsäcker (Zur Kritik des Barnabasbriefs aus dem cod. Simit. Tübingen 1863) bis in die Zeit K. Vespasian's (70—79) hinaufrücken. In meiner Bearbeitung des Barnabasbriefs (Nov. Test. e. c. r. II. p. XIII) suchte ich genauer die Abfassungszeit unter K. Nerra (97) festzustellen, womit sich nun auch Ewald (Gesch. der nachapost. Zeit. 2. A. S. 156 f.) und in den Gött. Gel. Anz. 1869, (St. 50, S. 1978 f.) einverstanden erklärte. Auf Volkmar's Seite sind dann freilich getreten Keim (Gesch. Jesu v. Naz. I, S. 143), selbst Lipsius (Barnabasbrief in Schenkel's Bibellexikon I, S. 363 f.) und J. G. Müller (Erklärung des Barnabasbriefes, Leipz. 1869), wogegen ich meine Ansicht behauptet zu haben meine in der Z. f. w. Th. 1870. I, S. 115 f. Derselben ist auch nicht bloss C. J. Riggenbach (Zeugnisse für das

Dieses Judenchristenthum wollte den Heiden immer noch einreden, dass das göttliche Bündniss der Juden auch für die Christen noch gelte (C. 4 p. 8, 29), verlangte also, dass die Heidenchristen sich als Proselyten zu dem jüdischen Gesetze verhalten sollten (C. 3 p. 8, 4. 5). Dagegen behauptete der Heidenchrist, welchem man den Namen des Barnabas gegeben hat, dass das göttliche Bündniss den Juden, welche sich desselben unwürdig erwiesen, gar nicht wirklich zu Theil geworden ist (C. 4 p. 8, 30 sq., C. 14 p. 46), dass erst die Christen dasselbe durch Jesum empfangen haben. Es wird wohl eine Antwort auf die von Judenchristen behauptete Ausschliesslichkeit und Oberhoheit der Urapostel sein, wenn Barnabas C. 5 p. 8, 3 sq. Jesum zu seinen eigenen Aposteln gerade die grössten Sünder ausgewählt haben lässt (*ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους*). Und es ist sehr bezeichnend für die Zeitlage des Christenthums am Ende des ersten Jahrhunderts, dass dieser Barnabas (C. 16 p. 52) den Tempel Gottes, in welchem die Juden Gott ganz heidnisch verehrt hatten, durch die weltherrschenden Römer zerstört sein, aber eben von den Unterthanen dieser Feinde, von den Heiden des römischen Reichs geistig wieder aufgebaut werden lässt.

Dem Jakobusbriefe schliesst sich also der Barnabasbrief als Zeuge für den zähen Widerstand an, welchen das morgenländische Judenchristenthum noch am Ende der apostolischen Zeit dem gesetzesfreien Paulinismus leistete. Die Thatsache einer verschwindend geringen Annahme des Christenthums unter den Juden, dagegen der grossen Verbreitung desselben unter den Heiden konnte das Judenchristenthum nicht verkennen. Aber die volle Gleichberechtigung der gesetzesfreien Heidenchristen gestand der christliche Judaismus noch keines-

---

Evangelium Joh., Basel 1866, S. 86) und Pfleiderer (Paulinismus S. 390 f.) beigetreten. K. Wieseler (der Brief des Barnabas in den Jahrbb. für deutsche Theologie 1870. IV, S 603 f.), welchem sich dann C. J. Riggenbach (der s. g. Brief des Barnabas, Basel 1873, S. 38 f.) anschloss, blieb in der letzten Zeit Domitian's stehen. Nur von einem geistigen, nicht von einem äusserlichen Wiederaufbau des Tempels ist C. 16 die Rede, und die römische Kaiserreihe C. 4 wird, wie auch Keim nicht leugnen kann, mit den 3 Flaviern und Nerra beschlossen.

wegs zu, verlangte vielmehr eine mehr oder weniger proselytenartige Stellung derselben und war fern davon, den Paulus, den Begründer einer gesetzesfreien Heidenkirche, als vollgültigen Apostel anzuerkennen. Noch durch das kanonische Matthäusevg. musste das doppelte Vorurtheil genährt werden, dass die Juden als das alte Gottesvolk ein gewisses Vorrecht vor den Heiden besitzen [1]), und dass die Zwölfapostel die einzigen wahren Apostel Christi gewesen seien [2]). Aber in dem abendländischen Marcusevg. war das Judenchristenthum dem Paulinismus doch schon sehr entgegengekommen. Um so näher lag es für einen gemässigten Paulinismus, sich auch seinerseits der evangelischen Geschichtschreibung zu bemächtigen und durch eine entsprechende Darstellung des Lebens Jesu sicher zu stellen. Einem solchen Unternehmen hatte das Marcusevg. durch Beseitigung aller judaistischen Härten den Weg gebahnt. Auf paulinischer Seite galt es nun, dem ausschliesslichen Judenchristenthum in der evangelischen Geschichte entgegenzutreten. Es galt aber auch, der gesetzesfreien Heidenkirche und dem Paulus als ihrem Begründer wo möglich die Anerkennung der Judenchristen zu verschaffen, die vom Judenthum angefeindete, vom heidnischen Staate bedrohte Christenheit zu einer Gesammtkirche zu einigen. Eben dieses ist der Zweck der beiden Schriften des Lucas, welche das apostolische Zeitalter bedeutsam beschliessen.

---

[1]) Vgl. Clem. Recogn. I, 50: Quod autem dico tale est: Christum suscipi a Iudaeis, ad quos venerat, et credi ei, qui expectabatur ad salutem populi secundum traditiones patrum, consequens erat, gentes vero alienas ab eo fore, quibus neque promissum quidquam de eo neque adnuntiatum fuerat, immo quibus ne nomine quidem ipse aliquando innotuerat. Vgl. V, 10. 11.

[2]) So die Offbg. Joh. 2, 2. 21, 14 und mit besonderm Nachdruck Clem. Recogn. IV, 35 (s. o. S. 289, 1).

Lucas und seine Schriften.

Paulus bestellt dem Philemon V. 24 auch von Lucas (Lucanus), einem seiner Gehülfen (*συνεργοί*), einen Gruss. Auch Kol. 4, 14 bestellt der gefangene Paulus einen Gruss von Lucas, welcher hier als Arzt bezeichnet und als Heide von Geburt angedeutet wird. Mit Recht bemerkt Bleek (Einl. in d. N. T. S. 119), dass Epaphras, Lucas und Demas hier von denen aus der Beschneidung (4, 11) unterschieden werden. Nach 2 Tim. 4, 11 war Lucas zuletzt noch allein bei dem gefangenen Apostel [1]). Als ein Arzt, welcher den Herrn nicht gesehen hatte, aber von Paulus als Deuteragonist angenommen ward, erscheint Lucas auch in dem Muratorischen Bruchstück (Z. 3 f.). Hat er das dritte Evg. nicht als Augenzeuge geschrieben, so hat er um so mehr als Augenzeuge die Apostelgeschichte verfasst, was auch aus der Uebergehung des Leidens Petri und der Reise des Paulus nach Spanien erhellen soll (Z. 34 f.). Irenäus stützt die Behauptung, dass Lucas ein unzertrennlicher Mitarbeiter des Paulus war, hauptsächlich auf die Apg., deren Verfasser mitunter geradezu als Augenzeuge erzähle, aber auch auf die Zeugnisse der Paulusbriefe [2]). Clemens v. Alex. hielt den Lucas als den Verfasser

---

[1]) C. C. Hennell (Untersuchung über den Ursprung des Christenthums aus dem Engl., eingeführt von D. F. Strauss, Stuttg. 1840, S. 104) und van Vloten, Lucas und Silas, Z. f. w. Th. 1867. II, S. 223 f.) wollten diese beiden Namen als gleichbedeutend (lucus = silva) demselben Manne beilegen, wogegen Joh. Cropp in der Z. f. w. Th. 1868. III, S. 353 f. gestritten hat.

[2]) Adv. haer. III, 14, 1: Quoniam autem is Lucas inseparabilis fuit a Paulo et cooperarius eius in evangelio, ipse facit manifestum, non glorians, sed ab ipsa productus veritate. separatis enim, inquit, a Paulo et Barnaba et Ioanne, qui vocabatur Marcus, et quum navigassent Cyprum, „nos venimus in Troadem" (Act. 16, 8). et quum vidisset Paulus per somnium virum Macedonem dicentem: „Veniens in Macedoniam opitulare nobis, Paule", statim, ait, quaesivimus proficisci in Macedoniam, intelligentes quoniam provocavit nos dominus evangelizare eis. navigantes igitur a Troade dreximus navigium in Samothracen" (Act. 16, 9 sq.). et deinceps reliquum omnem ipsorum usque ad Philippos adventum diligenter significat, et quemadmodum primum sermonem

der Apg. zugleich für den griechischen Uebersetzer des Hebräerbriefs (s. o. S. 353, 2), welche Vermuthung noch Origenes (s. o. S. 83. 353), Eusebius (s. o. S. 354, 1) und Hieronymus (s. o. S. 355, 1) erwähnen. Origenes bemerkt zu Röm. 16, 21 (Opp. IV, 686), dass Einige den hier erwähnten Lucius für den Evangelisten Lucas hielten, und lässt das Lucasevg. schon von Paulus belobt sein (s. o. S. 82), eine Ansicht, welche am Ende schon der Angabe des Clemens v. Alex. (s. o. S. 500, 1) über die Abfassung des Lucasevg. vor dem Marcusevg. zu Grunde liegt. Eusebius bringt die neue, schwerlich aus dem Kyrenaiker Lucius in Antiochien (Apg. 13, 1) erschlossene Angabe, dass Lucas aus Antiochien gebürtig war, und fügt zu dem Weiteren, dass er Arzt war, ein Gefährte des Paulus, auch mit den übrigen Aposteln verkehrte, das Evangelium nach Ueberlieferung, die Apg. als Augenzeuge verfasste, noch die Erwähnung des Lucasevg. durch Paulus selbst hinzu [1].

---

locuti sunt: „Sedentes enim“, inquit (Act. 16, 13), „locuti sumus mulieribus, quae convenerunt“, et quinam crediderunt et quam multi. et iterum ait: „Nos autem navigavimus post dies azymorum a Philippis et venimus Troadem, ubi et commorati sumus diebus VII“ (Act. 20, 6). et reliqua omnia ex ordine cum Paulo refert, omni diligentia demonstrans et loca et civitates et quantitatem dierum, quoadusque Hierosolymam ascenderent (Act. 21, 15), et quae illic contigerint Paulo, quemadmodum vinctus Romam missus est, et nomen centurionis, qui suscepit eum, et parasema navium, et quemadmodum naufragium fecerunt, et in qua liberati sunt insula, et quemadmodum humanitatem ibi perceperunt, Paulo curante principem ipsius insulae, et quemadmodum inde Puteolos navigaverunt et inde Romam pervenerunt, et quanto tempore Romae commorati sunt (Act. 27, 28). omnibus his quum adesset Lucas, diligenter conscripsit ea. — — quoniam non solum prosecutor, sed et cooperarius fuerit apostolorum, maxime autem Pauli, et ipse autem Paulus manifestavit in epistolis dicens: „Demas me dereliquit et abiit Thessalonicam, Crescens in Galatiam, Titus in Dalmatiam, Lucas est mecum solus“ (2 Tim. 4, 10. 11). unde ostendit, quod semper iunctus ei et inseparabilis fuerit ab eo, et iterum in ea epistola, quae est ad Colossenses (4, 14), ait: „Salutat vos Lucas medicus dilectus“.

[1]) K.-G. III, 4: *Λουκᾶς δὲ τὸ μὲν γένος ὢν τῶν ἀπ᾽ Ἀντιοχείας, τὴν ἐπιστήμην δὲ ἰατρός, τὰ πλεῖστα συγγεγονὼς τῷ Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς δὲ οὐ παρέργως τῶν ἀποστόλων ὡμιληκώς, ἧς ἀπὸ τούτων προσεκτήσατο ψυχῶν θεραπευτικῆς ἐν δυσὶν ἡμῖν ὑποδείγματα θεοπνεύστοις καταλέλοιπε βιβλίοις, τῷ τε εὐαγγελίῳ, ὃ καὶ χαράξαι μαρτύρεται,*

Hieronymus bestätigt die Geburt des Lucas in Antiochien, stellt ihn als der griechischen Sprache sehr mächtig dar, findet ihn als Evangelisten auch 2 Kor. 8, 18 belobt, lässt ihn das Evg. in Achaja und Böotien, die Apg. in Rom geschrieben haben, seine Gebeine 356 aus Achaja nach Constantinopel gebracht worden sein[1]). Dass Lucas in Achaja schrieb, sagt

---

καθὰ παρέδοντο αὐτῷ οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, οἷς καί φησιν ἐπάνωθεν ἅπασι παρηκολουθηκέναι (Luc. 1, 2. 3), καὶ ταῖς τῶν ἀποστόλων πράξεσιν, ἃς οὐκέτι δι' ἀκοῆς, ὀφθαλμοῖς δὲ αὐτοῖς παραλαβὼν συνετάξατο. [7] φασὶ δέ, ὡς ἄρα τοῦ κατ' αὐτὸν εὐαγγελίου μνημονεύειν ὁ Παῦλος εἴωθεν, ὁπηνίκα ὡς περὶ ἰδίου τινὸς εὐαγγελίου γράφων ἔλεγε Κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου (Röm. 2, 16. 2 Tim. 2, 8).

[1]) De vir. illustr. 7: Lucas medicus Antiochensis, ut eius scripta indicant, graeci sermonis non ignarus fuit, sectator apostoli Pauli et omnis peregrinationis eius comes. scripsit evangelium, de quo idem Paulus (2 Cor. 8, 18): Misimus, inquit, cum illo fratrem, cuius laus est in evangelio per omnes ecclesias, et ad Colossenses (4, 14): Salutat vos Lucas medicus charissimus, et ad Timotheum (II, 4, 11): Lucas est mecum solus. aliud quoque edidit volumen egregium, quod titulo apostolicarum πράξεων praenotatur, cuius historia usque ad biennium Romae commemorantis Pauli pervenit, id est usque ad quartum Neronis annum ex quo intelligimus, in eadem urbe librum esse compositum. — — quidam suspicantur, quotiescunque in epistolis suis Paulus dicit: iuxta evangelium meum (Rom. 2, 16. 2 Tim. 2, 8), de Lucae significare volumine (s. d. vorige Anm.), et Lucam non solo ab apostolo Paulo didicisse evangelium, qui cum domino in carne non fuerat, sed et a ceteris apostolis. quod ipse quoque in principio sui voluminis declarat dicens: „Sicut tradiderunt nobis qui a principio ipsi viderunt et ministri fuerunt sermonis" (Luc. 1, 2). igitur evangelium, sicut audierat, scripsit, Acta vero apostolorum, sicut viderat, composuit. sepultus est Constantinopoli, ad quam urbem vicesimo Constantii anno [356 p. Chr. n.] ossa eius cum reliquiis Andreae apostoli translata sunt (vgl. Philostorgius K.-G. III, 2). Praefat. in Matth. (Opp. VII, 3): Tertius (evangelista) Lucas medicus, natione Syrus Antiochensis, cuius laus in evangelio (2 Cor. 8, 18), in Achaiae Boeotiaeque partibus volumen condidit, quaedam altius repetens et, ut ipse in prooemio confitetur, audita magis quam visa describens. Comm. in Ies. 6, 9 (Opp. III, 63): evangelistam Lucam tradunt veteres ecclesiae tractatores medicinae artis fuisse scientissimum et magis graecas literas scisse quam hebraeas. unde et sermo eius tam in evangelio quam in actibus apostolorum, id est in utroque volumine, comptior est et saecularem redolet eloquentiam, magisque testimoniis graecis utitur quam hebraeis. Epi. 20, 4 ad Damas. (Opp. I, 67): Lucas igitur, qui

auch Gregor v. Naz. (s. o. S. 120). Die Ansicht, dass Lucas aus Antiochien stammte, wird auch durch Augustinus und einen alten Text von Apg. 11, 28 bestätigt[1]). Die apostolischen Constitutionen (VII, 46 p. 228, 16. 17) lassen den Lucas als zweiten Bischof von Alexandrien den Abilius eingesetzt haben. Daher in jüngern Handschriften zu dem Lucasevg. nicht bloss die Unterschrift: *ἐν τῇ Ἀττικῇ τῆς Βοιωταίας κτλ.* (cod. 293), sondern auch: *ἐγράφη ἑλληνιστὶ εἰς Ἀλεξάνδρειαν τὴν μεγάλην*, wie auch Hss. der Peschito als Ueberschrift oder Unterschrift bieten. Im 4. Jahrh. wollte man den Lucas als einen von den 72 Jüngern vollends zu einem Augenzeugen Jesu machen[2]). Später hat man ihn gar zu einem von den beiden Jüngern gemacht, welche nach Emmahus wandelten, als den Andern neben Kleopas Luc. 24, 13 f.[3]). Nikephoros KG. II, 43 bezeichnet den Lucas gar als einen Maler, welcher zu allererst Christum und seine Mutter gemalt habe.

Von dem Evangelium sagt Irenäus adv. haer. III, 1, 1 (griechisch bei Euseb. KG. V, 8, 3): *καὶ Λουκᾶς δὲ ὁ ἀκόλουθος Παύλου τὸ ὑπ᾽ ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βίβλῳ*

---

inter omnes evangelistas graeci sermonis eruditissimus fuit, quippe ut medicus, et qui evangelium Graecis scripsit.

[1]) Apg. 11, 28 lautet bei Augustinus serm. dom. 2 (Opp. III, 2, 223): eratque magna exultatio. congregatis autem nobis surgens unus ex illis nomine Agabus significabat etc. Das ist der Text von cod. D: *ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις. συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν ἔφη εἷς ἐξ αὐτῶν ὀνόματι Ἄγαβος σημαίνων κτλ.* Nach diesem Texte würde Lucas schon 44 zu der Christengemeinde von Antiochien gehört haben.

[2]) Der Dialog de recta in deum fide Sect. I (s. o. S. 499, 1) macht den Lucas zu einem von den 72 Jüngern, und lässt ihn nebst Marcus gar dem Paulus das Evangelium verkündigen, macht also den Lucas aus einem Schüler des Paulus zu einem Lehrer desselben. Epiphanius Haer. LI, 11 sagt gleichfalls, dass Lucas zu den 72 Jüngern gehörte, lässt ihn aber, da auch er nach dem Worte Joh. 6, 66 abfiel, von Paulus auf den rechten Weg zurückgeführt worden sein. Im Auftrage des Paulus habe er in Dalmatien, Gallien, Italien und Makedonien (vgl. 2 Tim. 4, 10) das Evangelium verkündigt. Unter den 72 Jüngern Jesu führt Pseudo-Dorotheus von Tyrus den Lucas als den 16ten an.

[3]) So Theophylakt Prooem. in Luc., ein Ungenannter bei Combefis. Bibl. graec. patrum auctarium noviss. I. p. 512 sq., vgl. Credner Einl. I, 1, S. 127 f.

κατέθετο. Es ist also das Evg. des Paulus, welches Lucas schriftlich aufgezeichnet haben soll. Und eben dem Lucas rühmt Irenäus adv. haer. III, 14, 3 nach: Plurima autem et magis necessaria evangelii per hunc cognovimus. Tertullian sagt adv. Marcion. IV, 5: nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent. Nach Origenes (s. o. S. 82) schrieb Lucas sein Evg. für die gläubigen Heiden. Die Apostelgeschichte sollte Lucas als Gefährte des Paulus, also als Augenzeuge verfasst haben. Nur Photius (Amphilochiana Quaest. 145) bezeugt auch abweichende Ueberlieferungen über den Verfasser: τὸν δὲ συγγραφέα τῶν πράξεων οἱ μὲν Κλήμεντα λέγουσι τὸν Ῥώμης, ἄλλοι δὲ Βαρνάβαν, καὶ ἄλλοι Λουκᾶν τὸν εὐαγγελιστήν.

Mit dem Paulinismus des dritten Evangelisten hat die neuere Kritik, anfangs verwirrt durch den angeblichen Urlucas Marcion's (s. o. S. 194. 197, 1), Ernst gemacht. Der Ansicht Baur's von dem Lucasevg. als einer Tendenzschrift des Paulinismus stellte Ewald aber die Auffassung desselben als einer blossen Sammelschrift gegenüber (s. o. S. 188. 204). Allerdings erwähnt der dritte Evgst. von vorn herein viele Vorgänger, welche er nicht unbenutzt gelassen, aber auch nicht bloss ausgeschrieben haben wird. Es reicht nicht aus, wenn man von den kanonischen Evangelisten mit Baur (und noch Keim) lediglich den Matthäus, mit Volkmar lediglich den Marcus unserm Lucas vorangehen lässt. Desshalb brauchen wir aber nicht zu Urmarcus und Spruchsammlung des Matthäus u. s. w. unsre Zuflucht nehmen. Einfacher ist es jedenfalls, wie ich es seit langen Jahren gethan habe den universalistisch-judenchristlichen Matthäus und den petrinischen Marcus nebst mindestens einer ausserkanonischen Evangelienschrift dem paulinischen Evangelisten vorangehen zu lassen. Dass Lucas auch aus dem Hebräerevg. geschöpft hat, können wir behaupten mit Zustimmung Keim's (Jes. v. N. I, S. 634 f.). Die Benutzung unsers Matthäus, des Marcus freilich nur als Proto-Marcus, wird anerkannt von Scholten[1]), wogegen C. Wittichen eine weit verwickeltere Ansicht vor-

[1]) Het Paulinisch Evangelie, Leiden 1870, s. meine Anzeige in der Z. f. w. Th. 1871, S. 599 f.

trägt[1]), welche auf einen paulinischen Urlucas und seine judaistische Bearbeitung durch den Verfasser der Apg. hinauskommt. Zu einem ähnlichen Ergebniss ist schliesslich auch Scholten gekommen, da er den reinen Paulinismus, welchen er dem Lucasevg. zugeschrieben hatte, durch die Apg. nicht

---

[1]) Die Ansicht, dass Lucas von den kanonischen Evangelien bloss Mc. zur Quelle hatte, welche er theils durch Erweiterung aus einer anderweitigen, auch von Mt. benutzten Schrift (sei es eine Redesammlung oder ein Evangelium), theils durch Zusätze und Aenderungen aus mündlicher Ueberlieferung und eigener Erfindung zu einer neuen Schrift gestaltet, dann die Apg. als zweiten Theil hinzugefügt habe, hat auch C. Wittichen (die Composition des Lucasevg., Z. f. w. Th. 1873. IV, S. 499 f.) jetzt als ungenügend erkannt. Er gelangt nun aber zu folgendem Ergebniss: 1) Das jetzige Lucasevg. ist eine Compilation aus verschiedenen Schriften, welche durch zwei Schriftsteller bewerkstelligt wurde. 2) Der erste derselben legte seiner Arbeit das ursprüngliche Marcusevg. zu Grunde und verwebte in dasselbe Stoffe aus zwei ihm vorliegenden Schriften, von denen die eine auch von Mt. benutzt wurde. Das so entstandene Evangelium begann mit Lc. 1, 1–4, worauf 3, 2b folgte, und schloss mit Luc. 24, 51a und 52b. 3) Der zweite Schriftsteller unterwarf diese Schrift einer neuen Bearbeitung, wobei er das Matthäusevg. in seiner ältern Gestalt benutzte und eine Kindheitsgeschichte Jesu, ein Geschlechtsregister und Andres hinzufügte. 4) An das so entstandene Evangelium schloss derselbe ein zweites Werk an, bei welchem er eine Schrift des Apostelgehülfen Lucas über die Missionen des Paulus benutzte, und das er auch äusserlich durch eine neue rückweisende Vorrede als Fortsetzung des Evangelium charakterisirte. Also gar ein doppelter Urlucas, in dem Evangelium und in der Apostelgeschichte, ein doppelter Vorredner, bei dem Evangelium Urlucas I, bei der Apostelgeschichte der kanonische Lucas, was von vorn herein sehr misslich erscheint. Die innere Einheit der Lucasschriften löst sich auf in mehrere differente Tendenzen oder Anschauungsweisen, welche nach einander von den verschiedenen Verfassern des Buchs vertreten wurden. Bei dem Evangelium hatte der kanonische Verfasser eine Compilation aus drei verschiedenen Schriften vor sich: 1) Das ursprüngliche Marcusevg., 2) die von Mt. und Urlucas I. gemeinsam benutzte Schrift, welche im Allgemeinen noch den Charakter unbefangener Ueberlieferung trugen, 3) die paulinische Schrift, welche Urlucas I, selbst paulinisch, allein benutzte. Der zweite Bearbeiter oder der kanonische Verfasser nahm nicht bloss aus dem ursprünglichen Matthäusevg. Einiges auf, sondern machte auch eine Reihe von Zusätzen im judenchristlichen Sinne oder derartigen Aenderungen des ursprünglichen Marcustextes. In der Apostelgeschichte hat der zweite Bearbeiter die paulinische Schrift des Apostelgehülfen Lucas (Urlucas II) judenchristlich bearbeitet und erweitert.

mehr durchzuführen vermochte [1]). Die ganze Frage nach den Quellen des dritten Evangelisten lässt sich gar nicht beantworten ohne die Hauptfrage nach dem Geiste, welcher den überkommenen Stoff eigenthümlich gestaltet und belebt hat. Ist das Lucasevg. ohne Zweifel paulinisch, so wird es auch das erste paulinische Evg. gewesen sein, nicht, wie Volkmar behauptet, erst das zweite, da Marcus sich uns als Pauliner nicht bewährt hat. Aber vertritt es auch den reinen Paulinismus? Diese Frage ist eben nicht ohne Rücksicht auf die Apg. zu beantworten.

Als die autoptische Darstellung des Paulusjüngers Lucas kann die neuere Kritik die Apg. als Ganzes nicht mehr gelten lassen. Der autoptische Bericht, welcher in der Apg. dreimal eintritt, beweist für uns eben nicht mehr, wie für Irenäus (s. o. S. 547, 2), die Augenzeugenschaft des Verfassers des Ganzen, sondern höchstens die Augenzeugenschaft des Verfassers einiger Stücke, und seit Schleiermacher hat man verschiedene Quellenschriften in der Apg. aufgespürt. Noch mehr ward die Glaubwürdigkeit der Apg. streitig, seit Baur und seine Schule die Apg. als Tendenzschrift auffassten. Man fand in dieser Schrift nicht bloss eine paulinisch-apologetische, sondern auch eine paulinisch-conciliatorische Tendenz, welche auf die Einigung der jüdischen mit der heidnischen Christenheit ausging. Dass diese Ansicht, so eifrig sie auch bestritten worden ist, auf keinen Fall ohne allen Grund ist, dass in der Apg. die Geschichte des Paulus einseitig dargestellt ist und manche Trübungen erfahren hat, haben wir bereits bei den Paulusbriefen gesehen. Ist nun aber der Paulinismus der Apg. nicht mehr rein, so fragt es sich, ob

[1]) Nachdem Scholten in dem (S. 551, 1) genannten Buche versichert hatte, dass auch die Apostelgeschichte eine rein paulinische Richtung habe, behauptet er jetzt in der Schrift: Is de derde Evangelist de Schrijver van het Boek der Handelingen? Leiden 1873, die Verschiedenheit des conciliatorisch-paulinischen Verfassers der Apostelgeschichte von dem rein paulinischen dritten Evangelisten, zu welchem er die Kindheitsgeschichte Luc. 1, 5—2, 52 und Andres erst hinzugefügt habe. Ein neuer Urlucas, gegen welchen auch die Einheit der Sprache in dem dritten Evangelium und der Apostelgeschichte zeugt, vgl. meine Anzeige in der Z. f. w. Th. 1874. III, S. 441 f.

wir den paulinischen Evangelisten noch für ihren Verfasser halten dürfen. Scholten und Wittichen haben die Einheit des Verfassers von Evg. und Apg. mehr oder weniger in Abrede gestellt, in den Lucasschriften selbst verschiedene Tendenzen wahrgenommen. Sollte gegen solche Zerreissung die Einheit beider Schriften mit einander und in sich selbst zeugen, so werden wir in dem Lucasevg. einen Paulinismus, welcher sich in der Apg. näher als Unionspaulinismus darstellt, anzuerkennen haben.

I. Das Evangelium des Lucas.

Was den dritten Evangelisten zu der Abfassung eines neuen Evg. bewog, und was er mit demselben beabsichtigte, sagt uns selbst in dem Vorworte 1, 1—3: [1]*Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων,* [2]*καθὼς παρέδοσαν οἱ ἀπ᾽ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου,* [3]*ἔδοξε κἀμοὶ παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε,* [4]*ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν.* Es gab bereits viele Aufzeichnungen der in der Christenheit erfüllten Thatsachen, gemäss der Ueberlieferung der uranfänglichen Augenzeugen und Diener des Worts. So meint nun der dritte Evgst., den ganzen Inhalt der evangelischen Geschichte, welche für die Gemeinden oft genug aufgezeichnet war, einem hochgestellten (Heiden)christen Theophilus, wahrscheinlich in Antiochien[1]), schriftlich darlegen zu

---

[1]) Auf eine hohe Stellung weist das *κράτιστε* hin, vgl. Apg. 23, 26. 24, 3. 26, 25. Epi. ad Diognet. 1 und Otto z. d. St. Der Theophilus aber, welchem auch die Apg. 1, 1 gewidmet wird, ist schwerlich symbolisch zu fassen, wie schon Epiphanius Haer. LI, 7 sagt: *εἴτ᾽ οὖν τινὶ Θεοφίλῳ τότε γράφων τοῦτο ἔλεγεν, ἢ παντὶ ἀνθρώπῳ θεὸν ἀγαπῶντι,* nach Schneckenburger Zweck der Apg. S. 15 f., dem s. g. sächsischen Anonymus, dem Verfasser der Schrift: Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser, ihr Verhältniss zu einander, Leipz. 1845, S. 249, ein fingirter Name für jedes wahre Gotteskind, d. h. jeden paulinischen

dürfen, damit derselbe in Betreff der Lehren seiner christlichen Unterweisung die Sicherheit erkenne. Eben die Sicherung des paulinischen Christenthums kann der dritte Evgst. bei seinen vielen Vorgängern, auch in den Evangelien des Matthäus und des Marcus, noch nicht gefunden haben. Das neue Evg. kündigt er selbst als den ersten Versuch paulinischer Darstellung der evangelischen Geschichte an [1]).

Die evangelische Vorgeschichte beginnt Lucas 1, 5—3, 22 nicht, wie Mt. 1, 1—17, mit dem Stammbaume Jesu, wohl aber schon mit der Geburt seines Vorläufers. Wider Erwarten erhält der bejahrte Priester Zacharias die Eröffnung, dass er einen Sohn bekommen soll, welcher in Kraft und Geist des Elias dem Messias vorangehen wird. Während der Schwangerschaft seiner Frau Elisabet wird aber auch der Maria, einer Verwandten derselben (1, 36), der Verlobten Josephs, in Nazaret eröffnet, dass sie durch die Kraft des h. Geistes einen Sohn gebären soll, welchem der Thron Davids ewig verliehen wird. Und während die Geburt des Johannes durch die Zeitbestimmung 1, 5 *ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως τῆς Ἰουδαίας* nicht über das Judenthum hinausweist, wird dagegen die Geburt Jesu 2, 1 schon in den weiten Gesichtskreis des römischen Weltreichs gestellt, mit einem Reichscensus des Kaisers Augustus zur Zeit des syrischen Statthalters Quirinius eingeleitet, indem freilich der Census bei der römischen Be-

---

Christen, ähnlich Volkmar Ev. Marcions S. 25, Evv. S X, Zeller Apg. S. 364. Man wird wohl zu denken haben an jenen Theophilus in Antiochien, von welchem Clem. Recogn. X, 71 sagt: Theophilus, qui erat cunctis potentibus in civitate (Antiochia) sublimior, und man kann mit diesem Namen die Angaben über Antiochien als Geburtsort des Lucas in Verbindung bringen. In dem Briefwechsel des Paulus mit Seneca führt epi. VII nach den bessern Ausgaben die Ueberschrift: Annaeus Seneca Paulo et Theophilo salutem.

[1]) Die neue Tübingische Tendenzkritik der Evangelien, welche der katholische D. v. Aberle in verschiedenen Aufsätzen der Tübinger theolog. Quartalschrift 1859—1864 geboten hat, von mir beleuchtet in der Z. f. w. Th. 1864. IV, S. 425 f. 1865. I, S. 76 f., zeigt ihre Eigenthümlichkeit nirgends mehr, als bei dem Prolog des Lucasevg. (theol. Quartalschrift 1863. I, S. 84 f.). Alles soll hier Bezug haben auf den Process des Paulus in Rom und mit diplomatischer Zweideutigkeit gehalten sein.

sitzergreifung von Judäa 6 u. Z. ungeschichtlich in die Zeit des Herodes M. zurückverlegt und zu einem allgemeinen Census des römischen Reichs erweitert wird[1]). Auf Anlass dieses Census zieht Joseph mit seiner schwangern Verlobten nach der Davidstadt Betlehem, wo der lucanische Christus also in der Fremde geboren, auch nur von schlichten Hirten begrüsst wird. An dem neugeborenen Jesus lässt Lucas wohl durch Beschneidung und Reinigungsopfer das mosaische Gesetz genau erfüllt werden (2, 21 f. 27. 39), aber doch nur so, wie auch Paulus Gal. 4, 4 Jesum unter das Gesetz geboren werden liess, und ohne die Bestimmung für die ganze Menschheit 2, 31. 32), nebst der Nothwendigkeit des Leidens (2, 34. 35), also Christum als den Weltheiland und als den leidenden Messias zu vergessen. Jesus wächst dann in Nazaret auf und giebt schon als zwölfjähriger Knabe im Tempel zu Jerusalem einen Beweis seiner höhern Einsicht (C. 2). Die Kindheitsgeschichte des Lucas weicht gänzlich ab von der des Matthäus (1, 18—2, 23). Aber diese muss dem dritten Evangelisten keineswegs, wie Wittichen (a. a. O. S. 506) meint, ganz unbekannt gewesen sein. Mit vielen Vorgängern, auch wohl mit dem hebräischen Matthäus bekannt, konnte Lucas die Kindheitsgeschichte des kanonischen Matthäus sehr wohl als das, was sie ist, nämlich als freie Zuthat zu dem Kerne der evangelischen Geschichte, erkennen und sich die Freiheit einer ähnlichen Zuthat nehmen. Noch weniger kann die Kindheitsgeschichte Luc. 1, 5—2, 52, wie Wittichen (a. a. O. S. 516) und Scholten (Handelingen p. 68 sq.) meinen, ein späterer Zusatz zu dem paulinischen Evangelium sein. Alles Jüdische erscheint hier ja nur als Ausgangs- und Durchgangspunct für die allgemeinere Bestimmung des Christenthums (vgl. meine Evv. S. 163 f.). In dem Lucasevg. selbst streitet die Unbefangenheit, mit welcher 3, 22 die Meinung der Leute, dass Joseph der Vater Jesu sei, berichtet wird, keineswegs, wie Wittichen meint, gegen die Abfassung der wunderbaren Geburtsgeschichte durch den Evangelisten, son-

[1]) Vgl. meine Evangelien S. 158 nebst den weitern Ausführungen in der Z. f. w. Th. 1865. III, S. 408 f., 1870. II, S. 156 f., auch Schürer NTliche Zeitgeschichte, Leipzig 1874, S. 262 f.

dern die thatsächliche Abweisung dieser Ansicht bestätigt vielmehr den Evangelisten als Verfasser der Geburtsgeschichte. Ferner weist Luc. 4, 16, wo zu Nazaret hinzugefügt wird οὗ ἦν (ἀνα)τεθραμμένος, wo also Nazaret von dem Geburtsorte Betlehem unterschieden wird, ausdrücklich auf diese Kindheitsgeschichte zurück. Scholten muss daher mit Marcion auch diese drei Worte für einen Zusatz des Verfassers der Apg. erklären, worin ihm Wenige nachfolgen werden. Als die nächste Vorstufe des Berufsantritts Jesu führt Luc. 3, 1—18 dann das Auftreten des Täufers Johannes mit nachdrücklicher Angabe der weltgeschichtlichen Zeitverhältnisse ein, des gebietenden Kaisers, seines jüdischen Statthalters, der damaligen jüdischen Fürsten [1]). Sonst hält Lucas hier die Grundlage des Matthäus und des Marcus fest. Nur bezieht der paulinische Evgst. die Strafrede des Johannes schon auf das ganze jüdische Volk, führt dieselbe mit Rücksicht auf einzelne Stände weiter aus und lässt den Johannes schon die Vermuthung abweisen, er sei doch wohl nicht der Messias. Durch kurze Erzählung der Verhaftung des Täufers vermeidet Luc. 3, 19. 20 die spätere Nachholung derselben Mt. 14, 3 f. Mc. 6, 17 f. Die Taufe Jesu erzählt Luc. 3, 21. 22 noch kürzer als Mc. 1, 9—11.

Die galiläische Wirksamkeit Jesu Luc. 3, 23—9, 50 beginnt mit dem Stammbaume Jesu 3, 23—38. Durch ὡς ἐνομίζετο 3, 23, was Scholten ohne Grund seinem Urlucas abspricht, weist Lucas von vorn herein die Meinung ab, Jesus sei Josephs Sohn gewesen. Indem er dann von Joseph rückwärts schreitet, vermeidet er die königliche Nachkommenschaft Davids, um auch so der judaistischen Vorstellung des Messias als des jüdischen Königs keinen Vorschub zu leisten. Er bleibt auch nicht stehen bei Abraham, dem Stammvater des jüdischen Volks, sondern geht in 7 × 11 Gliedern bis auf Adam, den Stammvater der ganzen Menschheit, als den Erzeugten Gottes selbst zurück. Mit welchem Rechte will Wittichen (a. a. O. S. 517) hier von der antijüdischen, paulinischen

---

[1]) Für unsern Zweck ist es gleichgültig, ob Lysanias von Abilene, wie auch ich (Evv. S. 160) behauptet habe, ein Anachronismus, oder wie Schürer a. a. O. S. 303 meint, geschichtlich zu rechtfertigen ist.

Grundansicht nichts wissen? Bei der Versuchung bringt Lucas 4, 1—13 seine doppelte Abhängigkeit von Matthäus und Marcus an den Tag, da er der 40 tägigen Versuchung Mc. 1, 13 noch die drei einzelnen Versuchungen Mt. 4, 3 f. folgen lässt. Ein Fortschritt über jene beiden Evangelien ist es, wenn Lucas, anstatt die Engel Jesu dienen zu lassen, vielmehr den Teufel von Jesu weichen lässt bis zur Zeit (des Verraths, vgl. 22, 3). Als den paulinischen Evangelisten giebt Lucas sich kund, indem er dem Auftreten Jesu in den Synagogen von Galiläa (4, 14. 15) sofort (4, 16—30) die Verwerfung in der πατρὶς Nazaret, welche Mt. 13, 53 f. Mc. 6, 1 f. erst weit später erzählen, folgen lässt. Durch Verweigerung von Wunderthaten in seiner Vaterstadt erregt Jesus Anstoss, es kommt sogar zu einem Mordversuche, welchem Jesus wunderbar entgeht. Mit solchem grellen Missklange beginnt das öffentliche Auftreten Jesu unter den Juden, und die πατρίς, in welcher Jesus Verwerfung findet, wird zugleich die allgemeinere Bedeutung der jüdischen Heimat haben. An der Geschichte des Elias und des Elisa wird es schon hier angedeutet, dass die Wohlthaten des Christenthums nicht sowohl der jüdischen πατρίς, sondern vielmehr Nichtjuden zutheil werden sollen. Die Voranstellung dieses Auftritts wiegt um so schwerer, da sie recht eigentlich erzwungen ist. Jesus kommt ja nun, da er den Simon noch gar nicht berufen hat, ohne alle Vermittlung nach Kapernaum, wo er nach 4, 23 schon vorher Wunder gethan haben soll, vollends in das Haus Simon's (4. 38 f.), ohne dass er mit demselben schon in ein näheres Verhältniss getreten wäre. Obwohl Lucas sich hier (4, 31—44) an Mc. 1, 21—39 anschliesst, hat er doch dem Auftreten Jesu in Kapernaum durch Zurückstellung seine hohe Bedeutung genommen. Um die Berufung Simon's, in dessen Hause doch Jesus schon aufgetreten ist, und andrer Jünger nachträglich zu erzählen, braucht Luc. 5, 1—11 eine besondre Veranlassung, den wunderbaren Fischzug. Seit der Heilung des Aussätzigen folgt Luc. 5, 12—16 wieder treuer, ohne sich paulinische Abschweifungen zu erlauben, dem Gange des Mc. (1, 40—45). Das Hervortreten des Gegensatzes gegen Jesum Mc. 2, 1—3, 6 findet man wieder bei Lucas 5, 17—6, 11, welcher 5, 24 gar die verrätherische Nachbesserung Mc. 2, 11

σοὶ λέγω (s. o. S. 505 f.) beibehält[1]). Erst bei der Ernennung der 12 Apostel und den Heilungen des Volks erlaubt sich Luc. 6, 12—19 eine Umstellung von Mc. 3, 7—19 und schaltet dann (6, 20—49) die grössere Rede Jesu Mt. C. 5—7 ein, nur nicht mehr als eine Rede auf dem Berge, sondern als eine Rede auf einer Ebene. Nach Seligpreisungen der Armen u. s. w. und Weherufen über die Reichen u. s. w. Luc. 6, 20—26, welche wohl urchristlich, aber keineswegs unpaulinisch sind, trägt Jesus Luc. 6, 27—38 dem Volke die Grundzüge der christlichen Sittlichkeit vor, nicht mehr, wie Mt. 5, 21—48, in Antithesen gegen die bestehende jüdische Gesetzlichkeit, sondern lediglich, wie sie über die Sittlichkeit der Sünder, d. h. Heiden (s. o. S. 312, 1. 375, 1), hinausgeht. Dem Judaismus, auch dem christlichen, gilt erst die Parabel Luc. 6, 39—49, welche tadelnde Aussprüche Jesu zusammenfasst. Den antipaulinischen Worten Mt. 7, 21 von einem christlichen Glauben, welcher den (gesetzlichen) Willen des himmlischen Vaters nicht erfüllt, giebt der gewandte Lucas (6, 46 *τί δέ με καλεῖτε Κύριε, κύριε καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω;*), eine antijudaistische Wendung. Jesus redet nun gläubige Juden an, deren Thun seinen Worten nicht entspricht. Die schon antijüdische Erzählung von dem Hauptmann zu Kapernaum Mt. 8, 5—13 könnte Lucas 7, 1—10 freilich judaistischer gestaltet zu haben scheinen, da er den heidnischen Hauptmann zu einem Judenfreunde, einer Art von jüdischem Proselyten macht. Scholten hat daher Luc. 7, 3—5 seinem Urlucas abgesprochen. Aber als reinen Heiden konnte der paulinische Evgst. den Hauptmann nur desshalb nicht brauchen, weil er die entschiedene Ueberschreitung der jüdischen Wirksamkeit Jesu sich für die 70 Jünger 10, 1 f. vorbehielt. Der augenscheinlichen

---

[1]) Zu den Worten Jesu über die Unvereinbarkeit des Neuen mit dem Alten macht Luc. 5, 39 einen auf keinen Fall ursprünglichen Zusatz: *καὶ οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν (οἶνον) εὐθέως θέλει νέον· λέγει γάρ Ὁ παλαιὸς χρηστότερός ἐστιν.* Es fragt sich nur, ob dieser, dem Mt. 9, 17 und dem Mc. 2, 22 noch fremde, auch bei Marcion, Eusebius, in D und alten Italahss. fehlende, schon einem Lachmann verdächtige Vers ein lucanischer oder erst ein nachlucanischer Zusatz sein sollte, vgl. meine Evv. S. 171, 1.

Abhängigkeit des Lucas, welcher (7, 7) die gläubige Demuth des Heiden noch verschärft, von dem kanonischen Matthäus sucht Wittichen durch Unterschiebung eines ältern Matthäusevg. zu entgehen, welche nicht mehr Bestand haben kann, als die früher beliebte Unterschiebung eines reicheren Urmarcus. An die dem Lucas eigenthümliche Todtenerwekkung zu Nain (wo Scholten wieder 7, 16. 17 aus Urlucas streicht) schliesst sich 7, 18—35 die Gesandtschaft des Täufers nebst der Rede Jesu an, welches Stück Lucas auch nicht aus einem Urmarcus oder irgendwelchem Urmatthäus, sondern recht gut aus unserm Matthäus 11, 2—19 abgekürzt mitgetheilt haben kann. Sehr bezeichnend ist Luc. 7, 36—50 die Salbung Jesu durch die grosse Sünderin. Die Salbung Jesu durch ein Weib berichten Mt. 26, 6 f. Mc. 14, 3 f. erst am Ende des Lebens Jesu, wo Lucas sie auslässt, so dass selbst Hengstenberg (Comm. über das Evg. Joh. II, S. 202 f.) die Einerleiheit der Salbung anerkannt hat. Die Salbung hat Lucas also nicht bloss so früh gestellt, sondern auch eigenthümlich gestaltet. Wenn er nun nicht den gesetzesstrengen Pharisäer, sondern eine grosse Sünderin Jesu mit Liebe entgegenkommen, die Sündenvergebung an die Liebe als Aeusserung des Glaubens geknüpft sein lässt, so begreift man wahrlich nicht, wie Wittichen (a. a. O. S. 517) hier keine paulinische Tendenz finden kann. Mit einem eigenthümlichen Uebergange von den dienenden Weibern in Jesu Gefolge (8, 1—3) lenkt Lucas wieder mehr in die Bahn seiner Vorgänger ein. Den Parabelvortrag verkürzt Lucas 8, 4—18 noch mehr als Marcus, nämlich auf ein einziges Gleichniss. Die kleinen Gleichnisse Mc. 4, 21—25 bildet er zu einer an die Jünger gerichteten Warnung um, den Leuchter (des Christenthums) zu verbergen und zu haben zu wähnen, da man doch nicht hat. Luc. 8, 18 giebt nämlich durch die geschickte Aenderung *καὶ ὃ δοκεῖ ἔχειν* dem judaistischen Ausspruche Mt. 13, 12. Mc. 4, 25 eine antijudaistische Wendung, während er 19, 26 das *καὶ ὃ ἔχει* Mt. 25, 29 unverändert beibehält. Dem Parabelvortrage lässt Lucas 8, 19—21 den bei Mt. 12, 46—50. Mc. 3, 31—35 ihm vorangehenden Besuch von Mutter und Brüdern Jesu (abgekürzt) erst nachfolgen. Dann aber schliesst sich Lucas 8, 22—9, 17, nur mit Abkürzungen und Auslassungen der schon

vorweggenommenen Verwerfung in Nazaret (Mc. 6, 1—6), ganz an Mc. 4, 35—6, 34 an (vgl. Mt. 8, 18. 23—34. 9, 18—26. 10, 1. 7. 9—13. 14, 1. 2. 13—21). So erzählt er die Stillung des Sturms, die Austreibung der Teufel-Legion, die Heilung der Blutflüssigen, die Erweckung der Tochter des Jairus, die Aussendung der Zwölf (schon bei Mc. sehr abgekürzt), die Aeusserung des Herodes und die Speisung der 5000. Dann übergeht Lucas aber den ganzen Abschnitt Mc. 6, 45—8, 26 (Mt. 14, 22—16, 12), d. h. das Seewandeln, das Gespräch vom Händewaschen, die Erzählung von der Kananäerin, die Zeichenforderung, obwohl er doch sonst aus diesem Abschnitte Einiges mittheilt (6, 39. 12, 1, vgl. Mt. 15, 14. 16, 6. Mc. 8, 15). So wenig liegt ihm an der ganzen Wirksamkeit Jesu unter den Juden, dass er mit Meilenstiefeln über sie hinweggeht. Erst das Bekenntniss des Petrus hält Lucas 9, 18—20 der Erwähnung nach Marcus 8, 27—29, welchem er sich auch in der Auslassung der Seligpreisung des Petrus anschliesst, für werth. Marcus hat dem Lucas noch nicht einmal genug abgekürzt. Nach der Eröffnung über das bevorstehende Leiden lässt Lucas (9, 21. 22) ganz allein die harte Rüge des Petrus Mc. 8, 32. 33. Mt. 16, 22. 23 aus, um sofort die Worte von der Nachfolge Christi mitzutheilen (Luc. 9, 23. 27). Bei der Verklärung Jesu lässt Lucas 9, 28—36 die drei Jünger schlaftrunken gewesen sein, und an den Worten des Petrus hebt er lediglich das Unüberlegte hervor (9, 33 μὴ εἰδὼς ὃ λέγει) ohne die Entschuldigung Mc. 9, 6. Wenn Lucas 9, 37—48 nun auch mit Mc. 9, 14—37 (Mt. 17, 14—23. 18, 1—5) in der Heilung des Mondsüchtigen, der zweiten Vorhersagung des Todes und dem Rangstreite der Jünger noch zusammengeht, so schliesst doch bei ihm (9, 49. 50 vgl. Mc. 9, 38—40) die ganze galiläische Wirksamkeit Jesu bedeutungsvoll ab mit der Unduldsamkeit des Johannes und ihrer Verwerfung durch Jesum. In der ganzen Wirksamkeit Jesu auf jüdischem Gebiete hat Lucas nur solche Stücke mit Vorliebe ausgeführt, wo er mehr oder weniger seinen Paulinismus darlegen konnte (4, 16—30. 6, 20—49. 7, 36—50). Sonst geht er so eilig als möglich über die innerjüdische Wirksamkeit Jesu hinweg, welche bei ihm mit einem grellen Missklange, der Verwerfung Jesu in seiner Heimat, beginnt und

ebenso, mit der Engherzigkeit eines hervorragenden Apostels, abschliesst.

Bei der galiläischen Wirksamkeit noch gebunden an die ältern Evangelien, benutzt Lucas die Reise Jesu nach Jerusalem, um seinen paulinischen Gedankenreichthum ungehinderter darzulegen. Daher die grosse Einschaltung Luc. 9, 51—18, 14, welche theils Stücke älterer Evangelien, auch ausserkanonischer, frei einfügt, theils auch neue Zuthaten giebt. Bedeutsam wird dieser Theil eröffnet durch den unevangelischen Zelotismus der beiden Zebedaiden auf samaritischem Gebiete (9, 51—56). Desshalb ausser den Zwölfaposteln noch ein neuer Jüngerkreis. Die Bildung desselben leitet Lucas 9, 57—62 ein durch die Erzählung Mt. 8, 19—22 von zwei neuen Jüngern Jesu, noch vermehrt durch einen dritten Jünger, welchem Jesus die Pflicht des entschiedenen Fortschreitens vorhält. Auf ausserjüdischem Gebiete ernennt Jesus 70 (72) andre Jünger, auf welche Lucas 10, 1—24 das Ehrenvollste überträgt, was Mt. C. 10 zu den Zwölfaposteln gesagt werden lässt. Diese nichtapostolischen Jünger, deren Grundlage bei Mc. nicht zu verkennen ist (s. o. S. 515), werden als die rechten Arbeiter für die reiche Ernte bezeichnet. Und obwohl sie nicht, wie die Zwölf (9, 1), ausdrücklich Macht über die Dämonen erhalten haben, kehren sie zurück mit der thatsächlichen Erfahrung dieser Macht (10, 17), so dass sie ohne äussere Vollmacht durch den Erfolg den Zwölfaposteln gleichgestellt werden. Aber eben dieser Erfolg auf nichtjüdischem Gebiete ruft auch die Macht des Bösen in die Schranken. Da Jesus bereits in die Tage seines Heimgangs eingetreten ist (9, 51), naht auch die Zeit, bis zu welcher der Teufel von ihm gewichen ist (4, 13). Und eben jetzt, da die 70 Jünger die Macht des Teufels auf ausserjüdischem Gebiete zu zerstören beginnen, schaute Jesus den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen, nicht etwa, wie man nach der grundverschiedenen Johannes-Apokalypse 12, 9 noch oft annimmt, aus dem Himmel geworfen, sondern sich zur Erde herabstürzend, um sein gefährdetes Reich zu vertheidigen, die ausserjüdische Verbreitung des Christenthums zu unterdrücken. Eben desshalb giebt Jesus seinen 70 Jüngern die Macht, auf die ganze Macht des Feindes unbeschädigt zu treten (10, 19).

Nur sollen sie (gut paulinisch) sich auch in dieser Hinsicht nicht über ihre Werke, sondern lediglich über das Aufgeschriebensein ihrer Namen im Himmel freuen (10, 20). Jubelnd begrüsst Jesus 10, 21. 22 mit den Worten Mt. 11, 25—27 diese Ueberschreitung der jüdischen Grenzen und weist dann Luc. 10, 23. 24 mit den Worten Mt. 13, 16. 17 auf die weltgeschichtliche Bedeutung dieses Augenblicks hin. An die äussere Durchbrechung der jüdischen Schranken schliesst sich dann die innere an, da Luc. 10, 25—37 das Gespräch über das grosse Gebot Mt. 22, 36 f. Mc. 12, 28 f. (welches er an der Parallelstelle auslässt) umgebildet anschliesst und Jesum an dem barmherzigen Samariter den wahren Begriff des Nächsten in seiner Erhabenheit über alle Standes- und Volksunterschiede darlegen lässt. In dem Unterschiede der werkthätigen Martha und der auf den Herrn allein gerichteten Maria Luc. 10, 38—42 wird man, wenn auch Wittichen diese tendenziöse Auslegung verwirft, wohl den Unterschied der Werk- und Glaubensgerechtigkeit innerhalb des Christenthums gezeichnet finden. Gut paulinisch stellt Luc. 11, 1—13 auch an dem Gebete des Herrn als das Wesentliche die Bitte um den h. Geist dar. — Nachdem also Lucas zuerst das Neue und Eigenthümliche des Christenthums dargelegt hat, führt er zweitens 11, 14—54 den Gegensatz Jesu gegen das jüdische Wesen aus, nämlich durch die Antwort auf die Lästerung eines dämonischen Bündnisses, welche eben die unvertilgbare Herrschaft der bei den Juden eingebürgerten Dämonen bezeugt (vgl. Mt. 12, 22—30. 43—45. Mc. 3, 22—27), durch die Forderung eines besondern Zeichens, welche, da das Licht Jesu schon leuchtet, nur ein Zeugniss von der innern Blindheit der Juden ist (vgl. Mt. 12, 38—42. 5, 15. 6, 22. 23), endlich durch das Wehe über die Pharisäer und Schriftgelehrten, deren äussere Reinheit im Widerspruch gegen ihre innere Unreinheit steht (vgl. Mt. 6, 23). — Drittens richtet Lucas 12, 1—13, 9 sich auf die Zukunft nach dem Tode Jesu, indem er Jesum den Jüngern das rechte Verhalten anweisen und dem Volke das zukünftige Strafgericht vorhalten lässt. Den Stoff von Luc. 12, 1—53 braucht man nicht etwa aus einer eigenen Spruchsammlung herzuleiten, sondern kann ihn recht gut aus den entlegensten Christusworten bei Mat-

thäus geschöpft und frei zusammengestellt sein lassen. Ebensowohl den paulinischen Evangelisten als auch den gewandten Verarbeiter des ältern Evangelienstoffs erkennt man, wenn Luc. 12, 3 Jesum nicht mehr mit Mt. 10, 27 zu den Zwölf sagen lässt: *ὃ λέγω ὑμῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ, εἴπατε ἐν τῷ φωτί· καὶ ὃ εἰς τὸ οὖς ἀκούετε, κηρύξατε ἐπὶ τῶν δωμάτων*, sondern zu seinen unmittelbaren Jüngern: *ἀνθ᾽ ὧν ὅσα ἐν τῇ σκοτίᾳ εἴπατε, ἐν τῷ φωτὶ ἀκουσθήσεται, καὶ ὃ πρὸς τὸ οὖς ἐλαλήσατε ἐν τοῖς ταμείοις, κηρυχθήσεται ἐπὶ τῶν δωμάτων.* Nicht mehr Jesus, sondern seine unmittelbaren, noch in den engen Kammern des Judenthums befangenen Jünger reden bei Lucas im Finstern und ins Ohr. Daher müssen Andre (Paulus und die Heidenapostel) das Christenthum im Lichte ökumenischer Oeffentlichkeit, auf den Dächern predigen. — Die Stetigkeit des sachlichen Fortschritts, welche man bis hierher verfolgen kann, hört auf in dem vierten Abschnitte Luc. 13, 10—14, 24, wo nur noch im Allgemeinen der Gegensatz gegen das jüdische Wesen weiter geführt wird. Dahin gehört ausser einer neuen Sabbatheilung 13, 10—17 namentlich die Rede Jesu auf dem Wege nach Jerusalem 13, 22—35. Als geschickter Verarbeiter des ältern evangelischen Geschichtsstoffs weiss Lucas sogar einem antipaulinischen Christusworte eine antijudaistische Wendung zu geben. Mt. 7, 22. 23 sagt Jesus mit Rücksicht auf Christen des blossen Glaubens: *πολλοὶ ἐροῦσίν μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ Κύριε, κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐπροφητεύσαμεν καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δαιμόνια ἐξεβάλομεν καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δυνάμεις πολλὰς ἐποιήσαμεν; καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς ὅτι οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς, ἀποχωρεῖτε ἀπ᾽ ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν.* Lucas 13, 26. 27 lässt Jesum dagegen zu seinen jüdischen Zeit- und Volksgenossen sagen: *τότε ἄρξεσθε λέγειν Ἐφάγομεν ἐνώπιόν σου καὶ ἐπίομεν, καὶ ἐν ταῖς πλατείαις ἡμῶν ἐδίδαξας. καὶ ἐρεῖ Λέγω ὑμῖν, οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ· ἀπόστητε ἀπ᾽ ἐμοῦ πάντες ἐργάται ἀδικίας.* Eben die Juden weist Jesus Luc. 13, 28. 29 mit den Worten Mt. 8, 11. 12 auf den Zutritt der Heiden anstatt ihrer zum Reiche Gottes hin. Das Gleichniss von dem hochzeitlichen Mahle Mt. 22, 1—14 erscheint bei Luc. 14, 16—24 wesentlich umgebildet. Anstatt des Königs, welcher seinem Sohne (dem Messias) ein Hochzeitfest anrichtet, ein blosser

Mensch, welcher ein Gastmahl giebt. Dort an die erstgeladenen Juden, welche nicht kommen wollen, eine wiederholte Einladung, deren Verschmähung bis zur Tödtung der einladenden Knechte fortschreitet, wesshalb die Mörder vernichtet, ihre Stadt Jerusalem verbrannt wird. Hier nichts als die Ablehnung aller zuerst Eingeladenen. Bei Mt. werden desshalb von den Kreuzwegen allerlei Gäste herbeigeholt. Bei Lucas werden zweimal Gäste herbeigeholt, einmal von den Strassen der Stadt (aus den niedern Ständen des Judenthums), dann von den Wegen und Zäunen (aus dem Heidenthum). Hiermit ist das Gleichniss bei Lucas aber auch zu Ende. Das Fehlen des Hochzeitkleides bei einem Herbeigeholten, welches dem Gleichnisse bei Mt. ein unpaulinisches Gepräge aufdrückt, lässt der paulinische Evgst. wohlbedacht aus. Die Reise Jesu nach Jerusalem, welche schon ganz zurückgetreten war, bringt Luc. 13, 22 wieder in Erinnerung. Der fünfte Abschnitt Luc. 14, 25—16, 31 legt die Vermuthung einer ausserkanonischen Quellenschrift nahe. Es zeigt sich hier nämlich ein auffallender Wechsel solcher Stücke, welche die Werthlosigkeit und Verwerflichkeit des Reichthums lehren, und eigenthümlich paulinischer. Auf Worte Jesu, welche die Entsagung von den irdischen Gütern zur Bedingung seiner Nachfolge machen (14, 25—33, besonders V. 33), folgen C. 15 die Gleichnisse von der verlorenen Drachme und dem verlorenen Sohne, welche, wenn auch Wittichen (a. a. O. S. 517) diese Deutung gezwungen nennt, im Gegensatze gegen judaistische Vorurtheile die volle Begnadigung der gläubigen Heiden ausführen. Aber das Gleichniss von dem klugen Haushalter Luc. 16, 1—13 hält wieder die Werthlosigkeit des Reichthums, ausser für Zwecke der Wohlthätigkeit, vor. Um so künstlicher ist die Art, wie Luc. 16, 14—18 diesem Gleichnisse eine antijüdische Wendung giebt. Als geldgierige Leute sollen die Pharisäer Jesum verspottet haben, wesshalb ihnen Jesus sagt, dass sie sich nur vor den Menschen rechtfertigen, dass das Gesetz und die Propheten nur bis auf Johannes gehen, dass seitdem das Reich Gottes verkündigt, und jeder in dasselbe gezwängt wird (eine paulinische Wendung von Mt. 11, 12. 13), dass von dem Gesetze (nach Marcion: von den Worten Jesu) kein Häkchen fallen wird (vgl. Mt. 5, 17.

18), dass nach Entlassung des Weibes die Wiederverheiratung Ehebruch ist (vgl. Mt. 5, 32). Ein gewisser Zusammenhang ergiebt sich hier nur bei der Lesart Marcions 16, 17, nach welcher Jesus im Gegensatze gegen das Gesetz die Unvergänglichkeit seiner Worte durch das Verbot der Ehescheidung beweisen würde. Immer haben wir einen künstlichen Uebergang zu dem Gleichniss von dem armen Lazarus und dem reichen Manne, welches 16, 19—26 wieder nur jene Ansicht von Reichthum und Armuth, deren Verhältniss sich jenseits umkehrt, ausdrückt. Eine andre Wendung, wie nach de Wette's Anregung zuerst Zeller (theol. Jahrbb. 1843, S. 626 f.) gesehen hat, erhält das Gleichniss erst durch den künstlich angehängten Schluss 16, 27—31, welcher dem Reichen plötzlich das Gepräge des trotz Jesu Auferstehung ungläubigen Judenthums aufdrückt. Der dritte Evgst. hat seinen Paulinismus und Antijudaismus durch Hinzufügung von C. 15. 16, 14—18. 27—31 in eine ältere Quellenschrift eingetragen. — Spuren solch' einer Quellenschrift zeigt noch der sechste Abschnitt 17, 1—18, 14. Nach einem abgerissenen Ausspruche über die Aergernisse (17, 1—4), welcher zuletzt auf das alte Hebräerevg. als seine Quelle zurückweist (s. o. S. 482), schärft Jesus 17, 5—10 ächt paulinisch den Aposteln, welche um stärkern Glauben bitten, die Allmacht des Glaubens und die Unzulänglichkeit der Werkgerechtigkeit ein. Luc. 17, 11 erwähnt wieder die Reise Jesu auf der Grenzscheide von Samarien und Galiläa. Dann folgt 17, 12—19 die ganz paulinische Erzählung von der Heilung der 10 Aussätzigen, unter welchen sich der nicht bloss dankbare, sondern auch gläubige Samariter vor den Juden auszeichnet. Ebenso paulinisch ist die Rede Jesu 17, 20—37 über die Zukunft des Gottesreichs, welches schon jetzt innerlich da ist, nach seiner äussern Ankunft aber nicht voraus berechnet werden kann. Dagegen ist das Gleichniss von dem ungerechten Richter 16, 1—8, welches gerade die baldige Erlösung, und zwar als Rächung der Auserwählten Gottes in Aussicht stellt, eher apokalyptisch als paulinisch, ein älterer Bestandtheil, welchem Luc. 18, 9—14 als paulinische Zuthat das Gleichniss von dem selbstgerechten Pharisäer und dem schuldbewussten Zöllner angehängt hat. In dem ganzen Abschnitte hat Lucas nicht bloss das kanoni-

sche Matthäusevg., sondern auch wenigstens eine ausserkanonische Evangelienschrift, welche noch die praktische Strenge des urchristlichen Lebens und Bewusstseins darlegte, benutzt, aber allem Aufgenommenen, was er frei genug verarbeitete, durch Aenderungen und Zuthaten mehr oder weniger das Gepräge seines Paulinismus aufgedrückt.

In dem dritten und letzten Theile seines Werks lenkt Luc. 18, 15—24, 53 wieder mehr in den Gang des Mt. und Mc. ein. Das Gespräch über die Ehescheidung Mt. 19, 1—12. Mc. 10, 1—12 fehlt von vorn herein, weil Luc. 16, 18 schon das Wesentliche berührt hatte. Das Gleichniss von den Arbeitern im Weinberge Mt. 20, 1—16, welches schon Mc. weggelassen hatte, fehlt auch nach Luc. 18, 30. Die Bitte der Zebedaiden oder ihrer Mutter Mt. 20, 20—28. Mc. 10, 35—45 mag Lucas nach 18, 34 ausgelassen haben, weil er die beiden Zebedaiden schon 9, 54—56 gezeichnet hatte, bringt übrigens Mt. 20, 25 f. Mc. 10, 42 f. später (Luc. 22, 25—27). Die Blindenheilung Mt. 20, 29—34. Mc. 10, 46—52 verlegt Luc. 18, 35—43 vor Jericho, um hier die eigenthümliche Erzählung von dem Oberzöllner Zakchäos (19, 1—10), dem verlorenen Sohne Abrahams, welchen der Menschensohn errettet, anzuschliessen. Vor dem Einzuge in Jerusalem lässt Luc. 19, 11—28 Jesum der Erwartung eines baldigen Eintritts des Gottesreichs ausdrücklich entgegentreten durch das Gleichniss von den anvertrauten Talenten (vgl. Mt. 25, 14—30), welches bei ihm durch die Gleichheit der Austheilung noch an das Hebräerevg. erinnert (s. o. S. 489 f.). Dass bei Lucas der Herr in ein fernes Land reist zur Erlangung der Königswürde (der messianischen Herrlichkeit), dass die Bürger (Juden) dieser Absicht widerstreben und bei der Rückkehr bestraft werden, giebt auch diesem Gleichnisse eine antijudaistische Wendung. Nachdem also der judaistischen Erwartung einer sofortigen Aufrichtung des Messiasreichs in Jerusalem vorgebeugt ist (vgl. 17, 20 f.), lässt auch Lucas Jesum in Jerusalem einziehen, aber auch bei dem Anblick der Stadt weinen wegen ihrer Verblendung und bevorstehenden Zerstörung (19, 41—44). Ohne den Aufschub Mc. 11, 11—14 nimmt Jesus Luc. 19, 45. 46, wie Mt. 21, 12—16, sofort die Reinigung des Tempels vor, in welchem er täglich lehrt (19, 47. 48). Die Verfluchung des Feigen-

baums Mt. 21, 17—22. Mc. 11, 19—26 konnte Lucas desshalb übergehen, weil er den Sinn derselben schon in dem Gleichnisse 13, 6—9 vorweggenommen, auch den Ausspruch über die Kraft des Glaubens schon 17, 6 gebracht hatte. Bei den Streitreden Jesu lässt Luc. 20, 1—44 nicht bloss mit Mc. das Gleichniss von dem Hochzeitsmahle, welches schon Luc. 14, 16—24 verarbeitet war, sondern auch das Gespräch über das grosse Gebot Mt. 22, 34—40. Mc. 12, 28—34 aus, welches schon Luc. 10, 25—28 vorweggenommen war. Die Rede Mt. C. 23 hatte Lucas schon 11, 39—54. 13, 34. 35 ausgebeutet, bietet sie also hier (20, 45—47) nur in der Abkürzung des Mc. 12, 38—40, aus welchem (12, 41—44) er (21, 1—4) auch die Erzählung von dem Scherflein der Wittwe mittheilt. Bei der eschatologischen Rede Mt. C. 24. 25, Mc. C. 13 hat Luc. 21, 5—36 die nahe Aufeinanderfolge der Zerstörung Jerusalems und das Ende des bestehenden Weltlaufs schon ausdrücklich aufgegeben. Anstatt Mt. 24, 29 *εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλίψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται κτλ.* lesen wir Luc. 21, 9 *ἀλλ' οὐκ εὐθέως τὸ τέλος*. Nach der Zerstörung Jerusalems sollen ja erst die *καιροὶ ἐθνῶν* erfüllt werden (Luc. 21, 24). Noch vor dem jüdischen Kriege lässt Luc. 21, 12 f. die Verfolgungen des Christenthums eintreten, und man erkennt eine Hinweisung auf den Märtyrertod von Aposteln, wenn Lucas Jesum nicht mit Mt. 24, 13 die Predigt des Evg. in der ganzen Welt *εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν*, nicht mit Mc. 13, 9 die Führung der Jünger vor Statthalter und Könige *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* vorhersagen, sondern den Jüngern, welche vor Könige und Statthalter geführt werden sollen, vielmehr sagen lässt: *ἀποβήσεται δὲ ὑμῖν εἰς μαρτύριον* (21, 13). Nach der eigenthümlichen Angabe, dass Jesus die Tage lehrend im Tempel, die Nächte auf dem Oelberge zubrachte (21, 37. 38), weicht Luc. 22, 1—6 darin von Mt. 26, 1—16. Mc. 14, 1—11 ab, dass er die (7, 36 f.) vorweggenommene Salbung auslässt. An Luc. 4, 13. 10, 18 schliesst es sich an, wenn Lucas 22, 3 den Satan in den Verräther Judas eingehen lässt. Bei dem letzten Mahle Jesu trennt Luc. 22, 14—18, was Keim (Jes. v. N. III, S. 258) ohne Grund bestreitet, das jüdische Paschamahl von der Einsetzung des christlichen Abendmahls, welche er nach Paulus 1 Kor. 11, 23 f.

berichtet. Und gerade bei dem Abschiedsmahle lässt Luc. 22, 24—30 das ungeläuterte Wesen der zwölf Apostel recht widerwärtig hervortreten in dem Rangstreite (vgl. Mt. 18, 1 f. Mc. 9, 33 f.), welchen er gewiss nicht ohne Absicht bis hierher aufgespart hat. Noch vor dem Aufbruche wird Luc. 22, 31—34 mit grösserm Nachdrucke dem Petrus seine dreimalige Verleugnung angekündigt, und erst nach weiterer Ankündigung des bevorstehenden Endes erfolgt der Aufbruch (22, 35—39). Bei dem Seelenkampfe lässt Luc. 22, 43. 44 einen Engel erscheinen zur Stärkung Jesu, dessen Schweiss gleich Blutstropfen zur Erde fliesst. Der Schwertschlag eines Jüngers bei der Gefangennehmung wird Luc. 22, 51 von Jesu schon stärker gemissbilligt durch die Heilung. Schon vor der Verurtheilung erzählt Lucas nicht bloss die dreimalige Verleugnung des Petrus (22, 56—62), sondern auch die Misshandlung Jesu (22, 63—65). Bei der Verurtheilung 22, 66—71 fehlen die falschen Zeugen, so dass das Bekenntniss der Messiaswürde als der einzige Grund erscheint. Vor Pilatus klagen die Juden Jesum 23, 2 (vgl. V. 5) als Demagogen und Aufrührer an, auf welche Anklagen der heidnische Statthalter gar nicht eingeht. Derselbe erklärt vielmehr die Unschuld Jesu und schickt denselben, da die Ankläger nicht ablassen, an seinen Landesfürsten Herodes (23, 4—12). Als dieser Jesum verächtlich zurückschickt, macht Pilatus den Juden das Anerbieten, Jesum nach üblicher Festsitte, wenn auch mit einer Geisselung, freizugeben, und als das Volk die Freilassung des Barabbas, dagegen die Kreuzigung Jesu verlangt, macht Pilatus noch einmal den vergeblichen Vorschlag, den schuldlosen Jesus mit blosser Geisselung freizulassen (23, 13—23). Die eigentliche Schuld wälzt also Lucas so viel als möglich von dem heidnischen Statthalter ab auf das jüdische Volk. Bei der Kreuzigung lässt Lucas 23, 28—31 Jesum die Weiber, welche ihm weinend nachfolgen, hinweisen auf das künftige Verderben Jerusalems. Bezeichnend ist hier auch die Fürbitte Jesu für die kreuzigenden Heiden (23, 34), die Reue des einen von den beiden mit Jesu gekreuzigten Verbrechern, welchem desshalb das Paradies verheissen wird (23, 39—43), endlich der Ausdruck der Gottergebung, mit welchem Jesus verscheidet (23, 46). Der Tod Jesu macht eben

durch seine Gottergebenheit auf den heidnischen Hauptmann Eindruck, und alle Zuschauer wenden sich die Brüste schlagend zurück (23, 47. 48). Den Auferstandenen lässt auch Luc. 24, 34 mit Paulus 1 Kor. 15, 5 zuerst dem Simon erscheinen. Aber vor dieser Erscheinung erzählt er mit besonderer Auszeichnung die Erscheinung, welche zwei Nichtaposteln auf dem Wege nach Emmahus widerfährt (24, 13—35, vgl. Mc. 16, 12. 13). Ihnen werden die Augen geöffnet, um Jesus zu erkennen und die Schrift zu verstehen, wogegen die versammelten Zwölfapostel erst durch Aufweisung der Hände und Füsse von der Erscheinung des Auferstandenen, welcher auch vor ihnen isst, überzeugt werden müssen (24, 36—43, vgl. Hebräerevg. p. 18, 3—8). Nach der Eröffnung, dass die Predigt des Evangelium von Jerusalem zu allen Heiden fortschreiten soll, und dass die Jünger in Jerusalem den h. Geist erhalten werden, fährt Jesus noch an dem Auferstehungstage in Bethanien gen Himmel (24, 44—53).

Blicken wir auf das durchwanderte Lucasevg. zurück, so hat es sich vollständig bewährt, dass der dritte Evgst., wie er in dem Vorworte selbst sagt, viele Vorgänger gehabt hat. Unverkennbar hat er mindestens das Matthäusevg., und zwar nicht bloss in seiner kanonischen, sondern auch in seiner vorkanonischen Gestalt [1]), auch das Marcusevg. benutzt. Nirgends erscheint Lucas aber als ein blosser Abschreiber, sondern stets als ein sehr gewandter Schriftsteller, welcher alles Aufgenommene zu einer künstlerischen Einheit verarbeitet hat. Aus dem Schoosse des Judenthums mit seiner strengen Gesetzlichkeit hervorgegangen, aber übernatürlich erzeugt, zu einem ökumenischen Berufe vorgebildet, wie die Vorgeschichte (1, 5—3, 22) ausführt, findet Jesus, wie der erste Haupttheil

[1]) Vgl. Luc. 17, 4. 19, 13 f. 24, 36 f. Ein ausserkanonisches Christuswort führt Lucas Apg. 20, 35 an: *ὅτι αὐτὸς εἶπεν Μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν.*

(3, 23—9, 50) darlegt, auf jüdischem Gebiete keinen fruchtbaren Boden. Eine hoffnungsvolle Aussicht eröffnet sich erst mit der Ueberschreitung der jüdischen Grenzen, wie der zweite Hauptthcil (9, 51—18, 14) ausführt. In dem letzten Haupttheile (18, 15—24, 53) unterliegt Jesus äusserlich dem Hasse des herrschenden Judenthums, so sehr sich auch der heidnische Statthalter ihn zu retten bemüht. So wird die allmälige Losreissung des Christenthums von dem Judenthum begründet. Zu einer selbständigen christlichen Gemeinde wird der Grund gelegt durch ein eigenes heiliges Mahl des Christenthums (22, 19 f.). Und wenn auch die Zwölfapostel immer noch auf einer niedrigen Stufe des Christenthums stehen (22, 24 f. 31 f.), so werden doch durch den Auferstandenen zuletzt auch sie von der Schriftnothwendigkeit des Leidens Jesu überzeugt und befähigt, den h. Geist zu empfangen. Mit dieser Aussicht auf die Gründung einer eigenen christlichen Gemeinde schliesst das Lucasevg. bezeichnend ab.

Die Seele dieser neuen Bearbeitung der evangelischen Geschichte ist nun aber der Paulinismus. Die schärfsten Spitzen des bei Matthäus (5, 17 f. 10, 5. 6. 23. 15, 21 f.) noch hervortretenden Judaismus vermeidet Lucas entweder ganz oder biegt sie durch geschickte Wendungen selbst in das Gegentheil um (Luc. 6, 46. 8, 18. 12, 3. 13, 26 f.). Mit den Paulusbriefen ist er ohnehin bekannt[1]). Der Paulinismus des

---

[1]) Luc. 10, 8 *ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν* vgl. 1 Kor. 10, 27 *πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε.* Luc. 20, 38 *θεὸς δὲ οὐκ ἔστιν νεκρῶν, ἀλλὰ ζώντων· πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν* vgl. Röm. 14, 8 *ἐάν τε γὰρ ζῶμεν, τῷ κυρίῳ ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν. ἐάν τε οὖν ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τοῦ κυρίου ἐσμέν.* Luc. 22, 19. 20 *καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων Το˜τό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμ`ν ἀνάμνησιν· ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον* vgl. 1 Kor. 11, 23—25 *ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτί, ᾗ παρεδίδετο ἔλαβεν ἄρτον* [24] *καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν Τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (κλώμενον), τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* [25] *ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.* Luc. 24, 33. 34 *καὶ εὗρον ἠθροισμένους*

dritten Evangelisten tritt zunächst in dem Antijudaismus hervor, und zwar schon in dem Gegensatze gegen das ausserchristliche Judenthum. Das jüdische Volk ist der unfruchtbare Feigenbaum, welchem nur noch eine kurze Frist zur Besserung gestattet ist (13, 6—9). In dessen phrophetenmörderischer Hauptstadt muss auch Jesus umkommen (13, 33 f.). Seine jüdischen Zeit- und Volksgenossen wird Jesus dereinst vor der Thür des Gottesreichs abweisen (13, 24 f.). Daher das göttliche Strafgericht über die Juden, welches mit der Zerstörung Jerusalems beginnt (13, 35. 19, 27. 41—44. 21, 20 f. 23, 38 f.). Im Ganzen und Grossen haben die Juden das ihnen zuerst angebotene Christenthum verschmäht. Sie tragen eigentlich allein die Schuld der Kreuzigung Jesu (23, 1 f.). Das Christenthum hat von Anfang an die Bestimmung, sich über die Grenzen des Judenthums hinaus zu verbreiten (2, 31. 32), den innern Trieb, der Heidenwelt seine Segnungen zuzuwenden (4, 25 f.). Erst wenn das Christenthum in das weite Gebiet des Heidenthums übergegangen ist, tritt es aus der Dunkelheit in das Licht (12, 3). Anstatt der meist unempfänglichen Juden sollen viele Heiden in das Gottesreich eintreten (13, 28 f. 14, 23). Das bussfertige und gläubige Heidenthum wird als des ewigen Vaters verlorenes Kind durch das Christenthum wieder zurückgeführt in das Vaterhaus (15, 11—32). Die Predigt des Evg. soll wohl in Jerusalem beginnen, aber zu allen Heiden übergehen (24, 47). Alles dieses würde jedoch nur eine Schärfung jenes Antijudaismus darstellen, welchen wir schon an dem universalistischen Judenchristenthum des Matthäus wahrnehmen. Eigenthümlich paulinisch ist erst der Gegensatz des dritten Evangelisten gegen das innerchristliche Judenchristenthum. Derselbe kennt ein christliches Bekenntniss, welches die Gebote Christi nicht thatsächlich erfüllt (6, 46). Gerade die Zwölfapostel, deren alleinige Geltung das Judenchristenthum behauptete, werden bei Lucas zwar nicht, wie bei Barnabas (s. o. S. 545), als über alle Begriffe sündhaft, wohl aber wie-

---

τοὺς ἕνδεκα καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς, λέγοντας ὅτι ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι vgl. 1 Kor. 15, 5 *ὤφθη Κηφᾷ*.

derholt ungünstig dargestellt. Sie bedürfen der Warnung vor unberechtigtem Dünkel (8, 18), vor Zurückhaltung der bessern Einsicht (12, 1 f. 47 f.). Die drei ausgezeichneten Zwölfapostel sind bei der Verklärung Jesu schlaftrunken, so dass Petrus nicht einmal weiss, was er redet (9, 32. 33). Johannes zeigt grosse Unduldsamkeit (9, 49) und nebst seinem Bruder unevangelischen Zorneifer (9, 54). Die Glaubenskraft der Zwölf ist noch sehr schwach (17, 5—10). Sie begreifen nicht die Eröffnungen Jesu über sein bevorstehendes Leiden (9, 45. 18, 34). Sie streiten sich noch bei dem Abschiedsmahle Jesu um den äussern Vorrang (22, 24 f.) und können von seiner Auferstehung nur durch den sinnlichen Augenschein überzeugt werden (24, 40 f.). Auch die Auszeichnung, dass sie die 12 Stämme Israels richten werden (22, 30 f.), kann in diesem Evg. nur die Beschränkung auf die Grenzen des Judenthums darstellen. Was sie im Dunkeln und ins Ohr sagen, wird erst durch Andre an das Licht kommen und auf den Dächern gepredigt werden (12, 3), wozu die so hoch ausgezeichneten 70 Jünger (10, 1 f.) den Anfang machen. Ist schon alles dieses eigenthümlich paulinisch, so fehlen auch die Grundlehren des Paulus in dem Lucasevg. keineswegs. Die Rechtfertigung durch den Glauben im Gegensatze gegen die Werkgerechtigkeit finden wir 1, 77. 78. 10, 20 angedeutet, bestimmt gelehrt 8, 12. 10, 41. 42. 17, 5—10. Den Zusammenhang des Schuldbewusstseins mit der Rechtfertigung vor Gott lehrt nicht bloss die Erzählung von dem bussfertigen Zöllner, welcher gerechtfertigt wird (18, 13 f.), sondern auch der noch in der Todesstunde reuige Verbrecher, welcher sofort die Verheissung des Paradieses erhält (23, 40 f.). Der Paulinismus ist also der dieses Evg. belebende Geist. Aber weht in dem Lucasevg. auch noch der ursprüngliche Geist des Paulinismus? Eine gewisse Fortbildung ist es, wenn Luc. 7, 47 die Sündenvergebung an die Liebe, immerhin als Vollendung des Glaubenslebens (7, 50), knüpft. Und die Hauptsache ist, dass wir hier einen gemässigten Paulinismus vor uns haben. Wenn an dem neugeborenen Christuskinde alles Gesetzliche so genau erfüllt wird (2, 21 f.), so mag solche jüdische Gesetzlichkeit, wenn auch nur als äussere Form, mit dem christlichen Glauben vereinbar sein und den Christen jüdischer Geburt ge-

stattet werden [1]). Und wenn der dritte Evgst. auch eine ältere Evangelienschrift mit der Güterverachtung des ursprünglichen Christenthums benutzt hat, so bietet er doch auch so eine Berührung seines Paulinismus mit dem essenisch-asketischen Zuge des Judenchristenthums dar [2]).

II. Die Apostelgeschichte.

An das Lucasevg. als den πρῶτος λόγος schliessen sich die Πράξεις τῶν ἀποστόλων [3]) als eine, gleichfalls an Theophilus (1, 1) gerichtete, Fortsetzung an. Hier fehlen die vielen Vorgänger in der schriftlichen Aufzeichnung. Die Apg. erscheint von vorn herein nicht bloss als die erste paulinische, sondern als die erste schriftliche Bearbeitung ihres Stoffs. Gewiss ein Fingerzeig, dass man die Apg. nicht, wie es seit Schleiermacher (s. o. S. 188) vielfach geschehen ist, auf gar zu viele Quellenschriften und deren blosse Zusammen-

---

[1]) Nach dem herkömmlichen Texte würde Jesus Luc. 16, 17 geradezu die ewige Gültigkeit des Gesetzes betheuern: εὐκοπώτερον δέ ἐστιν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν. Allein dann stände das Verbot der Ehescheidung 16, 18 ganz zusammenhangslos da. Einen wirklichen Zusammenhang erhält man nur dann, wenn man mit Marcion τῶν λόγων μου für νόμου liest. Dann ist das neue Verbot der Ehescheidung ein Beweis für die Unvergänglichkeit der Worte Jesu, vgl. Ritschl Ev. Marcions S. 97, meine Evv. S. 201, 1.

[2]) Fasten und Beten wird schon Luc. 2, 37 anerkannt. Betend stellt Lucas mit Vorliebe Jesum dar (3, 21. 5, 16. 6, 12. 9, 18. 28. 29. 11, 1). Selig die Armen und Wehe den Reichen! lehrt Jesus bei Luc. 6, 20 f. Nur wer aller seiner Habe entsagt, kann Jesu Jünger sein (14, 33). Reichthum ist der μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας (16, 9. 11). Wer das Gute in seinem Leben empfangen, hat jenseits Kummer zu erwarten (16, 25). Der lucanische Paulinismus hat unleugbar einen asketischen Zug.

[3]) So das Muratorianum Z. 34, Clemens v. Alex. Strom. V, 12, 83, p. 696, Tertullian adv. Marcion. V, 1. 2 ö. (s. Rönsch das N. T. Tertullians S. 292) u. A., von Hss. ℵ (in der Unterschrift) B. D (in der Unterschrift). Das blosse πράξεις ist nichts als Abkürzung.

stellung zurückführen darf. Aber soll sie uns desshalb, wenigstens in der Geschichte des Paulus, als die glaubwürdige Darstellung eines Augenzeugen gelten? Eben dieser altkirchlichen Ansicht ist die neuere Kritik scharf entgegengetreten. Baur fand in der Apg. vielmehr eine Tendenzschrift [1]). Schneckenburger schrieb ein eigenes Buch „über den Zweck der Apostelgeschichte", Bern 1841, in welchem er die paulinisch-apologetische Tendenz noch ohne Preisgebung der Abfassung durch Lucas und der geschichtlichen Glaubwürdigkeit durchführte. Eben diese Abfassung und die Geschichtlichkeit der Apg. nahm nun aber Baur (Paulus 1. A. S. 5 f., 2. A. I, S. 8 f.) in Anspruch, indem er die Tendenz des Buchs näher als eine paulinisch-conciliatorische bestimmte. In der Apg. fand er einen zurückgedrängten Paulinismus späterer Zeit, welcher sich nur auf dem Wege einer alles Harte und Schroffe seiner Antithese gegen Gesetz und Judenthum mildernden Nachgiebigkeit erhalten und zu der ihm gegenüberstehenden mächtigen judenchristlichen Partei in ein die beiderseitigen Interessen in einer gemeinsamen Einheit so viel als möglich ausgleichen-

---

[1]) In der Abhandlung über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs (Tüb. Zeitschr. für Theol. 1836. III, S. 98 f.) hob Baur noch bloss hervor, dass die Apostelgeschichte den Paulus das Evangelium überall zuerst den Juden verkündigt, erst wenn diese, wie überall geschah, ihn und sein Evangelium verstiessen, sich an die Heiden gewandt haben lässt, worin er den ächten Paulus nicht zu erkennen vermochte. In der Schrift über den Ursprung des Episkopats in der christl. Kirche, Tübingen 1838, S. 142, erklärte Baur dann: „Ja selbst die Apostelgeschichte ist, ihrer Grundidee und innersten Anlage nach, wie es auch im Uebrigen mit ihrer historischen Glaubwürdigkeit stehen mag, der apologetische Versuch eines Pauliners, die gegenseitige Annäherung und Vereinigung der beiden gegenüberstehenden Parteien dadurch einzuleiten und herbeizuführen, dass Paulus so viel möglich petrinisch, und dagegen Petrus so viel möglich paulinisch erscheint, dass über Differenzen, welche nach der eigenen unzweideutigen Erklärung des Ap. Paulus im Galaterbrief ohne allen Zweifel zwischen den beiden Aposteln wirklich stattgefunden haben, so viel möglich ein versöhnender Schleier geworfen, und der das Verhältniss der beiden Parteien störende Hass der Heidenchristen gegen das Judenthum und der Judenchristen gegen das Heidenthum über dem gemeinsamen Hass beider gegen die ungläubigen Juden, die den Ap. Paulus zum steten Gegenstand ihres unversöhnlichen Hasses gemacht haben, in Vergessenheit gebracht wird".

des Einverständniss setzen konnte. „Der Zweck der Apg. ist ein irenisch-apologetischer in paulinischem Interesse", sie ist ein apologetischer Vermittlungsversuch und Friedensvorschlag in Form einer Geschichte, behauptete Schwegler (N. Z. II, S. 73 f.). Eduard Zeller führte diese Ansicht mit grosser Sorgfalt aus in der Abhandlung: „Die Apg., ihre Composition und ihr Charakter", theol. Jahrbb. 1849—1851, worauf er die radicale Ansicht B. Bauer's (die Apg. eine Ausgleichung des Paulinismus und des Judenthums innerhalb der christl. Kirche, Berlin 1850) kurz beleuchtete (theol. Jahrbb. 1852, S. 145 f.). Die Glaubwürdigkeit der Apg. wurde dagegen eifrig verfochten von den Berufsapologeten. Aber eine tendenzvolle Anlage derselben konnte doch auch M. Baumgarten nicht verkennen in dem Werke: die Apg. oder der Entwicklungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom, Bd. 1—3, Braunschw. 1852, 2. A. Bd. 1. 2, ebdas. 1859. Zeller gab nun sein äusserst gründliches Werk: Die Apg. nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht, Stuttg. 1854, heraus, mit welchem sich das kurz vorher erschienene Buch von Edu. Lekebusch: Die Composition und Entstehung der Apg., Gotha 1854, nicht vergleichen lässt. Nach dem Vorgange Ritschl's (in den theol. Jahrbb. 1847, S. 293 f.) liess aber Franz Overbeck in der vierten, neu bearbeiteten Auflage von de Wette's Kurzer Erklärung der Apg., Leipz. 1870, in der Tendenz der Apg. gerade das Conciliatorische fallen. Das Judaistische der Apg. sollte schon ein Bestandtheil des Heidenchristenthums sein, welches sie selbst vertritt, „und sie ist nicht ein Friedensvorschlag zwischen jenen urchristlichen Parteien, sondern der Versuch eines selbst vom urchristlichen Judaismus schon stark beeinflussten Heidenchristenthums, sich mit der Vergangenheit, insbesondere seiner eigenen Entstehung und seinem ersten Begründer Paulus auseinander zu setzen" (a. a. O. S. XXXI). So kam man zu einem ganz entarteten Paulinismus der Apg., welchen Overbeck (über das Verhältniss Justins des Märtyrers zur Apg., Z. f. w. Th. 1872, III, S. 305 f.) noch weiter darzulegen suchte. Gegen diesen Fortschritt, welchem sich Pfleiderer (Paulinismus S. 495 f.) mehrfach angeschlossen hat, habe ich schon in der Anzeige des Overbeck'schen Buchs (Z. f. w. Th. 1871. I, S. 153 f.), dann in der Abhandlung:

Die Apg. und der Märtyrer Justin (Z. f. w. Th. 1872. IV, S. 495 f.) die Ansicht vertreten, dass die Apg. allerdings ein Werk des Paulinismus, aber des Unions-Paulinismus, einer bei Paulus selbst angelegten, aber einseitig ausgebildeten Richtung ist. Es fragt sich nur, wie weit die Richtung des Verfassers auf den behandelten Stoff selbst Einfluss ausgeübt, und woher derselbe diesen Stoff geschöpft hat.

Der erste Hauptheil Apg. 1, 1—8, 3 beginnt, bei aller Anknüpfung an das Lucasevg., doch selbständig. Luc. 24, 49 hatte Jesus noch an dem Auferstehungstage geboten, in Jerusalem zu bleiben, bis sie Kraft aus der Höhe erhalten werden, und war dann in Bethanien von ihnen geschieden. Die Apg. 1, 3 lässt ihn dagegen erst 40 Tage lang den Jüngern erschienen sein, ehe er nach dem Auftrage an seine Jünger, in Jerusalem die Ertheilung des h. Geistes zu erwarten, mit welchem sie für ihn zeugen sollen in Jerusalem, ganz Judäa, Samarien und bis an das Ende der Erde, vor ihnen gen Himmel fährt (1, 4—11). Steht die Einheit des Verfassers beider Schriften einmal fest, so haben wir einen neuen Beleg, wie flüssig demselben der Stoff der evangelischen Geschichte noch war. Dann lässt die Apg. 1, 12—26 die Zwölfzahl der Apostel, auf welche das Judenchristenthum so grosses Gewicht legte, nach dem Austritte des Verräthers wieder ergänzt werden. Gewählt werden Joseph Barsabbas, genannt Justus, und Matthias, für welchen das Loos entscheidet. Hierauf lässt die Apg. C. 2 an dem ersten Pfingstfeste die Mittheilung des h. Geistes erfolgen, welcher sich durch ein Reden (oder wenigstens Verstandenwerden) der Jünger in fremden Sprachen äussert; eine wunderbare Darstellung des urchristlichen Zungenredens (s. o. S. 275 f.), welche zugleich die Bestimmung des Christenthums für alle Zungen der Menschheit vorbildet. So wird zunächst in Jerusalem eine grössere Christengemeinde begründet, welche sich nicht bloss immer noch in dem jüdischen Tempel versammelt (2, 46), sondern auch die essenische Gütergemeinschaft einführt (2, 44. 45, vgl. meine jüdische Apokalyptik S. 262). Als die beiden Häupter der jungen Gemeinde erscheinen Petrus und Johannes. Eine Wunderheilung des Erstern im Tempel nebst sich anschliessender Rede veranlasst eine Verhaftung der beiden Apostel von Seiten

der Priester und Sadducäer, und vor einer Versammlung der jüdischen Obern wird denselben, freilich vergeblich, untersagt, in dem Namen Jesu fernerhin zu irgend jemand zu reden (3, 1—4, 31). Die Gütergemeinschaft der Urgemeinde, welche durch das Essenische derselben überhaupt bestätigt wird [1]), wird noch weiter ausgeführt 4, 32—5, 11. Niemand hielt noch etwas für sein Eigenthum, Grund- und Hausbesitzer verkauften alles, legten den Erlös zu den Füssen der Apostel, und Jedem ward nach Bedürfniss ausgetheilt [2]). So that auch Joseph, von den Aposteln Barnabas genannt, ein Levit aus Kypros, welchen die Apg. auf solche Weise einführt, wogegen Ananias und Sapphira von dem Erlöse zurückbehielten und in Folge der Rüge des Petrus nach einander starben. Das Wachsen der Gemeinde und neue Wunderthaten des Petrus veranlassen eine zweite Verfolgung durch das Synedrium und die in ihm mächtigen Sadducäer. Aber die Apostel werden wunderbar aus der Haft befreit, und der Pharisäer Gamaliel giebt den Rath, von Verfolgungen der neuen Lehre abzustehen

---

[1]) Auf ein stark essenisches Gepräge der christlichen Urgemeinde weisen schon die essenischen Züge hin, welche sich uns bei den Judenchristen bereits ergeben haben, s. o. S. 272 (in Korinth). 318 (in Rom). 367, 1. 387 (bei den Hebräern des Hebräerbriefs). 403, 1. 444 (bei dem Ap. Johannes). 453, 1 (bei dem Ap. Matthäus). S. 523 f. 538 f. (Jakobus und Jakobusbrief). Epiphanius (Haer. XXIX, 1) lässt die Christen überhaupt erst *Ναζωραῖοι*, dann *Ἰεσσαῖοι*, dann erst *Χριστιανοί* (Apg. 11, 26) geheissen haben. Philo soll *ἐν τῇ περὶ Ἰεσσαίων αὐτοῦ ἐπιγραφομένῃ βίβλῳ*, d. h. in der Schrift de vita contemplativa über die Therapeuten, Christen, welche damals *Ἰεσσαῖοι* hiessen, beschrieben haben. An eine Herleitung dieses Namens von *Ἰεσσαί* (Isai), wie Epiphanius meint, ist nicht zu denken. Wir haben hier geradezu den Namen *Ἐσσαῖοι*. Noch in den apostol. Constitutionen VI, 6 p. 162, 12 sq. lesen wir: *οἱ δὲ τούτων πάντων* (von den jüdischen Secten) *ἑαυτοὺς χωρίσαντες καὶ τὰ πάτρια φυλάσσοντές εἰσιν Ἐσσαῖοι.* Vgl. auch unten S. 580, 1.

[2]) Die Ebioniten, welche in der That den ursprünglichen Christennamen der אֶבְיוֹנִים, *πτωχοί* Gal. 2, 10, fortführten, leiteten in spätern Zeiten diesen Namen von der Gütergemeinschaft der Urgemeinde her, vgl. Epiphanius Haer. XXX, 17: *αὐτοὶ δὲ δῆθεν σεμνύνονται ἑαυτοὺς φάσκοντες πτωχοὺς διὰ τό, φασίν, ἐν χρόνοις τῶν ἀποστόλων πωλεῖν τὰ αὐτῶν ὑπάρχοντα καὶ τιθέναι παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων καὶ εἰς πτωχείαν καὶ ἀποταξίαν μετεληλυθέναι. καὶ διὰ τοῦτο καλεῖσθαι ὑπὸ πάντων φασὶ πτωχοί.*

(5, 12—42). Ein wesentlicher Fortschritt in der innern Verfassung der Gemeinde wird hervorgerufen durch das Bedürfniss der gläubigen Hellenisten, der aus Heidenländern gebürtigen Juden, deren Wittwen bei der täglichen Dienstleistung (*διακονία*) übersehen wurden. Weil die Zwölf das *διακονεῖν τραπέζαις* nicht selbst ausüben können, werden für solchen Dienst 7 Männer ausgewählt, welche man mit Recht für die ersten Diakonen hält (6, 1–7). Aber der Erste derselben, Stephanus, wird auch der Erste, welchem der *στέφανος* eines christlichen Märtyrers zutheil wird [1]). Wegen seiner Aeusserungen über den Tempel und das mosaische Gesetz wird er vor dem Synedrium verhört. In beredten Worten (7, 2—53) beschuldigt er die Juden, immer Gott zu widerstreben. Gott welcher den Samen Abrahams so ausgezeichnet hatte, sandte ihnen zur Rettung aus der ägyptischen Knechtschaft den Moses; aber sie erkannten diesen Gesandten nicht an (7, 27. 28. 35. 39 f.). Dass Gottes Thron der Himmel, sein Fussschemel die Erde ist (Jes. 66, 1 f.), vergassen sie über dem mit Händen gemachten Tempel (7, 47 f.). Alle Propheten haben sie verfolgt, das auf Anordnungen von Engeln hin empfangene Gesetz nicht beobachtet (7, 52. 53). Ehe nun Stephanus die Folgerung zieht, dass auch in dem Verhalten zu dem Christenthum sich das stete Ankämpfen der Juden wider Gott offenbart, bricht der Unwille der Juden aus, man steinigt den Stephanus. Die Verfolgung des Christenthums durch die Juden schreitet also fort bis zu dem ersten Blutvergiessen. Und eben an dieser Verfolgung betheiligt sich der junge Saulus (7, 58. 8, 1. 3). Die ganze Christengemeinde von Jerusalem wird zersprengt in die Landschaften von Judäa und Samarien, nur die Apostel bleiben in Jerusalem (6, 8—8, 3). Der erste Haupttheil der Apg. stellt also neben der Begründung und innern Gestaltung der Urgemeinde ihre fort-

---

[1]) Die Geschichtlichkeit des Stephanus, welche Baur (De orationis habitae a Stephano consilio, Tubing. 1829, Paulus 1. A. S. 41 f., 2. A. I, S. 49 f.) noch festhielt, hat Schwegler (N. Z. II, S. 102 f.) bezweifelt. Holsten (Evg. des Paulus und des Petrus S. 253) hat den Stephanus wenigstens als Vorläufer des Paulus beseitigt. Gegen Barnabas als den Vorgänger des Paulus wird sich nichts einwenden lassen.

schreitende Anfeindung durch die Juden dar. Dass die junge Christengemeinde von den Juden wirklich angefeindet ward, kann uns nach den Aussagen des Paulus (1 Thess. 2, 14) und des Hebräerbriefs (12, 1 f.), auch der Johannes-Apokalypse (2, 9. 3, 9) nicht befremden. Auch die judenchristliche Ueberlieferung führt uns durch eine blutige Verfolgung, nur ohne unblutige Vorgänge und ohne den Protomartyr Stephanus, bis zu dem Auftreten des Paulus als Christenverfolgers hin[1]).

---

[1]) Von den Kerygmen des Petrus, welche den Recognitionen des römischen Clemens zu Grunde liegen, behandelte das siebente Buch nach Recogn. III, 75: quae sint, quae prosecuti sunt XII apostoli apud populum in templo. Was hier erzählt war, wird noch Recogn. I. wesentlich wiedergegeben. Der Essenismus der Urgemeinde wird von vorn herein bestätigt durch die Angabe, dass Jesus kam, um die (blutigen) Opfer aufzuheben (I, 36), deren Verwerflichkeit unter den Juden nur Wenige (eben die Essener) eingesehen haben (I, 37). An die Stelle der Opfer wurde (schon von dem Vorläufer Jesu) die Taufe gesetzt (I, 39), was vollends Jesus ausführte (I, 48 vgl. C. 54). Nach dem Tode Jesu erscheint dann sein Bruder Jakobus als Bischof von Jerusalem (I, 43), welchem an dem siebenten Paschafeste nach dem Leiden Jesu die 12 Apostel von ihrer Wirksamkeit ausser Jerusalem Bericht erstatten (I, 44). Der jüdische Hochpriester Kaiphas veranstaltet eine öffentliche Verhandlung der Häupter des Christenthums mit den verschiedenen jüdischen Secten über die Streitfrage, ob Jesus der Christus ist. Auf den Stufen des Tempels stehend (I, 55) widerlegen die 12 Apostel, unter ihnen auch Barnabas qui et Matthias (I, 60), die Gegner, sacerdotes quidem de uno solo deo coeli (vgl. Apg. 7, 48 f.), Sadducaeos de resurrectione mortuorum, Samaritas de consecratione Hierusalem — scribas vero et Pharisaeos de regno coelorum, discipulos Iohannis, ne scandalum paterentur in Iohanne, omnem vero populum, quia Iesus est Christus aeternus. Petrus fährt fort: ad ultimum autem monui eos, ut priusquam progrederemur ad gentes praedicare eis agnitionem dei patris, ipsi reconciliarentur deo suscipientes filium eius (I, 63). Nachdem Petrus die ungläubigen Juden durch Ankündigung der Zerstörung des Tempels aufgebracht hat (I, 64 vgl. Apg. 6, 14), tritt der heimliche Christ Gamaliel besänftigend auf (I, 65 vgl. Apg. 5, 34 f.). Am folgenden Tage tritt der Bischof Jakobus selbst auf die Stufen des Tempels und führt mit Erfolg gegen Kaiphas das Wort, ja überredet durch siebentägige Vorträge das Volk und den Priester, sich taufen zu lassen (I, 66—69). Da erscheint der feindselige Mensch (Saulus), macht das Volk wieder abwendig, beginnt ein Blutbad unter den Christen, wirft den Jakobus von den Stufen des Tempels und lässt ihn wie todt liegen. Die Apostel

Der zweite Hauptheil der Apg. 8, 4—15, 34 beginnt eben mit der nächsten Folge dieser Zersprengung der Urgemeinde, der Verbreitung des Christenthums in Samarien. Dieselbe erfolgt durch Philippus, welcher als Nichtapostel erscheint (8, 4—25). Hier führt nun auch die Apg. den fabelhaften Magier Simon ein, welcher bei den Judenchristen das Zerrbild des falschen Apostels Paulus war. In Samarien ward Simon, welcher durch Magie Aufsehen machte und sich selbst für einen Grossen ausgab, von dem Volke für die grosse Kraft Gottes gehalten (8, 9. 10), lässt sich aber gleichfalls taufen (8, 13). Die Apostel senden aus Jerusalem den Petrus und Johannes, um den gläubigen Samaritern durch Handauflegung den h. Geist mitzutheilen. Eben dieses apostolische Vorrecht möchte nun Simon für Geld erhalten und wird von Petrus scharf gerügt. Der Magier Simon erscheint also auch hier als ein angemasster Apostel. Und kannte das Judenchristenthum eben einen falschen Apostel der Heiden, so bietet die Apg. 8, 26—40 ein Gegenstück durch die Bekehrung und Taufe eines äthiopischen, nach Jerusalem wallfahrenden Eunuchen, also eines gottesfürchtigen Heiden, welche Philippus vollzieht. Dagegen lässt die Apg. 9, 1—19 wohl den Christenverfolger Saulus auf dem Wege nach Damaskus bekehrt werden, wie wir zugleich mit der judenchristlichen Auffassung schon oben (S. 219 f.) gesehen haben, aber weder als einen angemassten Apostel noch als Heidenbekehrer von vorn herein auftreten (s. o. S. 225 f.). Die Apg. 9, 20—30 lässt den Saulus ja nur in den Synagogen von Damaskus Christum verkündigen, übergeht die Reise nach Arabien ganz, lässt den Paulus dann vor den Nachstellungen der Juden nach Jerusalem fliehen, hier durch Barnabas bei den Aposteln eingeführt werden, aber wieder vor jüdischen Nachstellungen entfliehen, diesmal über Cäsarea nach seiner Geburtsstadt Tarsus. Nicht Paulus, sondern Petrus bricht in der Apg. (9, 31—11, 18) der schon von Philippus in einem einzelnen Falle vollzogenen Heidenbekehrung die Bahn. Auf einer apostolischen Reise wird Petrus durch ein Gesicht angewiesen, dem Rufe eines gottesfürchtigen Hei-

---

ziehen noch vor dem nächsten Morgen mit den Christen aus nach Jericho, an 5000 Mann (I, 70. 71). Vgl. o. S. 43.

den, des Hauptmanns Cornelius in Cäsarea, zu folgen. Als Petrus seine Rede mit der Versicherung geschlossen hat, dass durch den Namen Jesu jeder Glaubende Sündenvergebung erhält (10, 43), fällt der h. Geist auf die heidnischen Zuhörer, welche nun gar in Zungen reden. Mit Staunen erfahren die beschnittenen Begleiter des Petrus, dass auch auf Heiden die Gabe des Geistes ausgegossen ist. In Jerusalem rechten die Beschneidungsleute mit dem zurückgekehrten Petrus und müssen erst durch seinen ausführlichen Bericht beruhigt werden. So erkennt man in der Urgemeinde selbst, dass auch Heiden die Busse zum Leben verliehen worden ist. Die eröffnete Heidenbekehrung findet alsbald weitere Verbreitung und einen Mittelpunct in Antiochien (11, 19—26). Die aus Jerusalem versprengten Christen verkündigen wohl anfangs das Wort nur Juden. Aber in Antiochien bekehren einige Kyprier und Kyrenäer doch auch schon viele Hellenen. Von Jerusalem sendet man desshalb den Barnabas nach Antiochien, und dieser holt den Saulus aus Tarsus herbei. Wie in Antiochien die Heidenchristen recht eigentlich zu Hause sind, so kommt hier auch der Name *Χριστιανοὶ* zuerst auf [1]). Saulus aber erscheint gar nicht als der Begründer, sondern nur als ein Mitarbeiter an der ersten, grossentheils heidnischen Christengemeinde. Und wird Antiochien auch zur Metropole des entstehenden Heidenchristenthums, so hält diese Gemeinde doch den Zusammenhang mit der Urgemeinde unverändert fest, wie die Apg. 11, 27—12, 25 lehrt. Propheten kommen von Jerusalem, unter ihnen Agabos, welcher eine grosse Hungersnoth unter K. Claudius vorhersagt. Daher schickt man von Antiochien aus eine Liebesgabe nach Jerusalem durch

---

[1]) Die Angabe Apg. 11, 26 *χρηματίσαι τε πρώτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς* hat Lipsius gründlich behandelt in der Schrift: Ueber den Ursprung und den ältesten Gebrauch des Christennamens, Jena 1873. Auch Apg. 26, 28 lesen wir *χριστιανόν*. Lipsius findet in dem Namen nur die entscheidende Loslösung des Evangelium vom Judenthum. Aber als zufällig wird es auch er nicht betrachten, dass der Name zugleich mit dem Heidenchristenthum in Antiochien aufkommt. Lagarde (über das Verh. des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Christenthum, Göttingen 1873, S. 28), wollte den Christennamen geradezu auf Paulus zurückführen.

Barnabas und Saulus, von welchen wenigstens der Letztere nicht wirklich nach Jerusalem gekommen sein kann (s. o. S. 226). Auch die Apg. verweilt noch mit Vorliebe bei Jerusalem, wo sie die Hinrichtung des Jakobus maior, die Verhaftung und wunderbare Befreiung des Petrus nebst dem Tode des jüdischen Königs Herodes Agrippa I. (44) erzählt. Von Jerusalem kehren Barnabas und Saulus zurück mit Johannes Marcus. Eben mit diesem Marcus als Gehülfen treten Barnabas und Saulus die erste grössere Bekehrungsreise an, welche die Apg. C. 13. 14 erzählt (s. o. S. 226 f.). Dieser Abschnitt ist in mehrfacher Hinsicht eigenthümlich und giebt bereits die Bearbeitung einer ältern paulinischen Quellenschrift durch den Verfasser der Apg. kund. Dem Scharfblicke Schleiermacher's (Einl. in das N. T. S. 353 f.), welchem Bleek (Einl. in das N. T. S. 334) u. A. mit Recht beigestimmt, Overbeck (a. a. O. S. 189) mit Unrecht widersprochen haben, ist es nicht entgangen, dass Apg. 13, 1 von 12, 25 keine Kenntniss nimmt. Eben war die Rückkehr des Paulus und des Barnabas nach Antiochien erzählt, und jetzt wird fortgefahren: *ἦσαν δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν προφῆται καὶ διδάσκαλοι ὅ τε Βαρνάβας καὶ ὁ καλούμενος Νίγερ καὶ Λούκιος ὁ Κυρηναῖος, Μανάην τε Ἡρώδου τοῦ τετράρχου σύντροφος καὶ Σαῦλος.* „Natürlich hätten wir erwartet, dass Barnabas und Saulus nicht getrennt unter den Uebrigen aufgeführt würden, sondern, da sie eben zusammen genannt waren, dass nun etwa geschrieben wäre: Ausser Barnabas und Saulus waren dort noch die und die. Es ist also völlig unmöglich, dass diess sollte hinter einander geschrieben sein; wenn dagegen hier eine neue Erzählung, von der Aussendung des Barnabas und Saulus, anfängt, so ist alles ganz natürlich". Nur die Erwähnung, dass Barnabas und Saulus den Johannes (Marcus) als Diener bei sich hatten (13, 5), schliesst sich an 12, 25 an. Auf Kypros erscheinen Barnabas und Saulus als thatsächliche Heidenapostel, da sie ohne Bedenken in das Haus des heidnischen Proconsuls Sergius Paulus, eines verständigen Mannes [1]), eingehen, dessen

[1]) Hausrath NTliche Zeitgesch. II, S. 525: „Plinius citirt einen Sergius Paulus in den Autorenverzeichnissen zu Anfang des zweiten

Bekehrung das selbständige Auftreten des Paulus glänzend eröffnet (13, 6—12). Als ein bedeutsamer Wendepunct wird diese Bekehrung schon dadurch bezeichnet, dass der Name Saulus von 13, 9 an dem Namen Paulus weicht (s. o. S. 215, 1), ferner dadurch, dass von nun an Paulus wenigstens nicht mehr durchgängig, wie bisher (11, 30. 12, 25. 13, 2. 7), hinter Barnabas (14, 12. 14. 15, 12. 25), sondern häufiger vor denselben gestellt wird (13, 13. 43. 46. 50. 15, 2. 22. 35). Freilich ist die Bekehrung des heidnischen Proconsuls in der Apg. verbunden mit dem Siege des Paulus über den jüdischen Magier Barjesus. Und nachdem Johannes Marcus sich von Paulus getrennt hat (13, 13), wenden Paulus und Barnabas sich in dem pisidischen Antiochien zuerst an die Juden in der Synagoge, haben aber bei der Mehrzahl keinen Erfolg, so dass sie nun erst zu den Heiden übergehen mit den bezeichnenden Worten an die Juden 13, 46: *ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ· ἐπειδὴ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν καὶ οὐκ ἀξίους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη.* Die Heiden (so viele zum ewigen Leben geordnet sind) nehmen das Wort mit Freuden auf, und dasselbe wird verbreitet durch die ganze Landschaft (13, 48. 49). Es sieht einer Einschaltung des Verfassers ganz ähnlich, wenn Apg. 13, 50. 51 die Juden einen Volksaufstand erregen und den Paulus nebst Barnabas vertreiben, welche den Staub ihrer Füsse abschütteln und nach Ikonion ziehen. Denn ohne alle Rücksicht auf diese unerfreuliche Austreibung schliesst Apg. 13, 52: *οἱ δὲ μαθηταὶ ἐπληροῦντο χαρᾶς καὶ πνεύματος ἁγίου.* Die eigenthümliche Darstellung des Verfassers der Apg., dass Paulus zuerst in den Synagogen auftritt und erst nothgedrungen zu den Heiden übergeht, wird denn auch in dem Folgenden keineswegs durchgängig festgehalten. In Ikonion wird gleich von vorn herein die Bekehrung einer

---

und achtzehnten Buchs, in welchen Büchern er die geologische Beschaffenheit Cyperns II, 90 (88), die Massbestimmungen der Fahrten über Cypern II, 112, 2, die Verhältnisse der Gestirne auf Cypern XVIII, 57, 1, die Beschaffenheit des cyprischen Weizens XVIII, 12, 4 berührt, was die Identität des Sergius Paulus der Apostelgeschichte mit dem Naturkundigen doch sehr wahrscheinlich macht".

grossen Menge von Juden und Heiden berichtet (14, 1). Nach längerer Wirksamkeit wurden „die Apostel" — ein Ausdruck, welchen der Verfasser der Apg. selbst streng auf die Zwölf (1, 2. 25. 26. 4, 35. 37. 5, 2. 12. 18. 40. 6, 6. 8, 1. 18) beschränkt und gerade im Gegensatze gegen Paulus und Barnabas gebraucht (9, 27. 15, 2. 4. 6. 22. 23. 25. 16, 4), hier (14, 4. 14) offenbar aus einer Quellenschrift stehen lässt — freilich auch hier durch die ungläubigen Juden vertrieben. In Lystra ist, trotz den vielen Juden (16, 3), von einer Synagoge nicht einmal die Rede. „Die Apostel" Barnabas und Paulus haben es von vorn herein mit Heiden zu thun, deren Vergötterung sie abwehren, werden freilich auch aus dieser Stadt durch die ungläubigen Juden der vorgenannten Städte vertrieben. In Derbe wird von Juden gar nichts gesagt, und nach der Begründung einer Gemeinde daselbst kehren Paulus und Barnabas gar nach Lystra, Ikonion und (dem pisidischen) Antiochien zurück, um die dortigen Gemeinden, namentlich durch Einsetzung von Presbytern zu befestigen (14, 20—23). Wo ist da von jener Judenverfolgung, welche den Paulus und Barnabas mit Lebensgefahr eben aus jenen Städten vertrieben haben soll, nur noch eine Spur zu merken? Weder von Juden noch von Judenverfolgung wird das Mindeste gesagt bei dem Auftreten in Perge und Attalia (14, 24. 25). Und als Paulus und Barnabas nach Antiochien zurückkehren, sagen sie kein Wort von jener steten Feindseligkeit der Juden, erscheinen auch gar nicht als bloss unfreiwillige Heidenbekehrer, indem sie einfach die Thatsache melden, dass Gott den Heiden die Glaubensthür eröffnet hat (14, 27). Diese Thatsache tritt uns als etwas Neues entgegen, was der Verfasser der Apg. (11, 1. 18) für die Urgemeinde vorweggenommen hat. Der eigenthümliche Pragmatismus der Apg. lässt deutlich eine ältere Darstellung von der gemeinsamen Wirksamkeit des Paulus und des Barnabas unter den Heiden (Gal. 2, 9) durchblicken. Tritt uns dagegen irgendwo der Verfasser der Apg. selbst entgegen, so ist es der Bericht von dem s. g. Apostelconvent 15, 1—34. Das Heidenchristenthum findet immer noch Anstoss und muss erst durch eine feierliche Erklärung der Urgemeinde gesichert werden. Christen aus Judäa kommen nach Antiochien mit der Lehre, dass man ohne die Be-

schneidung nicht selig werden kann, was Paulus und Barnabas bestreiten. Daher eine Gesandtschaft nach Jerusalem, an deren Spitze Paulus und Barnabas stehen, in Betreff dieser Streitfrage. Auch in Jerusalem wird von pharisäischen Christen die Nothwendigkeit der Beschneidung und der Beobachtung des mosaischen Gesetzes verfochten. In einer Versammlung der Apostel und Presbyter tritt Petrus mit Berufung auf den Vorgang 10, 44 f. für die Freiheit der gläubigen Heiden von dem mosaischen Gesetze auf. Und nachdem Paulus und Barnabas ihre Erfolge berichtet haben, macht Jakobus den Vorschlag, den gläubigen Heiden nur die Enthaltung von den Gräueln der Götzen, der Hurerei, dem Erstickten und dem Blute aufzulegen. Dieser Vorschlag wird zum Beschluss erhoben, welchen mit Paulus und Barnabas auch Judas Barsabbas und Silas nach Antiochien überbringen. So weit diese Darstellung auch von dem Berichte des Paulus selbst abweicht (s. o. S. 231 f.), so ist doch auch sie nicht rein aus der Luft gegriffen, sondern nur die Umbildung eines geschichtlichen Hergangs Und selbst diese Umbildung weist auf die Grundlage der Johannes-Apokalypse zurück (s. o. S. 415). Die von Philippus und Petrus, ohne dass sie es wollten, begonnene, von Ungenannten in Antiochien fortgesetzte, von hier aus durch Paulus und Barnabas noch weiter verbreitete Heidenbekehrung stellt der Verfasser der Apg. also nicht bloss als durch die Feindseligkeit der Juden selbst veranlasst und gerechtfertigt dar, sondern er lässt sie auch hinterher, mit einer Beschränkung, deren Grundlage eben die Johannes-Apokalypse darbot, durch die Urgemeinde legitimirt werden. Die Bildung einer Heidenkirche erscheint in der Apg. nicht als die revolutionäre That des Paulus (welcher nur nach einer ältern Quellenschrift C. 14 als wirklicher Heidenapostel auftritt), sondern hat sich von selbst gemacht. Sie ist auch durch die Urgemeinde nicht gehindert, sondern nur in eine gesetzliche Bahn geleitet worden [1]).

---

[1]) Vergleichen wir die judenchristliche Apostelgeschichte, so wird es die ursprüngliche Vorstellung sein, dass Paulus als der falsche Apostel der Heiden revolutionär voranging, worauf Petrus als der wahre Apostel der Heiden nachfolgte. So finden wir in den Recognitionen des

Der dritte Haupttheil der Apg. 15, 35—28, 31 fasst, nachdem das Recht der Heidenchristen durch die Urgemeinde feierlich anerkannt worden ist, nur noch das Leben und Wirken des Paulus ins Auge. Ausdrücklich wird hervorgehoben, wie gewissenhaft Paulus allen zu Jerusalem festgestellten Bedingungen nachgekommen, in keiner Weise revolutionär aufgetreten sei. Dass bei der zweiten Bekehrungsreise 15, 36—18, 22 Paulus sich von Barnabas trennte und den Silas zum Begleiter nahm, leitet die Apg. 15, 36—41, welche den Vorgang in Antiochien (Gal. 2, 13) ganz übergeht, lediglich aus der Entzweiung wegen des Marcus her (s. o. S. 234). Den Timotheus, welchen Paulus in Lystra mit sich nimmt, soll Paulus, obwohl er doch nur von der Mutter her jüdischen Geblüts war, gar wegen der Juden selbst beschnitten haben (16, 3). Ueberall soll Paulus die Beobachtung der Beschlüsse von Jerusalem eingeschärft haben (16, 4). Dagegen wird bei der Reise des Paulus durch Galatien (16, 6) die Stiftung der galatischen Gemeinden, aus welchen der geschichtliche Paulus das eindringende Judenchristenthum glücklich herausgeschlagen hat, gar nicht erwähnt (s. o. S. 235. 252).

Clemens I, 71 f. die ganze Bekehrung des Paulus als die Umwandlung des feindseligen Christenverfolgers zu dem in das Christenthum eingedrungenen Ketzer und Antichrist dargestellt (s. o. S. 220). Petrus sagt Recogn. III, 65: Quia ergo, ut ipsi audistis, Simon egressus est aures gentilium, qui ad salutem vocati sunt, praevenire, necesse est et me vestigium eius insequi, ut si quid forte ab illo disputatum fuerit, corrigatur a nobis, vgl. III, 56. 69. Paulus ist der falsche, vom Teufel gesandte Apostel, gegen dessen Wirksamkeit unter den Heiden die Prüfung und Beglaubigung aller Lehrer des Christenthums unter den Heiden durch den Vorstand der Urgemeinde angeordnet wird (Recogn. IV, 34. 35, s. o. S. 289, 1). Sonst wird Recogn. I, 63 im siebenten Jahre nach Jesu Tode das Vorgehen der Apostel zur Predigt für die Heiden angekündigt, I, 64 freilich erst nach der Zerstörung des Tempels die Predigt des Evangelium für die Heiden in Aussicht gestellt, in späterer Zeit auch III, 61, wo auf das achte Paar Simon's und des Petrus das neunte folgt omnium gentium et illius, qui mittetur seminare verbum inter gentes. In den spätern Homilien lesen wir II, 17 p. 26, 16 sq.: *οὕτως δή, ὡς ὁ ἀληθὴς ἡμὶν προφήτης εἴρηκεν, πρῶτον ψευδὲς δεῖ ἐλθεῖν εὐαγγέλιον ὑπὸ πλάνου τινός, καὶ εἶθ᾽ οὕτως μετὰ καθαίρεσιν τοῦ ἁγίου τόπου εὐαγγέλιον ἀληθὲς κρύφα διαπεμφθῆναι εἰς ἐπανόρθωσιν τῶν ἐσομένων αἱρέσεων*, vgl. II, 33 p. 31, 27 sq. XI, 35 p. 120, 1 sq.

Haben wir nun aber schon bei der ersten Bekehrungsreise eine ältere Quellenschrift benutzt gefunden, so tritt uns in der zweiten gar der Bericht eines Augenzeugen entgegen. In Troas erscheint dem Paulus in nächtlichem Gesichte ein Makedonier, welcher um Hülfe fleht (16, 9). Nicht also, um es zunächst mit den Juden, dann erst mit den Heiden in Makedonien zu versuchen, schifft Paulus hinüber, und die Ueberfahrt wie das erste Auftreten des Paulus in Philippi erzählt Apg. 16, 10—17 in der ersten Person (*ἐζητήσαμεν, εὐθυδρομήσαμεν κτλ.*). Auch der Inhalt bestätigt die angekündigte Augenzeugenschaft. Paulus sucht wohl am Sabbat den jüdischen Betplatz auf und bekehrt die Proselytin Lydia aus Thyatira mit ihrem ganzen Hause, nach 16, 40 noch Andre; aber er geht doch nicht erst, nachdem die Juden ihn verschmäht haben, zu den Heiden über. Die Anfeindung, welche ihn vertreibt, kommt in Philippi auch nicht von der jüdischen, sondern von der heidnischen Seite. Auf dem Gange nach dem Betplatze treibt Paulus aus einer Magd einen Wahrsagergeist aus, welcher ihn und seine Gefährten wiederholt als Knechte des höchsten Gottes bezeichnet hatte. Die Herren der Magd, welchen nun das Geschäft verdorben ist, klagen den Paulus und den Silas als Unruhestifter und Verbreiter einer unerlaubten Religion an. Dieselben werden gestäupt und verhaftet, aber da Paulus sein römisches Bürgerrecht geltend macht, ehrenvoll entlassen (16, 16—40). Zu Thessalonich tritt Paulus gleich wiederholt in der Synagoge auf und wird, nachdem er einige Juden und viele gottesfürchtigen Hellenen nebst vornehmen Weibern, aber nicht lauter Heiden, wie 1 Thess. 1, 9 lehrt (s. o. S. 237), bekehrt hat, durch einen von den Juden erregten Aufstand vertrieben (17, 1—8). Man erkennt hier wieder die Darstellungsweise des Verfassers der Apg. Auch zu Beröa beginnt Paulus in der Synagoge, hat aber bei den Juden bessern Erfolg, bis die Juden von Thessalonich auch hier das Volk aufwiegeln und ihn vertreiben (17, 10 - 14). Zu Athen lässt ihn die Apg. 17, 15—34 wohl auch in der Synagoge zu den Juden und ihren Proselyten, aber doch von vorn herein auch auf dem Markte zu Jedermann reden und auf dem Areopagus eine Rede halten, welche ebenso die Anknüpfungspuncte des Christenthums

mit dem Heidenthum hervorhebt, wie die Rede des Stephanus 7, 2—53 die Anknüpfungen mit dem Judenthum abbricht. Ausgehend von einem Altare mit der Aufschrift ἀγνώστῳ θεῷ verkündigt Paulus in der geistigen Metropole der alten Welt den Heiden, was sie unbewusst verehren (ὃ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε), den Gott, welchen die Menschheit, selbst seines Geschlechts, ahnend sucht, welcher eben jetzt allen Menschen die Busse eröffnet. Zu Korinth, wo wir aus den Briefen des Paulus die Entstehung der Christengemeinde genauer kennen (s. o. S. 258 f.), lässt die Apg. 18, 1—18 ihre eigenthümliche Darstellungsweise wieder recht deutlich hervortreten. Paulus beginnt wieder mit den Juden und geht erst, als diese sich feindlich erweisen, mit der Erklärung 18, 6 τὸ αἷμα ὑμῶν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ὑμῶν· καθαρὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ νῦν εἰς τὰ ἔθνη πορεύομαι zu den Heiden über. Die Anfeindung der Juden bringt den Paulus nach 1½jähriger Wirksamkeit gar vor das Tribunal des Proconsuls, aber ohne Erfolg. Bezeichnend für die Apg. ist es auch, dass Paulus sich bei der Abreise in Kenchreä das Haar scheeren lässt, weil er ein Gelübde hatte (18, 18). Noch bezeichnender ist es, dass er in Ephesus nicht bloss wieder inder Synagoge mit den Juden verhandelt, sondern auch gleich abreist, um das nächste Fest in Jerusalem zu feiern[1]), und so über Cäsarea (und Jerusalem) nach Antiochien zurückkehrt (18, 19—22). — Bei der dritten Bekehrungsreise des Paulus 18, 23—20, 2 ist es wieder zu beachten, dass die Apg. 18, 23 die zweite Reise des Paulus durch Galatien ohne ein Wort von den judaistischen Wirren daselbst erzählt (s. o. S. 253 f.). An den Eintritt des Johannesjüngers Apollos in paulinische Kreise (18, 24—28) schliesst die Apg. 19, 1—7 das Auftreten von 12 andern Johannesjüngern in Ephesus an, welchen Paulus erst die Taufe auf den Namen Jesu giebt und durch Handauflegung den h. Geist

[1]) Die Auslassung der betreffenden Worte des Paulus Apg. 18, 21 in alten Hss. (s. o. S. 248, 1) erklärt sich einfach aus dem sachlichen Anstosse, weil Paulus hier ganz so judaistisch erscheint, wie Barnabas in Rom Clem. Recogn. I, 10: urgebat tamen profectionem dicens, se diem festum religionis suae, qui immineret, omnimodis apud Iudaeam celebraturum.

mittheilt, so dass sie gar in Zungen reden. Die Johannesjünger werden wir uns immer schon als eine Art von Christen, niedrigster essenisch-judenchristlicher Stufe, vorzustellen haben (s. o. S. 367, 2. 387). Wenn sie auch die Taufe auf den Namen Jesu erst erhalten, so sind sie doch schon μαϑηταί (19, 1), wie die Apg. (6, 1 f. 9, 19. 11, 26. 13, 52. 14, 22. 19, 9 ö.) nur Christen bezeichnet. Und wenn Paulus ihnen durch Handauflegung den h. Geist mittheilt, so wird er nicht bloss den Aposteln Petrus und Johannes in Samarien 8, 14—17 gleichgestellt, sondern auch seinem magischen Zerrbilde 8, 18 f. entgegengesetzt. Diese Auffassung wird durch das Folgende begünstigt. Denn als Paulus auch in Ephesus von der Synagoge verschmäht worden ist (worin wir den Verfasser der Apg. vernehmen), und grosse Wunder wirkt (19, 8—12), kommt derselbe Paulus, welcher schon auf Kypros einen jüdischen Magier besiegt hatte (19, 6—11), mit jüdischen Teufelsbeschwörern in Berührung, welche ihm das Teufelaustreiben im Namen Jesu nachmachen wollen, aber dabei schlecht wegkommen. Man verbrennt in Ephesus öffentlich viele Bücher der magischen Kunst (13, 12—19). Galt also Paulus den Judenchristen als ein Magier, den Paulus der Apg. muss jeder von jüdischen Magiern unterscheiden. Ohne alle Andeutung der judaistischen Wirren in Korinth lässt die Apg. 19, 21. 22 den Paulus den Vorsatz fassen, durch Makedonien und Achaja nach Jerusalem, dann auch nach Rom zu reisen und nach Makedonien den Timotheus und den Erastus voraufschicken (s. o. S. 260, 1). Es erinnert an 2 Kor. 1, 8 f., wenn Paulus vor der Abreise von Ephesus durch einen Aufstand des heidnischen Volks in Gefahr kommt (19, 23—41). Dagegen merkt man gar nichts von den korinthischen Wirren, wenn Paulus von Ephesus durch Makedonien nach Hellas (Korinth) reist (20, 1. 2, s. o. S. 301 f.). — Die Reise des Paulus nach Syrien (Jerusalem), welche die Apg. 20, 3—21, 17 erzählt (s. o. S. 327), erfolgt wegen jüdischer Nachstellung durch Makedonien, und hier tritt wieder die „Wir"-Erzählung ein (20, 5—21, 17). Mit dem ungenannten Erzähler reist Paulus nach den Tagen des Ungesäuerten von Philippi nach Troas, wo ihn Sopatros aus Beröa, Aristarch und Secundus aus Thessalonich, Cajus aus Derbe, von den Asianern Tychi-

kos und Trophimos erwarten. Die Presbyter von Ephesus lässt Paulus nach Milet kommen. In dem Bewusstsein, dass sie sein Angesicht nicht wieder sehen werden, weist er sie hin auf die grimmigen Wölfe (unduldsame Judenchristen), welche nach seinem Heimgange der Heerde nicht schonen werden. Auch aus den Ephesiern selbst werden Männer aufstehen, welche Verkehrtes reden und die Jünger hinter sich wegziehen (20, 29. 30). Selbst durch den Propheten Agabos, welcher in Cäsarea die Verhaftung in Jerusalem weissagt, lässt Paulus sich nicht zurückhalten. — Die Gefangennehmung des Paulus in Jerusalem erzählt die Apg. 21, 18—23, 30. Jakobus weist den Paulus hin auf die vielen Myriaden gläubiger Eiferer für das Gesetz, welche von Paulus so unterrichtet sind, dass er den in Heidenländern wohnenden Juden Abfall von Moses, Unterlassung der Beschneidung ihrer Kinder und des gesetzlichen Lebenswandels (*μηδὲ τοῖς ἔθεσιν περιπατεῖν*) lehre (21, 20. 21), was bei dem Paulus der Apg. (16, 3. 4. 18, 18. 21) schwer begreiflich ist, aber auf Gal. 5, 2. 1 Kor. 7, 17. 18 zutrifft. Daher der Rath, Paulus möge durch Uebernahme der Kosten für vier Männer, welche ein Gelübde auszuführen haben, thatsächlich beweisen, dass die Beschuldigungen unwahr seien, dass er vielmehr gleichfalls noch das Gesetz beobachte (21, 23. 24). Paulus folgt und geht in den Tempel, bis die Reinigungsopfer vollendet sein werden (21, 26). Aber nach sieben Tagen wiegeln Juden aus Asien, welche den Paulus im Tempel erblicken, die Menge auf gegen den Feind des (jüdischen) Volks, des Gesetzes und des heiligen Orts, welcher gar Hellenen in das Heiligthum geführt habe. Nur durch das Einschreiten der römischen Besatzung wird Paulus vom Tode gerettet. Vor dem Synedrium kann der Paulus der Apg. 23, 6 sich als einen Pharisäer bekennen, welcher wegen der Hoffnung und Todtenauferstehung gerichtet werde. Den Nachstellungen der Juden entzieht den römischen Bürger Paulus der Tribun Claudius Lysias durch Uebersendung an den Procurator Felix in Cäsarea. Die Gefangenschaft des Paulus in Cäsarea Apg. 23, 31—26, 32 beginnt mit seiner Bewachung in dem Prätorium des Herodes (23, 35). In dem Verhör kann der Paulus der Apg. (24, 14) freilich versichern, dass er auch als Christ noch dem Gotte der Väter

diene, πιστεύων πᾶσι τοῖς κατὰ τὸν νόμον καὶ τοῖς ἐν τοῖς προφήταις γεγραμμένοις, dass er seit mehreren Jahren nach Jerusalem gereist ist, um Almosen für sein Volk und Opfer darzubringen (24, 17), wobei mindestens der Hauptzweck der letzten Reise (s. o. S. 286 f. 301) ganz zurücktritt. Auch wiederholt er, dass er wegen Todtenauferstehung gerichtet wird (24, 15. 21). Nach zweijähriger Haft wird Paulus dem neuen Procurator Porcius Festus übergeben. Mit der Versicherung, weder gegen das Gesetz der Juden noch gegen das Heiligthum noch gegen den Kaiser irgend etwas gesündigt zu haben (25, 8), appellirt Paulus als römischer Bürger an den Kaiser (25, 10 f.). Noch vor dem Könige Agrippa II und der Bernike stellt Paulus sich als strengen Pharisäer dar, welcher wegen der allgemein jüdischen Hoffnung angeklagt werde (26, 5—8). Die gefahrvolle Reise des gefangenen Paulus von Cäsarea nach Rom wird in der Apg. 27, 1—28, 15 wieder mit dem bezeichnenden „Wir" erzählt, und die Darstellunghat auch nach der scharfen Kritik Overbeck's, mit Ausnahme von 27, 21—26, wo schon Zeller (Apg. S. 515) den Verfasser des Ganzen bemerkt hat, ganz das Gepräge der Augenzeugenschaft. Die Christen (οἱ ἀδελφοὶ) von Rom kommen dem Paulus bis Appii forum und Tres tabernae entgegen (28, 15). Nach dem Verfasser der Apg. 28, 16—29 versichert Paulus den Ersten der Juden, welche er zu sich kommen lässt, dass er weder dem (jüdischen) Volke noch den väterlichen Sitten etwas zuwider gethan habe (28, 17) und wegen der Hoffnung Israels seine Fessel trage (28, 20). Die Häupter der Judenschaft wollen über die (Christen)secte, welche überall Widerspruch findet, Näheres hören (28, 22), wie wenn sie das Christenthum noch gar nicht in unmittelbarer Nähe hätten (gegen 28, 15). Da die Juden, welche den Vortrag des Paulus hören, nun unter einander uneinig werden, knüpft der Paulus der Apg. nicht etwa an die willigen an, sondern wendet in schroffer Weise die Schriftstelle Jes. 6, 9 f. auf die verstockten Juden an und thut ihnen kund, dass dieses Heil Gottes den Heiden gesandt ward, welche auch hören werden (28, 25—28). Hiermit ist für den Verfasser der Apg. in der Hauptstadt der Welt die Thatsache endgültig festgestellt, dass das Christenthum von den Juden verworfen

wird, dass also die Begründung der Heidenkirche gerechtfertigt ist. Er kann nun mit der Angabe schliessen, dass Paulus zu Rom zwei Jahre lang für die Verbreitung des Christenthums (unter den Heiden) wirkte. Zum Beweise, dass er mit seiner ganzen geschichtlichen Darstellung etwas lehren, auch durch sein zweites Buch in den Lehren des (heiden)-christlichen Unterrichts befestigen wollte, schliesst er unmittelbar vor dem Märtyrertode des Paulus ab, mit dessen Erzählung er ohnehin ein feindliches Auftreten der römischen Staatsgewalt gegen das Christenthum berührt haben würde.

Was nun der Verfasser der Apg. hat lehren wollen, führt uns auf den Zweck oder die leitende Absicht dieses Buchs. Dass der Verfasser nicht etwa eine Kirchengeschichte der apostolischen Zeit hat schreiben wollen, erhellt schon aus der Unvollständigkeit seiner Darstellung. Nach der Zersprengung der Urgemeinde (8, 1—3) sieht er von den meisten Aposteln ganz ab, und nachdem er die Verhandlungen der Apostel über die Heidenchristen 15, 6—29 mitgetheilt hat, wendet er sich ausschliesslich der Geschichte des Paulus zu. Aber nicht einmal die Geschichte des Paulus führt er bis zu Ende. Dass er den Tod des Paulus noch nicht erlebt haben sollte, ist eine Annahme, welche in unsern Zeiten keinen Glauben mehr findet [1]). Und dass er nicht ganz fertig geworden sein oder noch eine Fortsetzung, einen τρίτος λόγος, beabsichtigt haben sollte, sind blosse Vermuthungen. Der Verfasser ist wirklich zu Ende gekommen, nämlich mit der von Jerusalem bis Rom erwiesenen Thatsache, dass das Christenthum, von den Juden

[1]) Bei älteren Auslegern war diese Annahme wohl verzeihlich, aber sie hätte nicht noch von Thiersch (Herstellung S. 170, apost. Zeit. S. 177), Wieseler (Chronol. d. apost. Zeit. S. 400 f.), Döllinger (Christth. und Kirche in der Zeit der Grundlegung S. 80) u. A. wiederholt werden sollen. Apg. 28, 30. 31 schildert schon etwas Vergangenes, und es hält nicht schwer, aus Apg. 20, 25. 29 den bereits erfolgten Tod des Paulus herauszulesen.

in ihrer grossen Mehrzahl verschmäht und angefeindet, nur bei den Heiden tiefere Wurzeln schlagen konnte. Diese Thatsache ist uns nun freilich nicht mehr neu, liegt vielmehr schon dem kanonischen Matthäusevg. zu Grunde. Auch dass das Christenthum, wie es bei den Heiden Wurzeln schlagen konnte, nicht mehr das judaistische ist, hat das Lucasevg. bereits angedeutet (s. o. S. 572 f). So lehrt auch die Apg. 15, 1 f., dass das Christenthum der Heiden ohne Beschneidung und mosaische Gesetzlichkeit bestehen darf. Die ganze Darstellung der Apg. ist darauf angelegt, die Berechtigung eines gesetzesfreien Heidenchristenthums, welches mit dem Namen des Paulus unzertrennlich verknüpft war, darzuthun. Aber von vorn herein muss es auffallen, dass die Heidenbekehrung in ihren Anfängen von Paulus abgelöst wird. Nicht Paulus, sondern Philippus (8, 26 f.) und Petrus (10, 1 f.), ferner Ungenannte in Antiochien 11, 20 f. erscheinen als die ersten Heidenbekehrer. Und so befremdend auch der erste Eindruck des Heidenchristenthums für die Beschneidungschristen ist (10, 45. 11, 2. 3), so erkennt doch schon vor Paulus die Urgemeinde an, dass Gott auch den Heiden die Busse zum Leben eröffnet hat (11, 18), und als man von Heidenbekehrungen in Antiochien Kunde erhält, schickt die Gemeinde von Jerusalem, nicht um sie zu verhindern, sondern nur um sie zu beaufsichtigen und zu leiten, den Barnabas dahin (11, 22). Der Paulus der Apg. hat also die Bahn der Heidenbekehrung gar nicht erst gebrochen, sondern ist schon zu Antiochien, wohin er durch Barnabas geholt ward (11, 25. 26), höchstens in einen schon gebahnten Weg eingetreten. Unberufen ist er freilich nicht in das Christenthum eingetreten. Jene Christuserscheinung auf dem Wege nach Damaskus, welche die strengen Judenchristen gar nicht gelten lassen wollten (s. o. S. 220, 1. 292, 1), wird von der Apg. 9, 3 f. 22, 6 f. 26, 12 f. so viel als möglich beglaubigt (s. o. S. 219). Paulus ist wirklich berufen als ein auserwähltes Rüstzeug, den Namen Christi zu tragen vor Heiden und Könige und Söhne Israels (9, 15). Aber seine Berufung hat nicht mehr den alleinigen Zweck, Christum unter den Heiden zu verkündigen (Gal. 1, 16). Der Paulus der Apg. tritt vielmehr in Damaskus nur bei den Juden auf (Apg. 9, 20 f.), reist nicht nach Arabien (Gal. 1, 17), lernt

auch bei seiner ersten Reise nach Jerusalem nicht etwa bloss den Kephas, nebenbei Jakobus den Bruder des Herrn kennen (Gal. 1, 18, 19), sondern wird durch Barnabas bei den Aposteln überhaupt eingeführt (Apg. 9, 27). Der Paulus der Apg. tritt eben nicht als ein angemasster Apostel auf, wie jener zum Christenthum bekehrte Magier Simon, welcher bei den Judenchristen als sein Zerrbild gangbar war (Apg. 8, 18 f.). Der Verfasser der Apg. unterscheidet ihn vielmehr stets, wo er nicht bloss einen ältern Bericht aufnimmt (wie 14, 4. 14) von den Aposteln (s. o. S. 585), zu deren Würde er die Augenzeugenschaft für das ganze öffentliche Auftreten Jesu als unerlässlich anerkennt (1, 21 f. 10, 41). Eine zweite Reise nach Jerusalem Apg. 11, 30. 12, 25, welche durch Gal. 1, 20. 2, 1 ausgeschlossen wird, bringt den Paulus in weitere Berührung mit der Urgemeinde. Also weder als ein unberufener Neuerer noch in einem losen und zweifelhaften Verhältniss zu der Urgemeinde zieht Paulus mit Barnabas aus. Seine Bekehrung eines hochgestellten Heiden ist zugleich ein Triumph über einen jüdischen Magier (13, 6 f.). Aber, so weit nicht ein älterer Bericht zu Grunde liegt, wendet sich der Paulus der Apg. an die Heiden nur desshalb, weil die Juden, welchen er sich immer noch zuerst das Wort Gottes vorzutragen verpflichtet fühlt, ihn verschmähen (13, 46. 18, 5 f. 19, 8 f. 28, 26 f.). So wird das gute Einvernehmen der Heidenchristen mit der Urgemeinde, des Paulus mit den Uraposteln freilich nicht gestört. Der Anstoss pharisäischer Christen an einem Heidenchristenthum ohne Beschneidung und Gesetz (15, 1. 5) wird beseitigt durch den Vorschlag des Petrus und des Jakobus, die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen mit gewissen Beschränkungen anzuerkennen, welcher Vorschlag durch die Urgemeinde feierlich angenommen wird (15, 6 f.). Mit Paulus kommen die Urgemeinde und die Urapostel nicht einmal vorübergehend in Streit, da die Apg. von dem Verlangen der Beschneidung des Titus Gal. 2, 3 f. und von dem Auftritte zwischen Paulus und Petrus in Antiochien Gal. 2, 11 f. kein Wort sagt, ja den Titus, diesen treuen Gefährten des Paulus, mit völligem Stillschweigen übergeht, ebenso auffällig in Galatien (16, 6. 18, 23) und Korinth (19, 21. 22. 20, 2) die judaistischen Wirren nicht einmal berührt. Der Paulus der

Apg. schärft nicht bloss seinen Heidenchristen die Beobachtung der Beschlüsse von Jerusalem ein (16, 4), auf welche ihn als rechtskräftig noch Jakobus in Jerusalem verweist (21, 25), sondern er thut noch ein Uebriges, indem er aus Rücksicht auf die Juden den nur von mütterlicher Seite her jüdischen Timotheus selbst beschneidet (16, 3). Als geborener Jude, für welchen durch den Beschluss der Urgemeinde 15, 22 f. die Gesetzesverpflichtung noch nicht aufgehoben war, beobachtet er selbst das mosaische Gesetz unverbrüchlich (24, 14. 25, 8. 28, 17), führt jüdische Gelübde und Festreisen (s. o. S. 589, 1) aus (18, 18. 21. 21, 26. 24, 11. 17), bleibt selbst als Christ noch Pharisäer (23, 6. 26, 5). Und doch kann es auch die Apg. nicht verschweigen, dass Paulus den Juden als Feind des jüdischen Volks, des Gesetzes und des Tempels (21, 28), den strengen Judenchristen als Prediger des Abfalls von Moses, als Gegner der Beschneidung und der jüdischen Gesetzlichkeit (21, 21) galt. Doch muss sie ihn auf Rath des Jakobus seine jüdische Gesetzlichkeit in Jerusalem noch thatsächlich beweisen lassen (21, 24).

Alles dieses beweist eine unverkennbare Absichtlichkeit dieser Darstellung. Mit vollem Rechte fand Schneckenburger in der Apg. den Paulus so dargestellt, dass alle aus den Paulusbriefen (und aus Apg. 21, 21) bekannten Einwürfe der Judaisten wider ihn, seine Würde und Wirksamkeit auf eine für den judaistischen Standpunct berechnete Weise widerlegt erscheinen. Die paulinisch-apologetische Tendenz, welche sich nun einmal nicht verkennen lässt, hat dann Baur und seine Schule mit Erkenntniss ihrer Abweichung von der wirklichen Geschichte, wie sie in den Paulusbriefen vorliegt, näher bestimmt als die paulinisch-conciliatorische, da die Apg. nicht bloss für den judenchristlichen, sondern auch für den heidenchristlichen Standpunct berechnet sei und den beiden entzweiten Parteien des alten Christenthums den Frieden vorgeschlagen habe. Wenn irgendwo, so hat die Tübinger Schule hier ein bleibendes Ergebniss erreicht. Erst in neuester Zeit hat auf der kritischen Seite Franz Overbeck behauptet, dass das Judenchristenthum, mit welchem sich die Apg. auseinandersetzt, gar nicht mehr draussen in einer mächtigen Partei bestanden habe, sondern schon in das Heiden-

christenthum des Verfassers selbst eingedrungen sei, oder dass in der Apg. der Versuch eines selbst vom urchristlichen Judaismus schon stark beeinflussten Heidenchristenthums vorliege, sich mit der Vergangenheit, insbesondere seiner eigenen Entstehung und seinem ersten Begründer Paulus auseinanderzusetzen. Dann würde die Apg. eine Art von Rechtfertigung ihres entarteten Paulinismus gegen den ursprünglichen und ächten versuchen. So ist die ganze Darstellung aber nicht angelegt. Die Anerkennung der bleibenden Gültigkeit des Gesetzes für Christen jüdischer Geburt, selbst für einen Paulus, wird nirgends gerechtfertigt, sondern nur stillschweigend vorausgesetzt. An dem Paulus der Apg. nimmt Overbeck (a. a. O. S. 370) neben „dogmatischer Judaisirung" einen nationalen Antijudaismus, eine „nationale Entfremdung" von seinem Volke wahr. Aber gerade dogmatisch wird der Paulus der Apg., welcher die Grundlehre von der Rechtfertigung durch den Glauben im Gegensatz gegen die Rechtfertigung durch das mosaische Gesetz behauptet (13, 39 vgl. 26, 18), nicht judaisirt, sondern nur in seinem praktischen Verhalten. Eher wird Petrus dogmatisch paulinisirt (15, 9 f.). Und was Overbeck (a. a. O. S. XXX f.) für einen nationalen Antijudaismus der Apg. anführt, läuft in Wirklichkeit nur darauf hinaus, dass die Juden in ihrer überwiegenden Mehrzahl das Christenthum verschmähen und anfeinden, also auf einen religiösen Antichristianismus der Juden, wogegen man eher von einem nationalen Judaismus des Paulus der Apg. reden könnte. Gerade Apg. 18, 11 f. (vgl. 23, 29. 25, 18. 19. 26, 31. 32) wird nicht etwa die Sache der Christen von der der Juden äusserlich losgelöst, sondern vielmehr als eine innerjüdische Religionsstreitfrage dargestellt, 19, 33 f. als eine reine Religionsfrage. Und wesshalb vermeidet die Apg. so ängstlich alle Misshelligkeiten zwischen Paulus und der Urgemeinde? Wahrlich nicht in Folge eines bösen Gewissens ihres entarteten Paulinismus [1]), sondern wegen der Myriaden gläubiger, aber

---

[1]) Overbeck (a. a. O. S. 140) lässt den Verfasser der Apg. 9, 19—30 sich mit Gal. 1, 15—24 in systematischen Widerspruch setzen, indem er alles tilgt, was Paulus aus dieser Periode seines Lebens für seine Selbständigkeit und Unabhängigkeit von den Uraposteln anführt.

immer noch gesetzeseifriger Juden (21, 20), welchen Paulus als Antinomist und kirchlicher Friedensstörer galt (21, 21). Mit Grund lässt es sich nicht behaupten, dass diese Myriaden antipaulinischer Judenchristen für den Verfasser der Apg. schon der Vergangenheit angehört hätten, und dass derselbe in dem Apostelbeschluss 15, 20. 29 auch für die Heidenchristen noch ein Minimum von mosaischer Gesetzlichkeit gefordert hätte. Das Verbot des *φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι* rührt wohl, wie die Johannes-Apokalypse (2, 14. 20. 24) lehrt, aus den Kämpfen des urapostolischen Christenthums gegen die paulinische Gesetzesfreiheit her und mag im Sinne des Urapostels Johannes ein Minimum von Gesetzlichkeit für die Heidenchristen gewesen sein (s. o. S. 417). Aber in dem Sinne, wie die Apg. dieses Verbot annimmt, auch auf Ersticktes und Blut ausdehnt, kann es nur ein Analogon der Gesetzlichkeit gewesen sein. Eben im Gegensatze gegen das unerträgliche Joch des Gesetzes spricht Petrus Apg. 15, 10. 11. die Beseligung durch die Gnade Gottes aus. Und Jakobus begründet seinen Vorschlag, die Heidenchristen nicht weiter zu belästigen, sondern nur zur Enthaltung von den Gräueln der Götzen, der Hurerei, dem Erstickten und dem Blut zu verpflichten, ausdrücklich durch den Satz: *Μωυσῆς γὰρ ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος* (15, 21). Das kann nur heissen: Moses behält, auch wenn man die gläubigen Heiden nicht auf sein Gesetz verpflichtet, seine Geltung in den überall bestehenden Synagogen. Wie die Apg. 13, 27 durch *τὰς φωνὰς τῶν προφητῶν τὰς κατὰ*

Er setzt (a. a. O. S. 143) für die Apostelgeschichte einen Leserkreis voraus, in welchem das Bedürfniss bestand, dem Galaterbriefe und dem Paulinismus überhaupt gewisse Spitzen abzubrechen. In der Abhandlung über Justin's Verhältniss zur Apg. (Z. f. w. Th. 1872. II, S. 335) hat Overbeck die Streitfrage zwischen uns Beiden so bestimmt: es handle sich darum, ob der Judaismus, welchen die Apostelgeschichte bekämpft, ausserhalb, oder in erster Linie schon innerhalb des Heidenchristenthums zu suchen ist, ob die Apostelgeschichte auf judenchristliche Gegner des Paulus oder auf Heidenchristen, welche durch Judaisten an Paulus irre gemacht worden waren, wirken soll. Eine bloss mittelbare Beziehung der Apostelgeschichte auf Judenchristen kann ich nicht ausreichend finden.

πᾶν σάββατον ἀναγινωσκομένας die Geltung der prophetischen Schrift ausdrückt, so bezeichnet sie hier die durch die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen nicht beeinträchtigte Geltung des mosaischen Gesetzes für geborene Juden. Ein Anspruch des Moses auch auf die Heiden kann in diese Stelle nur hineingetragen werden. Nicht als mosaische Gesetzesverordnungen, sondern nur als nothwendige sittliche Pflichten werden jene Bestimmungen für die Heidenchristen auch 15, 28 bezeichnet: *μὴ πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες*. Der Verfasser der Apg. hat also die judaistischen Zumuthungen an die Heidenchristen, wie sie der Ap. Johannes gestellt hatte, wohl angenommen, aber eben nicht als mosaische Gesetzesbestimmungen, also auch eine proselytenartige Stellung der Heidenchristen abgewehrt. Er stellt uns keinen entarteten, sondern nur einen nachgiebigen und friedfertigen Paulinismus dar. Paulus selbst hatte wohl die Unbedenklichkeit des Genusses von Götzenopferfleisch gelehrt (1 Kor. 8, 1 f.), aber doch schon aus Rücksicht auf schwächere Brüder die Enthaltung empfohlen (1 Kor. 8, 9 f.). Der paulinische Verfasser der Apg. hat diese Empfehlung zum Gebote gesteigert. Die schwächeren Brüder seiner Zeit waren die immer noch mächtigen Judenchristen, und er hat weit weniger nachgegeben, als diese verlangt haben [1]). Freilich hat der Verfasser der Apg. die Gesetzesverpflichtung gläubiger Juden

---

[1]) Der Barnabasbrief lehrt, dass Judenchristen verlangten, die Heidenchristen sollten sich als Proselyten dem jüdischen Gesetze anschliessen (s. o. S. 545). Noch der Märtyrer Justin bezeugt, dass zu seiner Zeit Judenchristen die Heidenchristen zu der ganzen mosaischen Gesetzlichkeit zwingen wollten (s. o. S. 233, 1). Er billigt sie nicht, gestattet ihnen aber doch, nur ungern, was die Apg. 15, 10. 19. 28 ausdrücklich verbietet, heidenchristliche Proselyten, da er in der dort angeführten Stelle fortfährt: *τοὺς δὲ πειθομένους αὐτοῖς ἐπὶ τὴν ἔννομον πολιτείαν μετὰ τοῦ φυλάσσειν τὴν εἰς τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ ὁμολογίαν καὶ σωθήσεσθαι ἴσως ὑπολαμβάνω.* Wie mächtig und herrschsüchtig noch späterhin das Judenchristenthum war, lehren die Ignatiusbriefe (vgl. meine apostol. Väter S. 230 f.). Und dass das Judenchristenthum von den Heidenchristen weit mehr verlangte, als in der Apostelgeschichte zugestanden wird, beweist gerade die judenchristliche Apostelgeschichte, wie sie Clem. Recogn. IV, 36 vorliegt: Quae autem animam simul et corpus polluunt ista sunt: participare daemonum mensae, hoc est immolata

vollständig zugestanden, und da er nach diesem Grundsatze selbst den Paulus dargestellt hat, scheint er den Paulinismus selbst der Aussöhnung mit dem Judenchristenthum geopfert zu haben. Sein Paulus scheint nicht mehr durch das Gesetz dem Gesetze abgestorben zu sein (Gal. 2, 19), den gekreuzigten Christus nicht mehr für des Gesetzes Ende zu erklären (Röm. 10, 4). Ein Paulus, welcher den nur halb jüdischen Timotheus selbst beschneidet (Apg. 16, 3), kann allerdings nicht Gal. 5, 2. 1 Kor. 7, 18. 20 geschrieben haben. Andrerseits werden aber auch Petrus und Jakobus durch die Art, wie sie die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen befürworten (15, 7—21), paulinisirt. Und bei Lichte besehen, haben wir auch hier nur eine einseitige Wendung des ursprünglichen Paulinismus. Paulus selbst hat gelehrt, dass, wer beschnitten berufen ist, auch beschnitten bleiben soll (1 Kor. 7, 18), jüdische Festzeiten und Speisesitten beibehalten mag, nur in christlicher Gesinnung (Röm. 14, 6). Paulus hat von sich selbst gesagt, dass er auch den Juden wie ein Jude ward, um Juden zu gewinnen, *τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω*. Da hat der Verfasser der Apg. die innere Freiheit des Paulus von dem Gesetze nicht sowohl vergessen, sondern nur eigenthümlich gewandt. Da Paulus auch Apg. 13, 39 die Rechtfertigung durch das mosaische Gesetz für unmöglich erklärt, so kann er das Joch des Gesetzes nur als volksthümliche Gewohnheit ohne höhere Bedeutung, als ein religiöses Adiaphoron noch im Christenthum getragen haben. Und da die Apg. 15, 10. 11 auch den Petrus wesentlich dasselbe sagen lässt, muss der Verfasser die bleibende Gesetzesverpflichtung gläubiger Juden ebenso angesehen haben. Alle Zugeständnisse an das Judenchristenthum

---

degustare, vel sanguinem vel morticinium quod est suffocatum, et si quid aliud est quod daemonibus oblatum est. hic ergo vobis sit primus gradus ex tribus, qui gradus XXX ex se gignit mandata, secundus vero, qui LX, tertius, qui C. Die drei Stufen entsprechen dem Essenismus, welcher zwei Stufen des Noviziats vor der vollen Ordensmitgliedschaft hatte (s. meine jüdische Apokalyptik S. 260 f.). Was nun die Apostelgeschichte den Heidenchristen auferlegt werden lässt, ist, da die 30 besondern Gebote fehlen, nicht einmal so viel, als hier von der niedrigsten Stufe gläubiger Heiden verlangt wird.

heben also den Paulinismus der Apg. nicht auf, stellen ihn vielmehr bloss als Unions-Paulinismus dar, als einen Paulinismus, welcher auf die Einigung der jüdischen Christenheit mit der heidnischen zu einer christlichen Gesammtkirche ausging. Bei allem Entgegenkommen gegen ein duldsames Judenchristenthum verwirft die Apg. auch immer noch ein unduldsames Judenchristenthum (10, 45 f. 11, 2 f. 15, 1 f.), dessen Eindringen in den asiatischen Wirkungskreis des Paulus sie mit Wehmuth vorhergesagt werden lässt (20, 29. 30). Verlangt sie also von den gesetzesfreien Heidenchristen gewisse Beschränkungen (15, 22 f.), so tritt sie doch auch judenchristlichen Eingriffen in die heidenchristliche Gesetzesfreiheit entschieden entgegen. Dem ungläubigen Judenthum vollends wendet das Christenthum der Apg. den Rücken (namentlich in der Rede des Stephanus 7, 2—53), um sich dem edlern Streben des Heidenthums zuzuwenden (namentlich in der Rede des Paulus 17, 22—31). Erscheint Paulus hier auch nicht mehr dem Worte nach als Apostel (1 Thess. 2, 6. Gal. 1, 1. 1 Kor. 1, 1. 4, 9. 9, 1. 2. 15, 9. 2 Kor. 1, 1. Röm. 1, 1. 11, 13), so kann doch auch der Paulus der Apg. von sich aussagen 2 Kor. 12, 12: *τὰ μὲν σημεῖα τοῦ ἀποστόλου κατήργασται ἐν ὑμῖν ἐν πάσῃ ὑπομονῇ σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ δυνάμεσιν.* Thatsächlich steht er dem Petrus auch in der Wunderkraft nicht nach (vgl. 5, 15. 19, 12), und wie Petrus und Johannes (8, 17), so ertheilt auch Paulus durch Handauflegung den h. Geist (19, 6). Den Zwölfaposteln gegenüber wird er nicht minder ausgezeichnet, als in dem Lucasevg. 10, 1 f. die 70 Jünger. Was kann daran liegen, wenn unser Verfasser für den, welcher sich selbst nicht werth genannt hat, Apostel zu heissen, aber sich bewusst war, viel mehr gearbeitet zu haben, als alle Andern (1 Kor. 15, 9. 10), kirchlichen Friedens halber auf den blossen Titel eines Apostels verzichtet?

Es war also nur ein täuschender Schein, wenn man den in dem Lucasevg. waltenden Paulinismus in der Apg. nicht wieder finden konnte [1]. Derselbe Verfasser, welcher Jesum

---

[1]) In der obigen Ausführung sind auch Scholten's Gegengründe in der oben (S. 553, 1) genannten Schrift schon berücksichtigt worden. Aus dem Obigen wird auch erhellen, dass der Verfasser der Apostel-

recht eigentlich unter das Gesetz geboren werden liess (Luc. 2, 21 f.), lässt den Paulus, auch nachdem er in dem christlichen Glauben das Heil gefunden hat, noch unter das Gesetz geboren bleiben. Und wenn er erst bei der Heidenbekehrung und in der Geschichte des Paulus seinen Unionismus hervortreten lässt, so beweist er nur, dass schon ein paulinisches Evangelium eine kühne That war. So schlimm waren das Heidenchristenthum und Paulus immer noch bei den mächtigen Judenchristen angesehen, dass man eine Anerkennung des gesetzesfreien Heidenchristenthums nicht ohne solche Zugeständnisse, eine Anerkennung des Paulus nicht ohne seine praktische Judaisirung und ohne Preisgebung des Apostelititels auch nur anstreben konnte. Der Unionspaulinismus ist aber wohl die Seele der Apg., doch nicht so, dass ihr Verfasser den geschichtlichen Stoff rein aus der Luft gegriffen hätte. Die Apg. ist nicht bloss Tendenzschrift, sondern hat auch mündliche und schriftliche Quellen benutzt.

Die Untersuchung über die Quellen der Apg. begann J. K. Riehm De fontibus actuum apostolorum (Trai. ad Rh. 1821) mit der Behauptung, dass C. 1—12 fast durchaus aus einzelnen kleinen Aufsätzen zusammengestellt sei, dagegen C. 13—28 fast durchaus auf Augenzeugenschaft und mündlicher Erkundigung beruhe. Tiefer ging erst Schleiermacher (Einl. i. N. T. S. 347 f.) auf die Sache ein, nicht sowohl in der ersten Hälfte, wo er allerlei Quellenschriften vermuthete, wohl aber in der zweiten (C. 13 f.). Nach seiner Anregung hat dann Eugen Alexis Schwanbeck: über die Quellen der Schriften des Lucas, Bd. I über die Quellen der Apg., Darmst. 1847, geschrieben, aber die Einheit der Apg. durch allerlei Quellenhypothesen stark verletzt. Nach der gründlichen Erörterung Zeller's (Apg. S. 452 f. 489 f.) hat namentlich Overbeck (a. a. O. S. XXXVII f.) die ganze Frage nach

---

geschichte nicht etwa, wie Wittichen (Z. f. w. Th. 1873, S. 513 f.) meint, die judenchristliche Tendenz verfolgt, dem Heidenchristenthum wie dem Heidenapostel seine Selbständigkeit zu nehmen und alles auf das Mass und die Auctorität der als orthodox geschilderten jüdischen Urgemeinde und ihrer Häupter zurückzuführen. Als blosse Inconsequenz lässt sich die Paulinisirung des Petrus 15, 7—11 nicht beseitigen.

den Quellen unsers Buchs lichtvoll behandelt. In der Apg. 1, 1—8, 3 wird man schwerlich zu irgend sicheren Ergebnissen gelangen. Der Ausdruck 1, 19 *Ἀχελδαμάχ, τοῦτ' ἔστιν χωρίον αἵματος*, kann auch aus mündlicher Ueberlieferung geschöpft sein. Eher möchte sich schon aus dem zweiten Haupttheile 8, 4—15, 34 etwas ermitteln lassen. Der Magier Simon, welcher in Samarien als eine Art von falschem Apostel auftritt (8, 9 f.), ist uns auch anderweitig, aber sehr abweichend, überliefert worden [1]). Josephus erzählt Ant. XX, 7, 2, dass Felix als Procurator von Judäa sich in die Drusilla verliebte, *καὶ Σίμωνα ὀνόματι τῶν ἑαυτοῦ φίλων, Ἰουδαῖον, Κύπριον δὲ γένος, μάγον εἶναι σκηπτόμενον, πέμπων πρὸς αὐτὴν ἔπειθε τὸν ἄνδρα προλιποῦσαν αὐτῷ γήμασθαι, μακαρίαν ποιήσειν ἐπαγγελλόμενος μὴ ὑπερηφανήσασαν αὐτόν.* Da haben wir einen jüdischen Magier Simon aus Kypros (andre als vorgebliche Magier kann man ja kaum erwarten) in der Umgebung desselben Felix, welcher den Paulus zwei Jahre lang gefangen bei sich behielt. Bei den Judenchristen ward nun aber Paulus als der Magier Simon dargestellt. Die Grundschrift der clementinischen Recognitionen und Homilien, das judaistische *Κήρυγμα Πέτρου* nebst Zubehör stellen den Paulus noch bloss als den feindseligen Menschen dar, welcher die Urgemeinde blutig verfolgt hat, dann unter den Heidenchristen eine gesetzwidrige und närrische Lehre ausbreitet (s. o. S. 42 f. 586, 1). Eben diesen feindseligen Menschen lassen die *Περίοδοι Πέτρου* nun als falschen Apostel unter den Heiden auftreten, wohl sub nomine Christi reden, aber des Teufels Willen thun (Recogn. IV, 34. 35, vgl. Hom. XI, 35). Als der Magier Simon erscheint Paulus erst nach 141 u. Z. in den Anagnorismen des Clemens (Recogn. VII—X), und zwar gerade in Cäsarea, wo Niketes und Aquila (vgl. Apg. 18, 2. 18. 26. 1 Kor. 16, 19.

---

[1]) Die bisherigen Forschungen habe ich zusammenzufassen versucht in der Abhandlung: Der Magier Simon, Z. f. w. Th. 1868. IV, S. 357 f., wogegen Joh. Delitzsch, Zur Quellenkritik der ältestenBerichte über Simon Petrus und Simon Magus, theol. Stud. und Krit. 1874. II, S. 213—260, die Geschichtlichkeit des Magiers Simon in der Apostelgeschichte aufrecht zu erhalten versuchte. Vgl. darüber meine Anzeige in der Z. f. w. Th. 1874. II, S. 294 f.

Röm. 16, 3 f. 2 Tim. 4, 19) im Hause honestae admodum feminae, Iustae nomine, auch in der Philosophie ausgebildet werden, quo possimus religionis divinae dogmata philosophicis disputationibus adserentes confutare gentiles (Recogn. VII, 32). Dieselben erzählen nun (ebdas. VII, 33): Simoni autem cuidam mago, qui nobiscum una educatus est, pro amicitiis et puerili consuetudine adhaesimus, ita ut paene ab eo decipi possemus. fertur enim in religione nostra sermo de propheta quodam, cuius ab omnibus, qui religioni huic deserviunt, speraretur adventus, per quem inmortalis et beata vita credentibus danda promittitur. hunc ergo nos putabamus esse Simonem. Auch wenn die Clem. Hom. XIII, 7, 8 die Justa bloss als eine jüdische Proselytin darstellen und die ausdrückliche Bezeichnung des Judenthums durch in religione nostra vermeiden, wird Simon hier noch ohne alle Beziehung zu Samarien rein jüdisch erzogen und tritt eben in Cäsarea, wo wirklich ein jüdischer Magier Simon sein Wesen getrieben hat, aber auch Paulus mehrmals und anhaltend aufgetreten ist (vgl. Apg. 9, 30. 18, 22. 21, 8 f. 23, 33 f. 24, 27), als ein jüdischer Magier, ja als der verheissene Prophet oder Messias auf. Nach Recogn. X, 57. 59 (Hom. XX, 15. 17) flieht der Magier Simon nicht nach Samarien, sondern nach Judäa. Und gerade in Antiochien, wo Paulus dem Petrus entgegentrat (Gal. 2, 11 f. Clem. Hom. XVII, 19), schliesst die Erzählung Recogn. X, 68 sq. mit einem Siege des Petrus über diesen Widersacher ab. Der jüdische Magier Simon in Cäsarea, dessen Genosse Aquila wie die Petrusgegnerschaft auf Paulus zurückweist, steht dem jüdischen Magier Simon, welchen auch Josephus in Cäsarea kennt, und dem „feindseligen Menschen“ (Paulus) der ältern Judenchristen offenbar noch sehr nahe und sieht ganz danach aus, eine Verschmelzung beider Gestalten zu sein. Eine Beziehung auf den Magier Simon der Apg. ist erst in der clementinischen Bearbeitung dieses Schriftthums, in den Streitreden zu Cäsarea (Recogn. I—III) zu bemerken, wo der Magier Simon als samaritisch-gnostischer Ketzer und Antichrist erscheint. Die Apg. liess ihn noch bloss in Samarien auftreten, was eine jüdische Abstammung ebenso wenig ausschliesst, wie das Auftreten des jüdischen Magiers Barjesus auf Kypros Apg. 13, 6 f. Da-

gegen Recogn. II, 7 f. erscheint er als gebürtig aus Gitta bei Samarien. Könnte die samaritische Herkunft auch nur Bezeichnung der Ketzerei sein (vgl. Joh. 8, 48), so weist doch das Petruswort über Simon Recogn. III, 49, quod vas electionis factus est maligno, augenscheinlich auf Apg. 9, 15 zurück. Aber das Hervorgehen dieses Simon aus der Schule des Samariters Dositheos und sein Verhältniss zu der Helena wie sein Auftreten als Ἑστώς ist doch von der Apg. noch ganz unabhängig. Auch bei dem Märtyrer Justinus (Apol. I, 26. 56, vgl. II, 15. Dial. c. 120) finden wir den Samariter Simon aus Gitta nebst seiner Helena, welcher unter K. Claudius in Rom aufgetreten sein soll, noch ohne alle erweisliche Beziehung zu der Apg.[1]). Unabhängig von der Apg. hat sich also das judenchristliche Zerrbild des Paulus als des Magiers Simon entwickelt, und es fragt sich, ob nicht bereits der Magier Simon der Apg. von diesem gangbaren Zerrbilde abhängig gewesen sein solle. Ein Zerrbild des Paulus bietet auch die Apg., da ihr Simon nicht bloss als die grosse Kraft Gottes (vgl. 2 Kor. 12. 9) galt, sondern auch als ein angemasster Apostel erscheint (Apg. 8, 18 f.). Dass er ein apostolisches Vorbild mit Geld erkaufen will, hat Volkmar (theol. Jahrbb. 1856, S. 279 f., Rel. Jesu S. 287 f.) scharfsinnig gedeutet auf die Geldunterstützungen, durch welche Paulus (1 Kor. 16, 1 f. 2 Kor. 8. 9) die Anerkennung der Urgemeinde gewinnen zu wollen schien. Auf alle Fälle ist es nicht zufällig, dass der Simon der Apg. so ziemlich zwischen die Christenverfolgung (8, 3) und die Bekehrung (9, 3 f.) des Paulus eingekeilt ist, dass sich an die Erzählung von dem Magier Simon, dem falschen Heidenapostel der Judenchristen, unmittelbar die erste Bekehrung eines Heiden durch Philippus Apg. 8, 25 f. anschliesst, dass die Apg. 13, 6 f. gerade auf Kypros, woher der jüdische Magier Simon bei Josephus stammt, einen jüdischen Magier von Paulus be-

[1]) Nur auf der unsichern Vermuthung, dass Irenäus adv. haer. I, 23, 1 und Tertullian de anima 34 gerade aus dem verlorenen Syntagma Justin's gegen alle Häresieen (Apol. I, 26) geschöpft haben, beruht die Behauptung A. Harnack's (Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, Leipzig 1873, S. 86), dass die Anknüpfung dieses Simon an Apg. 8, 9 f. schon bei Justin gestanden habe.

siegt werden lässt, noch in Ephesus den Paulus von jüdischen Teufelsbannern unterscheidet (19, 13 f.). Die Darstellung der Apg. ist auf alle Fälle so angelegt, dass den Paulus niemand mehr für den Magier Simon halten soll, und der Verfasser hat hier nach aller Wahrscheinlichkeit wenigstens das bei den Judenchristen von Mund zu Munde gehende Zerrbild des Paulus im Auge gehabt. Auf die Annahme einer benutzten judenchristlichen Quellenschrift kann die Wahrnehmung führen, dass Apg. 9, 31 – 43 eine Rundreise des Petrus erzählt, wo die *Ταβιθά, ἣ διερμηνευομένη λέγεται Δορκάς* auch unpaulinisch *πλήρης ἀγαθῶν ἔργων καὶ ἐλεημοσυνῶν* genannt wird. Volkmar (Rel. Jesu S. 282 f.) hat scharfsinnig gerade hier die Spur eines alten *Κήρυγμα Πέτρου* gefunden. Besser möchte nur der Name *πράξεις Πέτρου* sein. Dagegen ist es, ganz abgesehen von der eigenthümlichen Lesart 11, 28 (s. o. S. 550, 2), eine paulinische Quellenschrift, welche sich aus C. 13. 14 bei der ersten Bekehrungsweise des Paulus ergab, den Paulus und Barnabas noch arglos „Apostel" nennt, die Juden nicht so feindselig darstellt, wie es sonst geschieht, und den Paulus sich von vorn herein auch an Heiden wenden lässt (s. o. S. 583 f.). Eben diese paulinische Quellenschrift lernen wir noch genauer als den Bericht eines Gefährten des Paulus kennen aus dem dritten Haupttheile Apg. 15, 35—28, 31. Von der Ueberfahrt nach Makedonien bis zu dem Auftreten des Paulus in Philippi 16, 10—17 wird in der ersten Person erzählt. Eben in Philippi, als Paulus die Reise nach Jerusalem antritt, bis zu der Ankunft in Jerusalem (20, 5—21, 18), nur unterbrochen durch die Abschiedsrede in Milet (20, 17 - 38), dauert das „Wir" fort. Schliesslich tritt es wieder ein bei der Seereise von Cäsarea nach Rom 27, 6 – 28, 16. Seit Irenäus (s. o. S. 546, 2), fand man hier einen Beweis für die Augenzeugenschaft des Lucas als Verfasser des Ganzen. Diese Ansicht wollten noch Schneckenburger (a. a. O. S. 17 f.) aufrecht erhalten, sie ist immer noch die verbreitetste, wird auch von Renan (die Apostel, deutsche Ausg., 1866, S. 10 f.) vertheidigt. Namentlich hat sie Aug. Klostermann verfochten in den Vindiciis Lucanis seu de Itinerarii in libro Actorum asservati auctore, Gotting. 1866. Allein das gänzlich unvermittelte Eintreten und Verschwinden der communicativen

Erzählung lässt sich schon an sich nicht begreifen. Nach dem Vorgange Königsmann's (1798) fand Schleiermacher hier den Bericht eines Augenzeugen, wie er meinte, des Timotheus, theilweise aufgenommen, worin ihm namentlich Bleek (theol. Stud. u. Krit. 1836, S. 1026 f., Einl. i. d. N. T. S. 328 f.), zum grossen Theile auch de Wette nachfolgte. Schwanbeck (a. a. O. S. 63 f. 140 f. 171 f. 186 f.) dehnte diese Quellenschrift über Gebühr aus und führte sie auf Silas zurück. Dass hier eine Quellenschrift benutzt ist, wird sich nicht leugnen lassen. Ganz abgesehen von den Beispielen mittelalterlicher Chronisten, welche Schwanbeck anführt, ist schon in den Büchern Ezra-Nehemja die Erzählung Ezra's und Nehemja's in der 1. Person ein Zeichen wörtlicher Aufnahme ihrer ältern Denkschriften, wie umgekehrt in dem B. Jeremia der Gebrauch der 3. Person von Jeremia (z. B. 32, 2) die Zuthaten Baruchs kundmacht. Auch in dem B. Tobit mag der Uebergang der Erzählung von der 1. Person (1, 1—3, 6) in die dritte (3, 7 f.), in dem Protevg. Iacobi C. 18 die plötzliche Erzählung Josephs in der 1. Person (C. 18) Zeichen einer überarbeiteten Quellenschrift sein, wogegen in der *Διαμαρτυρία* des Jakobus das *προσηυξάμεθα* am Schluss C. 5 nur die Urkundlichkeit ausdrücken soll. Bei den Wirstücken der Apg. hat Overbeck (a. a. O. S. XXXIX f.) mit Recht bemerkt, dass sie sich durch Eigenthümlichkeiten der Form und des Inhalts von der übrigen Apg. unterscheiden, die charakteristischen Tendenzen der Apg. stark zurücktreten lassen, wie wir es, schon unabhängig von dem „Wir", C. 13. 14 beobachtet haben. Eine Schilderung, wie die der Seefahrt nach Rom 27, 1 f., trägt schon an und für sich das Gepräge der Augenzeugenschaft. Bloss um sich den Schein eines Augenzeugen zu geben, kann der Verfasser nicht hin und wieder das „Wir" eingeführt haben. Hat nun der Verfasser auch in diese Quellenschrift allerlei eingeschaltet (13, 49. 50. 20, 17—38. 27, 21—26), so ist es doch von grosser Bedeutung, dass er „eine eingehende Schilderung der apostolischen Reisen des Paulus von der Hand eines Genossen" benutzt, zum Theil ausgeschrieben hat. Am Ende hat der 1. Clemensbrief C. 5 (s. o. S. 348) mit der 7 maligen Gefangenschaft des Paulus, welche weder aus der Apg. noch aus den Paulusbriefen herausge-

bracht werden kann, noch ein Stück dieser alten *πράξεις Παύλου* bewahrt. Wer aber wird dieselben geschrieben haben? Weder Timotheus, auf welchen Schleiermacher u. A. riethen, da derselbe 20, 4. 5 die *ἡμᾶς* erwartet, noch Silas, auf welchen Schwanbeck verfiel, da 16, 19 f. von demselben in der 3. Person die Rede ist. Schon die kirchliche Ueberlieferung weist uns auf Lucas als Berichterstatter hin, für welchen ausser mir (Evv. S. 225) auch Zeller (Apg. S. 459 f.) und Overbeck (a. a. O. S. L f.) gestimmt haben.

III. Der Ursprung und die kirchliche Geltung der Lucas-Schriften.

Ist es begründet, dass das Lucasevg. und die Apg. einen und denselben Verfasser haben, so fällt von dieser Schrift ein Licht auf die erstere. Die Apg. hat ja die Schrift eines Gefährten des Paulus benutzt und überarbeitet. Ist nun nach aller Wahrscheinlichkeit Lucas der Verfasser dieser Schrift, so kann der Verfasser des Ganzen nicht Lucas selbst gewesen sein. Wohl aber erklärt es sich, wie von der Apg. her das Evg. *κατὰ Λουκᾶν* genannt werden konnte. Nur wer die Verschiedenheit des Verfassers der *πράξεις Παύλου* von dem Verfasser der *πράξεις τῶν ἀποστόλων* verkennt, kann den Augenzeugen Lucas für den Verfasser des Ganzen halten, oder je nachdem er den Augenzeugen annimmt, wie L. Mayerhoff (Hist.-krit. Einleitung in die petrin. Schriften, Hamb. 1835, S. 23 f.), den Timotheus, wie C. C. Hennell (s. o. S. 553, 1), den Silas, welcher freilich gleich Lucas sein soll. Und da Lucas ein Gefährte des Paulus selbst war, geht es nicht an, ihn die Schrift eines andern Augenzeugen auf solche Weise benutzt haben zu lassen. Immer ist der Verfasser des Ganzen ein gemässigter Pauliner gewesen, welcher ein Herz hatte für die gesammte Christenheit und bei allem Unionismus den Grundlehren des Paulus treu geblieben ist.

Da der dritte Evgst. schon die beiden ersten kanonischen Evangelien benutzt hat, kann er nicht vor dem Ende des ersten Jahrh. oder der apostolischen Zeit geschrieben haben, aber auch nicht wohl später. Das Lucasevg. setzt die Zerstörung Jerusalems nicht bloss als geschehen (19, 43. 44), sondern auch schon als seit geraumer Zeit geschehen voraus (21, 20—24), da Jerusalem von Heiden betreten bleiben soll, *ἄχρις οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν* (21, 24, vgl. Dan. 7, 25. 8, 13. 14. 9, 26. 27. 11, 31. 12, 7. 11. 12, Offbg. Joh. 11, 2). Im Unterschiede von Mt. 24, 29 (*εὐθέως*) und von Mc. 13, 24 (*ἀλλὰ ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις*) knüpft Luc. 21, 25 die Erscheinung des Menschensohns in seiner Herrlichkeit gar nicht mehr an die nächste Folgezeit der Drangsale des jüdischen Kriegs an (*καὶ ἔσονται σημεῖα κτλ.*), ja in einem gewissen Gegensatze gegen Mt. sagt Luc. 21, 9 bei den Kriegen und Unruhen zwischen Nero und Vespasianus: *ἀλλ' οὐκ εὐθέως τὸ τέλος*, wie er ja 17, 20 die Vorstellung überhaupt abgewehrt werden lässt, dass die Ankunft des Gottesreichs sich beobachten oder berechnen lässt. Zwar behält Luc. 21, 32 das Christuswort Mt. 24, 34. Mc. 13, 30 bei, dass bis zur Erfüllung der Wiederkunft Christi *ἡ γενεὰ αὕτη* nicht vorübergehen wird. Aber die *γενεὰ* liess sich auf gegen 70 Jahre ausdehnen (s. meine Evv. 212, 4). Am Ende des ersten Jahrh. mochte sich dem Evangelisten die rein jüdische Schatzung des Quirinius auch schon zu einer frühern Schatzung des ganzen Weltreichs (2, 1) umgestalten, wenn nicht der Lysanias von Abilene in eine spätere Zeit herabrücken (3, 1). Möglich ist es, dass der Brief des Barnabas c. 19 p. 60, 3. 4 *παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου* schon aus Luc. 6, 30 anführt, wenn nicht aus einer von den Quellenschriften des Evgsten. Und Marcion, welcher seit 140 hervortrat, hat schon wesentlich unser Lucasevg. gekannt und für seine Zwecke zurechtgemacht (s. o. S. 49 f.). Etwas später als das Evg. wird die Apg. geschrieben sein. Theudas, welcher doch erst unter K. Claudius (um 45) auftrat (vgl. Josephus Ant. XX, 5, 1), wird Apg. 5, 36. 37 schon vor Judas den Galiläer (6 u. Z.) gesetzt. Und wenn auch Apg. 8, 26 nur von einem wüsten Wege nach Gaza, nicht von der Verwüstung dieser Stadt im jüdischen Kriege (Joseph. b. i. II, 18, 1) die Rede ist, so kann

doch die Abfassung der Apg. geraume Zeit nach der Zerstörung Jerusalems schon an sich kaum einem Zweifel unterliegen. Bis in die gnostische Zeit herabzugehen, nöthigt Apg. 20, 29. 30 keineswegs, wenn auch Overbeck (a. a. O. S. LXV) hier schon den Gnosticismus berücksichtigt findet. Für die letzte Zeit Domitian's oder die erste Trajan's möchte die Kirchenpolitik der Apg. sprechen. Derselbe Verfasser, welcher die Entstehung des Namens *Χριστιανοὶ* ausdrücklich berichtet (11, 28), deckt das Christenthum gegenüber dem römischen Staate doch noch immer mit dem Schilde des Judenthums als einer staatlich erlaubten Religion. Der römischen Obrigkeit werden Paulus und Silas dargestellt als jüdische Verkündiger einer religio illicita et peregrina (16, 20. 21), als religiöse Ruhestörer, welche einen andern König als den Kaiser verkündigen (17, 6. 7). Vor dem Proconsul von Achaja verklagen die Juden den Paulus, *λέγοντες ὅτι παρὰ τὸν νόμον ἀναπείθει οὗτος τοὺς ἀνθρώπους σέβεσθαι τὸν θεόν* (18, 13). Aber Gallio findet an Paulus nichts Staatswidriges, sondern nur eine innerjüdische Religionsstreitfrage (18, 14. 15). Dem erregten heidnischen Volke von Ephesus erklärt der Stadtschreiber, dass die Christen weder ein sacrilegium noch eine Gotteslästerung begangen haben und nur privatrechtlich zu verklagen sind (19, 37. 38). Als nur wegen jüdischer Gesetzesstreitfragen verklagt, sonst aber ganz unbescholten, schickt der römische Tribun den Paulus an den Statthalter (23, 29). Und dieser erkennt es an, dass die Juden dem Paulus keine Schuld nachweisen, sondern bloss Streitfragen ihrer eigenen Religion vorbringen konnten (25, 19). Alles dieses weist auf eine Zeit hin, da die staatliche Duldung des Christenthums schon fraglich geworden, aber das nomen Christianum als solches doch von Seiten des römischen Staats noch nicht scharf von dem Judenthum geschieden ward, d. h. auf die letzte Zeit Domitian's (s. o. S. 541), immer noch vor der bekannten Verfügung K. Trajan's.

Auf die Frage: wo das Lucasevg. geschrieben ist, antwortet die herrschende kirchliche Ueberlieferung: in Achaja (s. o. S. 549 f.), und für die Apg. erschliesst Hieronymus die Abfassung in Rom erst aus dem Schlusse des Buchs (s. o. S. 549, 1). In der That weist schon das reinere Griechisch auf

das hellenische Sprachgebiet hin. Dass die Apg. in Rom geschrieben sei, hat wohl Zeller (a. a. O. S. 484 f.) aus Beziehungen auf die römische Gemeinde, als deren eigentlicher Stifter Paulus erscheinen solle, erschlossen. Aber mit beachtenswerthen Gründen verwies K. R. Köstlin (Ursprung und Composition der synopt. Evv., Stuttg. 1853, S. 294 f.) die Lucasschriften nach Kleinasien. Ich selbst habe die Lucasschriften dem Morgenlande zugewiesen, näher dem hellenischen Sprachgebiete, sei es nun Achaja, wie die alte Ueberlieferung sagt, oder Makedonien, wo die Wir-Erzählung 16, 17. 20, 5 aufhört und wieder auftaucht, oder Kleinasien, für welches Land eine gewisse Uebereinstimmung mit der dortigen Ueberlieferung spricht (Z. f. w. Th. 1858, S. 594 f.). Overbeck (a. a. O. S. LXVIII) entscheidet sich für Kleinasien. Auf keinen Fall gehörten die Lucasschriften dem Abendlande an, wo uns das Marcusevg. und der erste Clemensbrief ein weit friedlicheres Verhältniss zwischen Judenchristen und Heidenchristen bezeugen, als die Apg. voraussetzt. Für die Abfassung in Rom giebt es keine einleuchtenden Gründe. Das unverkennbare Bestreben der Apg., das Christenthum gegen den Vorwurf der Staatsgefährlichkeit zu vertheidigen, zielt nur auf die römische Obrigkeit und die herrschende Stimmung des Römerreichs überhaupt hin. Die Apg. hebt wohl mit Nachdruck die Richtung des Paulus nach Rom hin hervor (19, 21. 23, 11. 25, 10 f. 27, 24), aber nicht im Widerspruch mit Röm. 15, 23, und Rom war ja die Hauptstadt der alten Welt, wo die Apg. 28, 25 f. die Unempfänglichkeit der Juden für das Christenthum vollends zum Abschluss kommen lässt. Warum schliesst die Apg. auch gerade vor dem römischen Martyrium des Paulus, welches der römische Clemens in dem Briefe c. 5 mit solchem Nachdruck feiert, ab, wenn sie in Rom und zunächst für Rom geschrieben wäre? Nicht sowohl das mildere Judenchristenthum des Abendlandes, sondern vielmehr das weit strengere und mächtigere des Morgenlandes hat der Verfasser in seiner Rechtfertigung des Paulinismus vor Augen. Und wenn man der Ueberlieferung nicht trauen mag, dass er sein Evg. in Achaja schrieb, wenn man die Beziehungen zu Makedonien nicht stark genug findet, so hat allerdings die

Annahme der Abfassung in Kleinasien sehr viel für sich. Der Verfasser ist noch wohl bekannt mit dem engern Sprachgebrauche von Ἀσία, welcher nur Mysien, Lydien und Karien mit Ausschluss von Phrygien umfasste (vgl. Apg. 2, 9. 16, 6, dazu Wieseler, Chronol. d. ap. Z. S. 31 f.). Gerade solche Personen, welche der Ueberlieferung von Asien im weitern Sinne angehören, finden wir in der Apg. wieder: den Ap. Johannes nächst Petrus (3, 1 f. 4, 13. 19. 8, 14 f.), den Ap. Philippus (s. o. S. 399, 1), wenn auch nicht als Apostel (6, 5. 8, 5 f. 21, 8 f.), den Joseph Barsabas, genannt Justus (1, 23), von welchem Papias bei Euseb. K.-G. III, 39, 9 erzählt. Und mit besonderer Theilnahme hebt die Apg. 20, 29. 30 die Unterdrückung des Paulinismus gerade in Ephesus nach dem Heimgange des Paulus hervor. Ist das wirklich der Fall, so bezeugen die Lucasschriften eben durch die Nachgiebigkeit ihres Paulinismus, wie festgewurzelt und mächtig das antipaulinische Judenchristenthum namentlich in Kleinasien war. Das apostolische Zeitalter hat an seinem Schlusse noch seinen Geschichtschreiber gefunden, welcher die wahre Geschichte desselben nicht bloss entstellt, sondern theils durch werthvolle Mittheilungen aus ältern Quellenschriften, theils gerade durch seine absichtsvolle Darstellung, durch das, was er nicht sagt, nicht minder als durch das, was er sagt, wirklich aufhellt.

Für den kirchlichen Gebrauch war das Lucasevg. von Hause aus eigentlich nicht geschrieben. Aber Marcion richtete es für den Gebrauch seiner Secte zu (s. o. S. 49 f.). Und eben im Unterschiede von dem Evg. Marcions scheint das Lucasevg. seit dem Märtyrer Justinus mehr und mehr Eingang gefunden zu haben (s. o. S. 66 f.). Nicht so schnell und nicht so vollständig hat die Apg. Anerkennung gefunden, theils als eine neue Art christlicher Schriftstellerei, theils als eine Unionsschrift, welche den beiden äussersten Gegensätzen nicht zusagen konnte. Das strenge Judenchristenthum hat die Apg. nicht unbeantwortet gelassen. Die Predigt des Petrus in der Apg. steht nicht nur nicht im Widerspruch, sondern gar in voller Uebereinstimmung mit der des Paulus (namentlich 15, 7 f.). Da wurde von einem paulusfeindlichen Judenchristen das wahre Κήρυγμα Πέτρου mit einer Zuschrift an

Jakobus als Geheimschrift zur Wahrung der reinen Lehre verfasst (s. o. S. 42 f.), und die blutige Christenverfolgung, an welcher Paulus betheiligt war, ganz anders dargestellt (s. o. S. 580, 1). Der nachgewählte Apostel Apg. 1, 23. 26 heisst hier (Clem. Recogn. I, 60) Barnabas qui et Matthias, und Gamaliel (Apg. 5, 34 f. 22, 3) wird gar zu einem heimlichen Christen gemacht. Dem falschen Apostel der Heiden, welcher im Namen Christi des Teufels Willen thut (Clem. Recogn. IV, 34), liessen dann die *Περίοδοι Πέτρου* auf der alten Paulusstrasse von Cäsarea nach Antiochien den Petrus als den wahren Heidenapostel folgen (Recogn. IV—VI). Bis zur wirklichen Ankunft in Antiochien, wo Petrus und Paulus so scharf an einander gerathen sind, schritten die Anagnorismen des römischen Clemens Recogn. VII—X fort, wo Simon-(Paulus), in Cäsarea erzogen, schon als ein jüdischer Magier und Antichrist auftritt. Die clementinische Ueberarbeitung der ältern petrinischen Schriften, welche besonders Recogn. II. III hervortritt, macht ihn vollends zu dem samaritischen Urketzer und Antichrist, welcher nicht für Gott (Apg. 9, 15), sondern für den Teufel ein *σκεῦος ἐκλογῆς* geworden sei (s. o. S. 604 f.). Noch die Homilien des römischen Clemens (XVII, 19) lassen den Petrus dem falschen Apostel Simon-Paulus sein ganzes Auftreten, besonders in Antiochien (Gal. 2, 11 f.), bitter vorhalten. Die strengen Judenchristen wollten also von der Apg. nicht nur nichts wissen (s. o. S. 41, 2), sondern stellten ihr auch eigene, paulusfeindliche Schriften gegenüber. Andrerseits ward aber auch der ultrapaulinische Marcion von der unionspaulinischen Apg. abgestossen. Der Richtung unsrer Apg. hat sich erst das antijudaistische *Κήρυγμα Πέτρου (καὶ Παύλου)* als eine Art von Fortsetzung um die Mitte des 2. Jahrh. angeschlossen (s. o. S. 155 f.). Da werden die Zwölfapostel durch den Auferstandenen angewiesen, zuerst Israel zur Busse aufzufordern, dann nach 12 Jahren in die Welt auszuziehen. Petrus ermahnt die Heiden, den Einen Gott weder auf hellenische noch auf jüdische Weise, sondern christlich zu verehren. Von Misshelligkeiten zwischen Petrus und Paulus ist so wenig die Rede, dass Petrus und Paulus erst am Ende ihrer Laufbahn in Rom mit einander bekannt ge-

worden zu sein schienen [1]). Sonst findet sich die erste sichere Benutzung der Apg. in dem Schreiben der Gemeinden von Lugdunum und Vienna (s. o. S. 73, 1), die erste ausdrückliche Anerkennung bei Irenäus (s. o. S. 86. 547, 1) und in dem Muratorianum Z. 34 f. Seitdem ward die Apg. wohl nur noch von den Manichäern geradezu verworfen. Aber doch konnte noch Chrysostomus Hom. I in Act. (Opp. IX, 1) beginnen: *πολλοῖς τουτὶ τὸ βιβλίον οὐδ' ὅτι ἔνι γνώριμόν ἐστιν, οὔτε αὐτὸ οὔτε ὁ γράψας αὐτὸ καὶ συνθείς.* Und namentlich im Abendlande bildete die Apg. doch nur eine Art von Anhang zum Neuen Testamente (s. o. S. 153, 2).

---

[1]) Vgl. meine Ausgabe der Bruchstücke und deren Erörterung in dem N. T. e. c. r. IV, p. 57 f., auch die Bruchstücke der *πράξεις* des Petrus und des Paulus ebend. p. 68 sq. (s. o. S. 156).

Zweiter Zeitraum:

Das nachapostolische Zeitalter.

Die Apg. beschliesst wohl das apostolische Zeitalter oder die NTlichen Schriften des ersten Jahrhunderts, aber noch nicht das N. T. überhaupt. Es bleibt noch eine Reihe von Schriften übrig, welche erst dem zweiten Jahrhundert angehören. Die Anerkennung der gesetzesfreien Heidenkirche und des Heidenapostels war ja auch, wie die Apg. thatsächlich lehrt, wenigstens im Morgenlande noch nicht erreicht. Die Macht des urapostolischen Judenchristenthums war hier noch ger nicht gebrochen und ward noch im zweiten Jahrhundert durch das Ansehen der Urgemeinde von Jerusalem, wie durch den Namen des Johannes als des Apostels von Asien aufrecht erhalten. Der Gegensatz des paulinischen Heidenchristenthums und des urapostolischen Judenchristenthums zieht sich also, wenn auch im römischen Abendlande schon ein friedliches Verhältniss erreicht war, immer noch in das nachapostolische Zeitalter hinein. Was die nachapostolische Zeit aber neu bewegte, war zunächst ein anderer Gegensatz, welchen die Apg. mit ihrem Bestreben, das Christenthum als staatlich erlaubt und ungefährlich darzustellen, bereits angekündigt hat. Der römische Staat, neu belebt durch die edlen Kaiser Nerva (96—98) und Trajanus (98—117), konnte diese Ansicht nicht theilen. Er konnte das um sich greifende Christenthum, welches die heidnischen Tempel schon leer machte, nicht mehr übersehen, auch nicht mit dem Schilde des Judenthums als einer religio licita

sich decken lassen, sondern nur als eine neue religio illicita et peregrina betrachten. Die Entscheidung seiner Stellung zu der neuen Religion ward angeregt durch C. Plinius Caecilius Secundus, welcher 111 als ausserordentlicher Legatus des Kaisers Trajanus in die früher senatorische Provinz Bithynien und Pontus gesandt ward [1]). Derselbe berichtete nun Ende 112 in dieser Stellung an den Kaiser über die neue Religion des Christenthums, als eine um sich greifende Seuche, deren Unterdrückung er noch für möglich hielt, Epp. X, 96: C. Plinius Traiano. Solemne est mihi, domine, omnia, de quibus dubito, ad te referre. — cognitionibus de Christianis interfui nunquam: ideo nescio, quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri. nec mediocriter haesitavi, sitne aliquod discrimen aetatum, an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant, deturne poenitentiae venia, an ei, qui omnino Christianus fuit, desisse non prosit; nomen ipsum si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur. interim in iis, qui ad me tamquam Christiani deferebantur, hunc sum secutus modum. interrogavi ipsos, an essent Christiani. confitentes iterum ac tertio interrogavi supplicium minatus; perseverantes duci iussi. neque enim dubitabam, qualecunque esset, quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri. — mox ipso tractatu, ut fieri solet, diffundente se crimine, plures species inciderunt. propositus est libellus sine auctore, multorum nomina continens, qui negarent, esse se Christianos aut fuisse. cum praeeunte me deos appellarent et imagini tuae, quam propter hoc iusseram cum simulacris numinum afferri, thure ac vino supplicarent, praeterea maledicerent Christo, quorum nihil cogi posse dicuntur, qui sunt revera Christiani, dimittendos esse putavi. alii ab indice nominati esse se Christianos dixerunt et mox negaverunt, fuisse quidem, sed desisse, quidam ante triennium, quidam ante plures annos, non nemo etiam ante XX quoque. omnes et imaginem tuam deorumque simulacra venerati sunt, ii et Christo maledixerunt. affirmabant autem, hanc fuisse

[1]) Vgl. Th. Mommsen im Hermes, Berlin 1869. III, S. 55 f., Joh. Dierauer Beiträge zu e. krit. Geschichte Trajan's in M. Büdinger's Untersuchungen zur röm. Kaisergeschichte, Bd. 1, Leipzig 1868, S. 113 f.

summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem — — —; quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram. quo magis necessarium credidi, ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur, quid esset veri, et per tormenta quaerere. sed nihil aliud inveni quam superstitionem pravam et immodicam. ideoque dilata cognitione ad consulendum te decurri. visa est enim mihi res digna consultatione, maxime propter periclitantium numerum. multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam, vocantur in periculum et vocabuntur. neque enim civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est. quae videtur sisti et corrigi posse. certe satis constat, prope iam desolata templa coepisse celebrari et sacra solemnia diu intermissa repeti pastumque venire victimarum, cuius adhuc rarissimus emtor inveniebatur [das *φαγεῖν εἰδωλόθυτα* Offbg. 2, 14. 20. Apg. 15, 20. 29 ward gemieden]. ex quo facile est opinari, quae turba hominum emendari possit, si sit poenitentiae locus. Der Statthalter bezeugt also schon die starke Beeinträchtigung der heidnischen Culte durch das Christenthum. Das pestartig um sich greifende Christenthum erscheint ihm als ein verkehrter und massloser Aberglaube, welchem zu steuern ist, bei milder Behandlung auch noch gesteuert werden kann. Nur die Hartnäckigkeit unbeugsamer Bekenner scheint ihm die Todesstrafe zu fordern. Aber er fragt doch noch an, ob schon das blosse Bekenntniss des Christenthums ohne eigentliche Verbrechen zu bestrafen ist. Der Kaiser billigt in der Antwort dieses Verfahren im Allgemeinen, verbietet nur die Aufsuchung der Christen und die Annahme namenloser Denunciationen, Epi. X, 97: Traianus Plinio. Actum, quem debuisti, mi Secunde, in excutiendis causis eorum, qui Christiani ad te delati fuerant, secutus es. neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest. conquirendi non sunt. si deferantur et arguantur, puniendi sunt, ita tamen, ut qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit, i. e. supplicando diis nostris, quamvis suspectus in praeteritum, veniam ex poenitentia impetret. sine auctore vero propositi libelli in nullo crimine locum ha-

bere debent; nam et pessimi exempli nec nostri seculi est. Seit dieser Verfügung des Kaisers Trajanus ward das blosse Bekenntniss des Christenthums in dem ganzen römischen Reiche mit dem Tode bestraft. Es begann eine allgemeine Verfolgung der Christen. Namhafte Häupter des Christenthums, wie Simeon von Jerusalem, dessen Tod Hegesippus (bei Euseb. K.-G. III, 32, 2 f.) berichtet, und Ignatius von Antiochien, dessen Märtyrerthum die unter seinem Namen verfassten Briefe ausschmücken, sind unter Trajanus Opfer des christlichen Bekenntnisses geworden. Die Kriegserklärung des römischen Staats gegen das Christenthum hat nun zwei Schriften unter dem Namen von Aposteln hervorgerufen, von welchen die eine unter dem Namen des Petrus eine abendländische Ermahnung an die zunächst im Morgenlande bedrängte Christenheit ist, die andre unter dem Namen des Paulus eine morgenländische Ernüchterung der in gefahrvoller Zeit schwärmerisch erregten Erwartung der Wiederkunft Christi.

Der Apostel Petrus und sein erster Brief.

I. Simon (שִׁמְעוֹן), daher Συμεών (Apg. 15, 14. 2 Petr. 1, 1), gewöhnlich aber Σίμων, ein Sohn des יוֹחָנָן oder Johannes, wie das Hebräerevg. p. 16, 14. 17, 8 und Joh. 1, 43. 21, 15 f. genau angeben, in dem kanonischen Matthäus 16, 17 ungenau Ἰωνᾶς genannt (s. o. S. 480), war ein Fischer zu Kapernaum, wo er nach Mt. 8, 14 f. 12, 25 wohnte, nach Mc. 1, 29 mit seinem Bruder Andreas zusammen ein offenbar angestammtes Haus besass. Nur Joh. 1, 45 lässt ihn aus Betsaida gebürtig sein. Nebst seinem Bruder Andreas und den beiden Zebedaiden ward er von Jesu berufen zu apostolischer Menschenfischerei (Mt. 4, 18 f. Mc. 1, 16 f., vgl. Luc. 5, 1—11) und ist erst in dem Johannesevg. 1, 37 f., wo sein Eintritt in Jesu Gefolge ganz anders erzählt wird, um den Vorrang des erstberufenen Jüngers gekommen. Obwohl verheiratet (Mt. 8,

14. 1 Kor. 9, 5), folgte er Jesu und galt als der erste Apostel (Mt. 10, 2, vgl. Mc. 3, 16. Luc. 6, 14), als *ἡ ἀπαρχὴ τοῦ κυρίου ἡμῶν, ὁ τῶν ἀποστόλων πρῶτος* (Clem. Epi. ad. Iac. 1). Die höchste Auszeichnung erhielt er aber erst dadurch, dass er zuerst in dem Menschensohne den Gottessohn erkannte, wesshalb ihn Jesus für den Felsen seiner Gemeinde erklärte und כֵּיפָא, *Κηφᾶς* (Joh. 1, 43. Gal. 1, 18. 2, 9. 11, 14. 1 Kor. 1, 12. 3, 22. 9, 5. 15, 5) oder *Πέτρος* (bei Josephus Ant. XVIII, 6, 3 der Name eines Freigelassenen der Berenike) nannte (Mt. 16, 13 f. vgl. Mc. 3, 16. Luc. 6, 14. 9, 18, auch Joh. 6, 67 f.). Die *Δύο ὁδοὶ ἢ κρίμα Πέτρου* (in meinem N. T. e. c. r. IV, p. 95, 5. 8) führen merkwürdigerweise den Petrus und den Kephas als zwei verschiedene Zwölfapostel auf. Joh. 18, 10 nennt den Petrus als den Jünger, welcher bei der Verhaftung Jesu das Schwert zog (Mt. 26, 51 f. Mc. 14, 47 f. Luc. 22, 50 f.). Aber derselbe Petrus hat seinen gefangenen Meister dreimal verleugnet (Mt. 26, 34 f. 69. Mc. 14, 30 f. 66 f. Luc. 22, 34. 56 f.). Noch am Ende seines persönlichen Verhältnisses zu Jesu erscheint Petrus also als der leicht bewegliche Mann der augenblicklichen Erregung. Nach 1 Kor. 15, 5. Luc. 24, 34 war Kephas der Erste, welchem der Auferstandene erschien. Nach Joh. 21, 15 f. hat ihm der Auferstandene, aber nicht ohne Bedenken, die Leitung seiner Herde aufgetragen. In der Urgemeinde zu Jerusalem nahm er von Anfang an eine hervorragende Stellung ein, vgl. Apg. 1, 14 f. 3, 1 f. 4, 8 f. 5, 8. 29 f. Nach Apg. 8, 14 f. hat er seine apostolische Wirksamkeit aber auch auf Samarien ausgedehnt, nach Apg. 9, 31—43, wie es scheint, einem Stücke alter *πράξεις Πέτρου*, welchem der Verfasser der Apg. 10, 1—11, 18 die Heidenbekehrung des Cornelius angehängt haben wird, hat Petrus auch die phönikischen Küstenstriche in apostolischer Wirksamkeit bereist. In Jerusalem nahm er 40 oder 41 den vor drei Jahren bekehrten Paulus 15 Tage lang auf (Gal. 1, 18). Durch König Herodes Agrippa I. in Jerusalem (44) gefangen gesetzt, ward Petrus nach Apg. C. 12. bald wunderbar befreit. Noch 51 oder 52 erscheint Kephas in den Verhandlungen mit Paulus zu Jerusalem (Gal. 2, 1—10 als eine von den drei Säulen der Urgemeinde, als ein Apostel der Beschneidung, welcher sich höchstens zu einer Art von Dul-

dung der paulinischen Heidenbekehrung verstand (s. o. S. 227 f.). Nur die Apg. 15, 7—11 lässt ihn hier gut paulinisch für die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen auftreten. Als ein Mann der augenblicklichen Erregung ohne eigentliche Festigkeit des Charakters erscheint Kephas wieder in Antiochien, wo er zu den judenchristlichen Grundsätzen, über welche er sich anfangs hinweggesetzt hatte, in Folge einer Gesandtschaft des Jakobus gleich wieder zurückkehrt, sich gar einer Art von Excommunication der gesetzesfreien Heidenchristen anschliesst und die scharfe Rüge des Paulus erfährt [1]). Desshalb nicht bloss vorübergehend mit Paulus auseinander gekommen, zieht er auch ferner in apostolischer Wirksamkeit mit seinem Weibe (nach späterer Ueberlieferung Concordia oder Perpetua) umher (1 Kor. 9, 5). Die *Περίοδοι Πέτρου* und die *Ἀναγνωρισμοὶ Κλήμεντος*, wie sie in den pseudoclementinischen Schriften erhalten sind, lassen ihn als den wahren Heidenapostel von Cäsarea nach Antiochien ziehen, begleitet von seinem Weibe (Clem. Recogn. VIII, 25. 36. Hom. XIII, 1, 11), nach Hieronymus adv. Iovinian. I, 26 (Opp. II, 278) auch mit einer Tochter, in späterer Ueberlieferung Petronilla genannt. Nach diesen Schriften erscheint Petrus auch als der Begründer der Christengemeinde von Antiochien (Clem. Recogn. X, 71). Eusebius K.-G. III, 4, 2 lässt ihn immer noch bloss den Beschnittenen das Evg. verkündigt haben. In Korinth war es wenigstens ein Anhang des Kephas (1 Kor. 1, 12. 3, 22), welcher dem Anhange des Paulus und des Apollos gegenübertrat (s. o. S. 266 f.).

Eine mindestens alte Ueberlieferung lässt den Petrus nun auch nach **Rom** gekommen sein und hier den Märtyrertod erlitten haben [2]). Wenig über 30 Jahre nach der neronischen

---

[1]) Gal. 2, 11—21, s. o. S. 232 f. Liess die Apostelgeschichte den Auftritt ganz weg, so hat ihn Clemens v. Alex. Hypotyp. V (bei Euseb. K.-G. I, 12, 2) dadurch beseitigen wollen, dass er den getadelten Kephas zu einem von den 70 Jüngern machte. Hieronymus Epi. 112 (Opp. I, 736 f.) hat gegen Augustinus gar die Ansicht von einer verabredeten Verstellung des Petrus in Antiochien verfochten, vgl. O. Zöckler Hieronymus, Gotha 1865, S. 267 f.

[2]) Für das Folgende verweise ich auf meine oben (S. 395, 2) angeführte Abhandlung.

Verfolgung der römischen Christen (64) stellt ihn der sog. erste Brief des römischen Clemens C. 5 (s. o. S. 348) unter den Märtyrern dieser Verfolgung vor Paulus und andern Märtyrern voran. Denn dass Petrus *μαρτυρ[ήσας] ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλ[όμενον] τόπον τῆς δόξης*, kann nach dem vorhergehenden *ἕως θανάτο[υ ἔπαθον]* wie nach dem nachfolgenden *μαρτυρήσας — εἰς ἅγιον τόπον ἐπορεύθη* (Paulus) nur den Märtyrertod bedeuten, und zwar in Rom[1]). Dass der erste Petrusbrief sich an diese Ueberlieferung anschliesst, werden wir gleich sehen. Papias von Hierapolis hat den Marcus sein Evg., welches die älteste Ueberlieferung einstimmig in Rom verfasst sein lässt, offenbar in Rom aus den Lehrvorträgen des Petrus geschöpft haben lassen (s. o. S. 54, 1. 498 f.). Das antijudaistische *Κήρυγμα Πέτρου* aus der Mitte des 2. Jahrh. lässt den Petrus und den Paulus am Ende ihrer Laufbahn zu Rom gemeinsam predigen (vgl. mein N. T. e. c. r. IV, p. 60). Den gleichzeitigen Märtyrertod der beiden Apostel in Rom werden schon vor dem alexandrinischen Clemens die *Πράξεις Παύλου* (ebdas. p. 74 f.) geschildert haben. Wahrscheinlich aus dieser Schrift hat Clemens v. Alex. Strom. VII 11, 63 p. 869 die Ueberlieferung, dass Petrus seinem Weibe, als es zur Hinrichtung vorübergeführt ward, noch zurief: *Μέμνησο, ὦ αὕτη, τοῦ κυρίου.* Dass Petrus gekreuzigt ward, berührt schon Joh. 21, 18. 19. Als die beiden Apostel der römischen Kirche setzt den Petrus und den Paulus offenbar voraus Pseudo-Ignatius, wenn er an die Römer C. 4 schreibt: *οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν.* Dionysius von Korinth (um 170) schreibt (bei Euseb. K.-G. II, 25, 8) von Petrus und Paulus: *καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς ὁμοίως ἐδίδαξαν· ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν.*

---

[1]) S. o. S. 351, 1. Holtzmann, Art. Petrus in Schenkel's Bibellexikon IV, S. 489, wendet wohl ein, dass *ἐν ἡμῖν* doch C. 55 p. 57, 18 von Ester und Judit ausgesagt werde. Das ist aber nicht der Fall, die Worte heissen auch hier: „unter uns Römern". Clemens will ja *ὑποδείγματα ἐθνῶν* mittheilen und führt unter denselben auch römische an. Erst unter den Weibern, welche männliche Thaten vollbrachten (p. 58, 3 sq.), nennt er Judit und Ester.

Das Muratorianum Z. 37. 38 setzt das römische Martyrium des Petrus offenbar schon voraus. Irenäus lässt den Petrus, dessen Jünger und Hermeneut Marcus war, und den Paulus die römische Gemeinde gemeinsam begründet haben [1]). Tertullianus de praescr. haer. 36 preist die römische Gemeinde: Felix ecclesia, cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Ioannis exitu coronatur. Clemens v. Alex. lässt den Petrus, in dessen Gefolge Marcus, zu Rom das Evg. verkündigt haben (s. o. S. 500, 1). Zu Anfang des 3. Jahrh. weist Cajus von Rom ausdrücklich auf den Vatican und den Weg nach Ostia hin, wo man die Trophäen der beiden Begründer der römischen Gemeinde finde (s. o. S. 351, 2).

In dieser ganzen Zeugenreihe fand Baur (Paulus 1. A. S. 216 f., 2. A. I, S. 246 f.), so weit er sie gelten liess, nur die petrinopaulinische Gestalt der römischen Petrussage, welche die beiden Apostel einander nicht feindlich entgegen, sondern brüderlich zusammen stellte. Neben ihr her gehe die antipaulinische, welche den Paulus als den Magier Simon zuletzt nach Rom kommen und hier von Petrus besiegt werden lasse. Noch Lipsius (die Quellen der röm. Petrussage kritisch untersucht, Kiel 1872) lässt den Petrus ursprünglich nur als Gegner des Simon-Paulus von der judenchristlichen Sage nach Rom gebracht worden sein, was dann die katholische Sage mit Unterscheidung des Paulus von Simon und brüderlicher Zusammenstellung desselben mit Petrus festgehalten habe. Allein die so zu sagen katholische Ueberlieferung ist die ältere und kennt den Petrus wohl als begleitet von Marcus, als gleichzeitig mit Paulus Märtyrer geworden, aber ohne alle Beziehung zu dem fabelhaften Magier Simon. Und die judenchristliche Darstellung, welche den

---

[1]) Adv. haer. III, 1, 1 (s. o. S. 457, 1. 499, 2). 3, 2 maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae. 3, 3 (griechisch bei Eusebius K.-G. V, 6, 1) *θεμελιώσαντες οὖν καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακάριοι ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν Λίνῳ τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρισαν.*

Petrus dem Magier Simon zuletzt noch bis Rom folgen, hier den Märtyrertod erleiden lässt, ist nicht bloss, verglichen mit der katholischen, die spätere, sondern auch der ältern judenchristlichen Ueberlieferung, welche den Simon-Paulus nur von Cäsarea bis Antiochien durch Petrus verfolgt werden lässt, noch fremd, gehört erst der letzten, clementinischen Bearbeitung der Recognitionen (und Homilien) des römischen Clemens an (s. meine oben, S. 603, 1, angeführte Abhandlung). Da hat Petrus wohl von vorn herein (Recogn. I, 13. 74. Hom. I, 16) Rom als letztes Ziel seiner Reise von Cäsarea aus im Auge, und der Magier Simon will von Cäsarea gleich nach Rom fliehen (Recogn. III, 63. 64). Aber aus der Reise nach Rom wird ja nichts in dieser ganzen Darstellung, welche kein andres Reiseziel als Antiochien kennt. Dass Petrus wirklich nach Rom gelangt und hier gewaltsam ums Leben gekommen ist, erzählt erst der Brief des Clemens an Jakobus, welchen auch Lipsius erst zu der vorletzten Schicht dieses Schriftthums rechnen kann. Und von Cäsarea aus lassen erst die apostolischen Constitutionen VI, 8 den besiegten Magier gleich nach Italien gelangen. Das römische Reiseziel für Petrus und für den Magier Simon gehört offenbar erst der letzten Bearbeitung der Recognitionen an, derselben Bearbeitung, welche die Streitreden in Cäsarea mit dem samaritisch-gnostischen Magier Simon und seiner Helena ausgestattet, zu den bereits fertigen, mit Antiochien abschliessenden *Περιόδοις Πέτρου* den Brief des Clemens an Jakobus, zunächst vor den Recognitionen, hinzugefügt hat. In dem Kerne der Erzählung verschwindet das römische Reiseziel spurlos. Den samaritischen Magier Simon in Rom unter K. Claudius kennt wohl schon der Märtyrer Justin (s. o. S. 605). Aber von einer Bekämpfung dieses Simon durch Petrus wissen erst die Philosophumena VI, 20 etwas. Alle noch so scharfsinnigen Combinationen können es nicht glaublich machen, dass die kirchliche Ueberlieferung von dem Lebensende des Petrus in Rom nichts als eine Umsetzung der paulusfeindlichen Simonsage bei den Judenchristen gewesen sein sollte. Warum sollte nicht auch die Urgemeinde ihren Blick nach der Welthauptstadt gerichtet haben, und so der erste Zwölfapostel schliesslich nach Rom, wo die Judenchristen

den Stamm und Kern der Gemeinde bildeten, gereist, hier aber in der neronischen Verfolgung Märtyrer geworden sein? Man kann ein guter Protestant sein, wenn man den Märtyrertod des Petrus in Rom festhält [1]).

Geschichtlich unmöglich ist erst die sagenhafte Fortbildung der alten Ueberlieferung seit dem 3. Jahrhundert, nach welcher Petrus schon im 1. oder 2. Jahre des K. Claudius die römische Gemeinde begründet und nach 25jährigem Episkopate daselbst (also erst 67) Märtyrer geworden sein soll (s. o. S. 302 f.). Auch das ist eine Steigerung, dass Petrus sich häuptlings kreuzigen liess, wie zuerst Origenes Tom. III in Gen. (bei Euseb. K.-G. III, 1, 2) angiebt. Und erst aus 1 Petr. 1, 1 wird es erschlossen sein, was Origenes vorher sagt: *Πέτρος δὲ ἐν Πόντῳ καὶ Γαλατίᾳ καὶ Βιθυνίᾳ Καππαδοκίᾳ τε καὶ Ἀσίᾳ κεκηρυχέναι τοῖς ἐν διασπορᾷ Ἰουδαίοις ἔοικεν*, was dann nicht bloss Hieronymus de vir. illustr. 1 zuversichtlich nachschreibt, sondern auch Epiphanius Haer. XXVII, 6 zum Theil behauptet. Petrus sollte übrigens nicht bloss der erste Bischof von Rom, sondern auch der erste Bischof von Antiochien gewesen sein [2]). Ja, auch das Bisthum von

---

[1]) Dass Petrus niemals in Rom gewesen sei, behauptete zuerst U. Velenus in dem Tractatus, quo 18 argumentis adseritur, Petrum numquam Romae fuisse, 1520, dann M. Flacius Illyricus Historia certaminum etc. 1554 und die Magdeburger Centurien; Blondel Traité historique de la primauté en l'église, Genève 1641; Cl. Salmasius de primatu Papae L. B. 1645; F. Spanheim de ficta profectione Petri in urbem Romam, L. B. 1679; in neuerer Zeit hauptsächlich Baur (Tüb. Zeitschr. für Theol. 1831. IV, S. 136 f., Paulus, s. o. S. 622), K. Hase Handb. der protest. Polemik gegen die röm.-kathol. Kirche, Leipzig 1862, S. 146 f., 3. A., 1871, S. 124 f., R. A. Lipsius Chronologie der römischen Bischöfe etc., Kiel 1869, S. 162 f. und in der oben (S. 622) genannten Schrift. Dagegen ist die Anwesenheit des Petrus in Rom nicht bloss von Katholiken und Ultramontanen, sondern auch von Bleek (theol. Stud. und Krit. 1836. IV, S. 1061 f., Einl. in das N. T. S. 563 f.), Credner (Einl. in das N. T. I, 1, S. 628 f.), Gieseler (Lehrb. der K.-G. I, 1, 4. A. S. 101 f.), C. W. Niedner (Lehrb. der christl. K.-G., neueste Aufl., Berlin 1866, S. 116 f.) und von mir (s. o. S. 395, 2) vertheidigt worden.

[2]) Vgl. Clem. Recogn. X, 71. Eusebius Chron. ad Ol. 204, 3, K.-G. III, 36, 2 u. A.

Alexandrien führte man durch Vermittlung des Marcus auf ihn zurück (s. o. S. 132, 1).

Von Petrus bietet nun das N. T. zwei Briefe, von welchen jedoch nur der erste als Homologumenon gilt. Ausserdem hat uns die Geschichte des Kanons noch ein Evg. *κατὰ Πέτρον* (s. o. S. 151), ein *Κήρυγμα Πέτρου* bei Judenchristen (s. o. S. 42 f. 580, 1) und eines bei Katholikern (s. o. S. 155 f. 613 f.), auch eine Apokalypse (s. o. S. 160 f.) kennen gelehrt, gar nicht zu reden von den *πράξεις Πέτρου* (s. o. S. 156).

II. Der erste Brief des Petrus ward allerdings schon von Papias anerkannt (s. o. S. 64, 1), wahrscheinlich auch von dem Märtyrer Justin benutzt (s. o. S. 69). Und ist es gleich auffallend, dass er in dem Muratorianum ganz fehlt, ward er auch von Kosmas Indikopleusta mit allen katholischen Briefen beseitigt (s. o. S. 122, 4), so hat doch in der alten Kirche, so viel wir wissen, sonst niemand daran gedacht, diesen Brief dem Paulus abzusprechen. Erst Semler bezweifelte die unmittelbare Abfassung durch Petrus nebst der Aechtheit von 5, 13. 14 (s. o. S. 182 f.). H. H. Cludius (Uransichten des Christenthums, Altona 1808) schritt dann fort zu der Behauptung: der Brief sei gar nicht von Petrus, sondern von einem reinen Pauliner verfasst worden, wolle aber auch gar nicht von Petrus verfasst sein. In der Zuschrift möge ursprünglich nur *Ὁ πρεσβύτερος* (nicht *Πέτρος ὁ ἀπόστολος*) gestanden haben. Auch nach Eichhorn (Einl. in d. N. T. III, S. 615 f.) war der Concipient des Briefs ein Schüler des Paulus, wahrscheinlich Marcus, welcher die von Petrus für dieses Circurlarschreiben bestimmten Ideen in paulinische Werke band. Der auffallende Paulinismus des Briefs begründete auch für de Wette (Einl. in d. N. T. S. 173) einen starken Verdacht gegen die Aechtheit, für welche indess das ganze kirchliche Alterthum zeuge. Dem apostolischen Zeitalter gehöre der Brief noch an, wenn er auch nur durch einen Gehülfen im Namen und mit Wissen des Petrus verfasst sein möge. „Die an sich verhasste Annahme der Unterschiebung" schreckte die Tübinger Schule nicht mehr zurück, welche in diesem Briefe nicht bloss die durchgängige Abhängigkeit von Paulus, sondern auch schon die Zeit der trajanischen Christenverfolgung wahrnahm. An den 1. Petrusbrief trat Schwegler

(N. Z. II, S. 2 f.) mit den Worten: „Er ist eine von einem Pauliner verfasste, für Petriner berechnete Apologie des Paulinismus, eine Apologie, die einfach dadurch bewerkstelligt wird, dass dem Petrus eine bestätigende Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs in den Mund gelegt wird! Die Zeit seiner Abfassung ist die trajanische Christenverfolgung, auf welche er auch ausdrücklich Rücksicht nimmt.“ Die gefährliche Berührung dieses Petrus mit Paulus wollte B. Weiss (der petrinische Lehrbegriff, Berlin 1855, S. 362 f.) dadurch unschädlich machen, dass er 1 Petri schon 54 geschrieben und bereits durch Paulus benutzt sein liess, wogegen Baur in der lichtvollen Abhandlung: Der petrinische Brief, theol. Jahrbb. 1856. II, S. 193—240 (vgl. NTliche Theologie S. 288 f.) gewichtigen Einspruch erhob. Zeller (Apg. S. 481) meinte noch über die trajanische Zeit hinausgehen zu müssen und fand hier bereits den Ephesierbrief benutzt. Aehnlich zog Volkmar (Z. f. w. Th. 1861, IV, S. 427 f.) aus der vermeintlichen Benutzung des B. Henoch, welches er erst 132 nach Chr. ansetzte, in 1 Petr. 3, 19 den Schluss, dass 1 Petri erst 140 u. Z. verfasst sein könne. Auch Holtzmann (Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, Leipz. 1872, S. 259 f.) fand 1 Petri schon von dem Autor ad Ephesios (um 100) abhängig. Dagegen hat A. H. Blom (De Brief van Jacobus p. 241 sq. 291) 1 Petri zwar immer noch dem Petrus abgesprochen, aber doch schon um 95 angesetzt. Auf der andern Seite hat Weiss (die petrinische Frage, theol. Stud. u. Krit. 1865, IV, S. 619—657, Bibl. Theologie des N. T. 1. A. Berlin 1868, S. 121, 2. A. 1872, S. 116 f.) die Abfassung des 1. Petrusbriefs um 54, seine Bestimmung für Judenchristen und seine Benutzung durch Paulus aufrecht zu erhalten versucht. Aber Ewald (Sieben Sendschreiben des neuen Bundes übersetzt und erklärt, Göttingen 1870), und W. Grimm (Problem des 1. Petrusbriefes, theol. Stud. u. Krit. 1872. IV, S. 657—694) konnten doch weder eine so frühe noch eine unmittelbare Abfassung durch Petrus behaupten. Die Zeit des Briefs sollte die neronische Christenverfolgung gewesen sein, kurz vor welche auch Renan (l'Antechrist p. VI sq. 110 sq.) 1 Petri setzt, und Petrus sich bei der Abfassung der Hülfe des Silvanus bedient haben. In der Abhandlung über „den ersten Petrusbrief“ (Z.

f. w. Th. 1873. IV, S. 465—498) habe ich die Abfassung desselben in der letzten Zeit K. Trajan's (113 oder bald darauf) durchgeführt, ohne durch die Weissischen „Randglossen" (theol. Stud. u. Krit. 1873. III, S. 539—546) beirrt zu werden, aber den Brief nicht sowohl als Apologie des Paulinismus, sondern vielmehr als Mahnschreiben an verfolgte Christen aufgefasst. Gegen die kühne Behauptung von Weiss, dass nicht dieser Petrus den Paulus, sondern Paulus den Petrus benutzt habe, ist W. Seufert mit der gründlichen Abhandlung: Das Abhängigkeitsverhältniss des 1. Petrusbriefs vom Römerbrief (Z. f. w. Th. 1874. III, S. 360—388) in die Schranken getreten. Meinem Ergebniss über den 1. Petrusbrief hat Wilh. Brückner (Zur Kritik des Jakobusbriefs, Z. f. w. Th. 1874. IV, S. 530 f.) beigestimmt, nur die Abhängigkeit unsers Briefs von dem Jakobusbriefe umzukehren versucht. Es fragt sich also, ob wir bis vor die neronische Christenverfolgung zurückgehen, oder bei derselben stehen bleiben, oder aber bis zu der trajanischen Christenverfolgung fortschreiten, am Ende gar noch weiter herabgehen sollen.

Petrus schreibt nicht, wie Jak. 1, 1, *ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ*, sondern *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας* (1, 1). Die *διασπορά*, welche hier örtlich begrenzt wird, führt uns keineswegs von vorn herein auf lauter Judenchristen, sondern wird auch hier nur die Auffassung der Christenheit als des wahren Volks Gottes beweisen. Die Danksagung 1, 3—12 bezieht sich nicht bloss auf die Wiedergeburt der Christen überhaupt, sondern namentlich auf mannigfaltige Versuchungen in der letzten Zeit, welche durch Bewährung des Glaubens zu einem überschwänglichen Seelenheile führen, wie denn schon die alten Propheten *τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα* (vgl. 4, 13 *καθὸ κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν*) *καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας* verkündigt haben, und Engel in dasselbe hineinzublicken begehren. Die ganze Danksagung ist darauf angelegt, verfolgte Christen so freudig als möglich zu stimmen.

An bedrängte Christen richtet also Petrus seine Mahnung, zunächst im Allgemeinen zur Heiligkeit des Lebenswandels, wie sie dem Christenthum entspricht (1, 13—2, 10). Es sind offenbar Heidenchristen, welche 1, 14 angeredet werden als Gehor-

samskinder, *μὴ συσχηματιζόμενοι ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις*. Durch Heiligkeit des Wandels sollen sie entsprechen dem Heiligen, welcher sie berufen hat. Ferner sollen sie bedenken, dass sie von dem eiteln, von den Vätern her überlieferten Wandel erlöst sind durch das kostbare Blut Christi (1, 19). Insbesondere werden sie ermahnt zu ungeheuchelter Bruderliebe, als wiedergeboren durch das lebendige und bleibende Gotteswort (1, 23). So mögen die Leser hinzutreten zu dem Herrn, dem lebendigen Steine, von Menschen verworfen, aber bei Gott auserwählt und geschätzt, und selbst erbaut werden als lebendige Steine, ein geistiges Gotteshaus zu einer heiligen Priesterschaft, darzubringen geistige Opfer durch Christum. Die Gläubigen erklärt Petrus für eine königliche Priesterschaft (Exod. 19, 6), ein heiliges Volk des Eigenthums, damit sie die Tugenden dessen verkündigen, der sie aus der Finsterniss berufen hat zu seinem wunderbaren Lichte, *οἵ ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ* (2, 9. 10), woraus wieder jeder Unbefangene sehen kann, dass Petrus an Heidenchristen schreibt.

Die Ermahnung des Petrus geht ferner 2, 11—3, 12 näher ein auf die Stellung der Christen in einer sie befeindenden heidnischen Welt und auf die einzelnen Stände. Von den Heiden als Missethäter (*κακοποιοὶ*) beschuldigt, mögen die Christen durch ihren Wandel solche Lästerreden widerlegen (2, 12). Die Ermahnung zum Gehorsam gegen die heidnische Obrigkeit 2, 13. 14 ist wohl auch im Ausdruck nach Röm. 13, 1—4 gestaltet, aber in doppelter Hinsicht fortgebildet. Einerseits soll man nicht mehr bloss *ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις*, sondern *βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι* oder seinen *ἡγεμόσιν*, also dem Kaiser und seinen Statthaltern gehorchen. Andrerseits werden, wie wir schon gesehen haben, nicht mehr geborene Juden (s. o. S. 316), sondern geborene Heiden zum Gehorsam gegen die Obrigkeit ermahnt, ein Zeichen, dass diese schon gegen die Christen als solche eingeschritten war. Durch Guthandeln soll man die Unkenntniss thörichter Menschen zum Schweigen bringen. Die Freien (die Leser im Ganzen) sollen die Freiheit nicht zum Deckmantel von Bosheit brauchen, sondern sich wie Gottes Knechte benehmen, auch den König (Kaiser) ehren (2, 16. 17). Die Sklaven sollen in aller Furcht den Herren unter-

worfen sein, nicht bloss den guten und milden, sondern auch den verkehrten, wofür das Vorbild Christi geltend gemacht wird (2, 18—23), dessen Opfertod überhaupt die Entfremdung der Christen von den Sünden und ihr Leben für die Gerechtigkeit zum Ziele hat (2, 24. 25). Die Weiber werden ermahnt, ihren Männern unterthan zu sein, sich nicht äusserlich, sondern innerlich zu schmücken. Aber die Ehemänner sollen auch ihrerseits die Weiber ehren (3, 1—7). Alle sollen nicht Böses mit Bösem vergelten (3, 8—12).

Nach allem Vorhergehenden kann es nicht befremden, wenn die Ermahnung sich drittens bestimmt auf die bereits eingetretene Christenverfolgung richtet (3, 13-4, 6). Die Leser werden zunächst ermuthigt. Wenn sie auch leiden wegen Gerechtigkeit, sind sie selig. Immer sollen sie bereit sein zur Rechtfertigung für jeden, welcher Rechenschaft fordert über ihre Hoffnung, nur mit Sanftmuth und Furcht, und ein gutes Gewissen haben, damit in dem, worin man Uebles von ihnen redet, die Lästerer ihres guten Wandels in Christo beschämt werden. Besser, als Guthandelnde, wenn Gott es will, zu leiden, denn als Missethäter (3, 13—17). Diese Ermuthigung wird 3, 18—22 auf das Vorbild Christi gestützt, welcher, nach dem Fleische getödtet, nach dem Geiste belebt, also als fleischloser Geist in die Unterwelt hinabsteigen konnte, um selbst den abgeschiedenen Geistern das Heil anzubieten, dann in den Himmel hinaufzog, um mit Obergewalt über alle Engel und Gewalten zur Rechten Gottes zu sitzen. Auch diese eigenthümliche Erörterung über die Höllenfahrt Christi verliert die Ermuthigung der tödtlich gefährdeten Christenheit nicht aus dem Auge. Ist Christus durch seinen erlösenden Tod zu solcher Macht und Herrlichkeit gelangt, so brauchen auch die Christen den Märtyrertod nicht zu scheuen. Zur Ermuthigung seiner Leser hat Petrus auch die Hinweisung auf das alte Strafgericht der Sündfluth, aus welchem acht Seelen durch Wasser errettet wurden, eingeflochten, eine Vorbildung des zukünftigen Strafgerichts, aus welchem das christliche Taufwasser rettet. Dem fleischlichen Leiden Christi giebt er aber auch eine sittliche Wendung (4, 1—6), womit er in die frühere Art der Ermahnung zurücklenkt. Da Christus im Fleische gelitten, soll man sich mit derselben Gesinnung

waffnen, nicht mehr in Menschenlüsten, sondern in Gottes Willen die übrige Zeit im Fleische leben. Das befremdet jetzt die Heiden, deren Willen auch die Leser (als Heiden von Geburt) früher vollbracht haben, dass die Christen nicht mitlaufen zu derselben Ausschweifung, und für ihre Lästerungen haben sie Rechenschaft zu geben dem Richter über Lebende und Todte. Denn dazu ward auch Todten das Evangelium verkündigt (durch den hinabgestiegenen Christus), damit sie gerichtet wurden nach Menschenweise im Fleische (durch den Tod), aber leben möchten nach Gott im Geiste. Der Sinn ist, dass um so mehr die Lebenden, welchen das Evangelium verkündigt ward, das fleischliche Leiden Christi in sich selbst durchzuleben haben und als solche, welche schon hier im Fleische gelitten haben, im Geiste leben sollen.

Mit Hinweisung auf das nahe Weltende wiederholt Petrus 4, 7—11 zunächst die rein sittliche Ermahnung, insbesondre zur Liebe gegen einander. Dann wird 4, 12—19 die besondre Ermahnung mit Bezug auf die Christenverfolgung noch einmal kurz zusammengefasst. Man soll nicht befremdet werden über das innere Feuer der Versuchung, sondern sich freuen, je nachdem man theilnimmt an den Leiden Christi, damit man sich auch bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit jubelnd freue. Die Christen werden nicht bloss im Namen Christi geschmäht (4, 15), sondern schon als solche von der Obrigkeit bestraft, 4, 15. 16 *μὴ γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς ἢ ὡς ἀλλοτριοεπίσκοπος· εἰ δὲ ὡς Χριστιανός, μὴ αἰσχυνέσθω, δοξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ.* Das nomen christianum war schon ein Criminalverbrechen, wie Mord, Diebstahl, Angeberei [1]). Darin

---

[1]) Der *ἀλλοτριοεπίσκοπος* ist wohl an sich nur: qui rerum alienarum et ad se nihil pertinentium curam habet (Grimm s. v.). Wie kann aber jemand, welcher sich um fremde Dinge kümmert, als strafwürdiger Verbrecher mit Mördern, Dieben und andern Missethätern zusammengestellt werden? Woher die Strafe von der Obrigkeit? Erst unter K. Trajanus finden wir den *ἀλλοτριοεπίσκοπος* oder delator, den Denuncianten als Criminalverbrecher. Dem Unwesen der Delatoren, welches unter Domitianus seinen Gipfel erreicht hatte, steuerte schon Nerva, vgl. Dio Cassius LXVIII, 1. Dann hat Trajanus, wie Plinius Panegyr. C. 34. 35 rühmt, die Delatoren gar öffentlich zur Schau gestellt und

aber, dass die Christen schon als solche von der Obrigkeit bestraft werden, erkennt unser Petrus den Anfang des bevorstehenden Strafgerichts, welches eben von dem Hause Gottes (der Christenheit) beginnt (4, 17). In dieser Aussicht mögen die nach Gottes Willen leidenden Christen dem treuen Schöpfer ihre Seelen befehlen in guter Handlungsweise!

Der Schluss enthält zunächst Ermahnungen an die Vorsteher und Glieder der Gemeinde (5, 1—7). Die Presbyter, welche durch das wohlbezeugte ἐπισκοποῦντες 5, 2 zugleich als Bischöfe dargestellt werden (vgl. Phil. 1, 1. Apg. 20, 17. 28 und über den ersten Clemensbrief meine apost. Väter S. 75 f.), ermahnt Petrus als ihr Mitpresbyter, die ihnen anvertraute Heerde Gottes recht zu weiden, μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων, ἀλλὰ τύποι γενόμενοι τοῦ ποιμνίου. Die κλῆροι erscheinen hier noch nicht als ein Klerus über den Gemeinden (Philosophum. IX, 12 καθίστασθαι εἰς κλήρους) oder im Gegensatze gegen die Laien (wie der Anonymus gegen Artemon bei Euseb. K.-G. V, 28, 12) sagt: οὐ μόνον τῶν ἐν κλήρῳ, ἀλλὰ καὶ τῶν λαϊκῶν, sondern sind noch ganz gleichbedeutend mit dem ποιμνίον, der Gemeinde selbst[1]). Zu den κλήροις gehören also noch die νεώτεροι, d. h. die Gemeindeglieder als solche (vgl. 1 Joh. 2, 13. 14), welche sich den πρεσβυτέροις unterordnen sollen, aber auch Alle einander. — Noch einmal nimmt die Ermahnung Rücksicht auf die Versuchungen einer Zeit der Christenverfolgung (5, 8—11). Die Leser werden darauf hingewiesen, dass der Teufel umhergeht wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlinge, aber auch darauf, dass dieselben Leiden der (christlichen) Brüderschaft in der

---

deportirt. Zu diesem Kaiser sagt Plinius l. l. C. 35: quos (delatores) quidem non in praesens tantum, sed in aeternum repressisti mille poenarum indagine inclusos, vgl. auch C. 48. Noch von M. Aurelius berichtet Capitolinus C. 11: calummiis quadruplatorum intercessit, apposita falsis delatoribus nota. delationes, quibus fiscus augeretur, contempsit. Weiteres habe ich in der Z. f. w. Th. 1873. I, S. 29 f. ausgeführt.

[1]) Der alten Gottesgemeinde war διὰ κλήρων (Num. 26, 55) oder κατὰ κλήρους (Jos. 14, 2. 19, 51) das gelobte Land zugetheilt worden. Wie nun 1 Petr. 2, 9. 10 die Christenheit als den neuen λαὸς θεοῦ darstellt, so wird auch die Bezeichnung οἱ κλῆροι auf die neue Gottesgemeinde übertragen worden sein.

ganzen Welt widerfahren, und dass Gott sie nach geringem Leiden vollenden und begründen wird.

Auffallend ist 1 Petr. 5, 12 *διὰ Σιλουανοῦ ὑμῖν τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ, ὡς λογίζομαι, δι' ὀλίγων ἔγραψα.* Gewöhnlich erklärt man: „Silvanus sei der Ueberbringer (wie *γράφεσθαι διά τινος* in den unächten Unterschriften zu den Briefen an die Römer, Korinthier, Epheser, Philipper, Kolosser und an Philemon; und *διὰ χειρός τινος γράφειν* in Apg. 15, 23; vgl. auch Polykarp an die Philipper C. 14)". Was soll aber dann das im Munde des Petrus bedenkliche *ὡς λογίζομαι*? Diese Worte sind nicht minder seltsam, wenn man den Brief von Petrus dem Silvanus dictirt sein, dabei etwa den Silvanus selbst hinzugefügt sein lässt: *ὡς λογίζομαι.* Das wäre im Munde des Silvanus weniger bescheiden, als selbstbewusst (vgl. 2 Kor. 11, 5). So, wie die Worte lauten, können sie offenbar nur eine eigenhändige Nachschrift des Petrus sein sollen. Dann ist aber *ὡς λογίζομαι* erst recht seltsam. Die Worte klingen ganz so, wie wenn ein Späterer den Petrus durch Silvanus geschrieben haben liess, aber demselben doch nicht eine ganz unbedenkliche Anerkennung des paulinischen Gefährten in den Mund legen mochte. Warum fehlt denn auch Silvanus unter den Grüssenden? 1 Petr. 5, 13 grüssen nur *ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου.* Da haben schon Eusebius (K.-G. II, 15, 2) und Hieronymus (de vir. illustr. 8) Babylon *τροπικώτερον* von Rom verstanden, ebenso die meisten katholischen Theologen und in neuerer Zeit nicht bloss die Tübinger Schule, sondern auch Thiersch, Ewald u. A. Das ist ganz der Sprachgebrauch der Johannes-Apokalypse (s. o. S. 437, 2), dessen Gangbarkeit bald darauf Orac. Sibyll. V, 153, später Hippolytus de Christo et Antichristo 36 (s. o. S. 402, 2) bezeugen. An das eigentliche Babylon, welches in der christlichen Zeit schon verödet war, wird man nicht mit Hase (Polemik 3. A. S. 126), Grimm (a. a. O. S. 693 f.) und Lipsius (Chronol. der röm. Bischöfe S. 166) zu denken haben. Nicht bloss als Sitz des Götzendienstes und aller damit verbundenen Laster, sondern vor allem als die heidnische Welthauptstadt ward Rom seit der Johannes - Apokalypse geradezu Babylon genannt. So ist auch der mitgrüssende

Marcus nur geistig der Sohn des Petrus (vgl. 1 Kor. 4, 17. Philem. V. 10).

III. Unser Brief will also von Petrus in Rom geschrieben sein, wo auch die alte Ueberlieferung seit Papias (s. o. S. 54, 1. 498 f. 620 f.) den Petrus mit Marcus als seinem Dolmetscher zusammenbringt. Auf die gleichzeitige Anwesenheit des Paulus in Rom weist der an dem Briefe betheiligte Silvanus hin. Und ist Petrus kurz vor der neronischen Christenverfolgung nach Rom gekommen, so scheint der erste Petrusbrief um so besser in diese Zeitlage zu passen, da er sich ja unverkennbar auf eine Christenverfolgung bezieht. Aber dieser Schein bewährt sich nicht.

Anstatt des doch immer selbständigen Apostels Petrus finden wir hier einen Schriftsteller, welcher von den Paulusbriefen und dem Hebräerbriefe, ja von dem Jakobusbriefe abhängig ist. Die Abhängigkeit von Paulus, welche nach de Wette's u. A. lichtvollen Nachweisungen Weiss auf den Kopf stellen wollte, ist unleugbar. Man muss gestehen, dass dieser „Petrus" in den Paulusbriefen gut belesen ist. Beschränken wir uns auf die schlagendsten Stellen. 1 Petr. 1, 5 *τοὺς ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρουμένους διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ*. Der Gedanke, dass man durch den Glauben wie in einem Gefängniss bewacht werde für die zukünftige Herrlichkeit, ist auffallend und nur zu begreifen aus Gal. 3, 23, wo von einer Haft unter dem Gesetze auf den zukünftigen Glauben hin die Rede ist: *πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι*. — 1 Petr. 2, 6. 7 *διότι περιέχει ἐν γραφῇ Ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιὼν λίθον ἀκρογωνιαῖον ἐκλεκτὸν ἔντιμον, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ* (vgl. Jes. 28, 16 *ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιὼν λίθον πολυτελῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς, καὶ ὁ πιστεύων οὐ μὴ καταισχυνθῇ*). *ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν· ἀπιστοῦσιν δὲ λίθος ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας* (vgl. Ps. 118, 22) *καὶ λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου* (vgl. Jes. 8, 14 *καὶ οὐχ ὡς λίθου προσκόμματι συναντήσεσθε οὐδὲ ὡς πέτρας πτώματι*). Da ist Einfluss von Röm. 9, 33 (*καθὼς*

γέγραπται Ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιὼν λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται) unverkennbar. Unser Petrus hat schon Jes. 28, 16 anfangs nach der eigenthümlichen Gestaltung von Jes. 8, 14 bei Paulus angeführt, dann Jes. 8, 14, abweichend von den LXX, nach Paulus gegeben. — 1 Petr. 2, 11 *τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς ὑμῶν*, vgl. Röm. 7, 23 *βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσιν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου*, und noch mehr Jak. 4, 1 *ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν.* — 1 Petr. 2, 13. 14 *ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον, εἴτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι, εἴτε ἡγεμόσιν ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν.* Ein offenbarer Anklang an Röm. 13, 1—4: *πᾶσα οὖν ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω. — θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν; τὸ ἀγαθὸν ποίει καὶ ἕξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς. θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι.* — 1 Petr. 3, 9 *μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ*, vgl. Röm. 12, 17 *μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες.* — 1 Petr. 3, 18 *ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν.* Dass Christus nur einmal den Tod litt, ist ein seltsamer Ausdruck, welcher aus 1 Petri selbst nicht zu erklären ist, wohl aber aus Abhängigkeit von Röm. 6, 9. 10 *εἰδότες ὅτι Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει· θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει. ὃ γὰρ ἀπέθανεν, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ*, noch mehr aus Hebr. 9, 26—28, wo im Gegensatze gegen die wiederholten Opfer des jüdischen Priesterthums und gegen ein entsprechendes *πολλάκις παθεῖν* Christi das *ἅπαξ ἀποθανεῖν* aller Menschen und das *ἅπαξ προσενεχθῆναι* Christi hervorgehoben wird. — 1 Petr. 3, 21 *σώζει βάπτισμα — δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, vgl. Röm. 6, 4 *συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν.* — 1 Petr. 4, 1 *Χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκὶ καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλίσασθε, ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας*, vgl. 2 Kor. 5, 15 *ὅτι εἰ εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον.* Röm. 6, 7 *ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας.* — 1 Petr. 4, 10. 11

ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χ ά ρ ι σ μ α εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος. εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια τοῦ θεοῦ, εἰ δ ι α κ ο ν ε ῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ ὁ θεός, vgl. Röm. 12, 6. 7 ἔχοντες δὲ χ α ρ ί σ μ α τ α κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα, εἴτε προφητείαν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, εἴτε δ ι α κ ο ν ί α ν ἐν τῇ διακονίᾳ. — 1 Petr. 5, 1 μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός, vgl. Röm. 8, 18 οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς. Wie stark „Petrus" namentlich den Römerbrief benutzt hat, hat S e u f e r t (a. a. O.) gezeigt.

Mit den Paulusbriefen hat unser Verfasser, wie wir an einer Stelle schon gesehen haben, auch den erst nach dem Tode des Petrus geschriebenen Hebräerbrief benutzt. 1 Petr. 1, 2 εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Χριστοῦ giebt das αἷμα ῥαντισμοῦ Hebr. 12, 24 wieder. — 1 Petr. 2, 24: (Christus) ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον. — Zu Grunde liegt wohl Jes. 53, 4. 12 οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει. — καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε. Aber mit dem blossen Hinauftragen der Sünden auf das Kreuz kommt man nicht durch. Das ἀναφέρειν schliesst nach 1 Petr. 2, 5 und dem sonstigen biblischen Sprachgebrauche (Lev. 14, 20. Jes 57, 6. Hebr. 7, 27. 13, 15. Jak. 2, 21) den Opferbegriff in sich, und die Vorstellung, dass Christus die Sünden selbst auf das Kreuz wie auf einen Opferaltar hinaufgebracht hat, ist nicht zu begreifen ohne den Vorgang von Hebr. 9, 28 ὁ Χριστός, ἅπαξ προσενεχθεὶς (geopfert) εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας. — 1 Petr. 3, 18 vgl. Hebr. 9, 26—28 (s. o. S. 634). — 1 Petr. 3, 21 ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα vgl. Hebr. 9, 24 ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν.

Selbst den Jakobusbrief, welcher erst geraume Zeit nach dem Tode des Petrus verfasst sein kann, findet man in 1 Petri stark benutzt. B e n g e l wollte freilich das Verhältniss umkehren. G r i m m (a. a. O. S. 692) fand keine Schwierigkeit, die Abhängigkeit auf Seiten des Jakobus anzunehmen. W. B r ü c k n e r (a. a. O.) suchte die Abhängigkeit des Jakobusbriefs von 1 Petri zu beweisen. Allein die Abhängigkeit ist vielmehr auf Seiten des Petrus, wie auch R e u s s,

Blom (De Brief van Jacobus) und Pfleiderer (Paulinismus S. 418) mit Recht behaupten. Das lehrt schon die Zuschrift 1 Petr. 1, 1 *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας.* Da *παρεπίδημοι* schon Erdenpilger sind (vgl. 1, 17. 2, 11. Hebr. 11, 13), erscheint *διασπορᾶς* wirklich müssig, wogegen es in der Zuschrift Jak. 1, 1 *ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ* unentbehrlich und sicher ursprünglich ist. — 1 Petr. 1, 6. 7 *ὀλίγον ἄρτι, εἰ δέον, λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς, ἵνα τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως πολυτιμότερον χρυσίου τοῦ ἀπολλυμένου, διὰ πυρὸς δὲ δοκιμαζυμένου εὑρεθῇ κτλ.* Da ist nur das *ὀλίγον ἄρτι, εἰ δέον* (vgl. 5, 10 *ὀλίγον παθόντας*) nicht zu finden Jak. 1, 2—4 *πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε, ἀδελφοί μου, ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις, γινώσκοντες ὅτι τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως κατεργάζεται ὑπομονήν. ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω, ἵνα ἦτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι, ἐν μηδενὶ λειπόμενοι.* Den Gedanken, dass man sich über die Versuchungen freuen soll, findet W. Brückner freilich bei Jakobus unvermittelt und paradox, aber nur, weil er den Schluss ausser Acht lässt, dass die Versuchungen durch die Bewährung zuletzt zur Vollkommenheit führen. Dass der Jakobusbrief einfacher und älter ist, erkennt man daraus, dass ihm der hoffnungsselige Blick in die zukünftige Herrlichkeit noch fehlt. Die Aussicht auf das zukünftige Ziel der Herrlichkeit als Grund der Leidensfreudigkeit beweist eben das Gesteigerte des ersten Petrusbriefs. — 1 Petr. 1, 23—25 *ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς, ἀλλὰ ἀφθάρτου διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος. διότι πᾶσα σὰρξ ὡς χόρτος, καὶ πᾶσα δόξα αὐτῆς ὡς ἄνθος χόρτου· ἐξηράνθη ὁ χόρτος, καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν· τὸ δὲ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα* (Jes. 40, 6—8). Vgl. Jak. 1, 18 *βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας.* 1, 21 *ἐν πραΰτητι δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν.* 1, 10. 11 *ὁ δὲ πλούσιος — ὡς ἄνθος χόρτου παρελεύσεται. ἀνέτειλεν γὰρ ὁ ἥλιος σὺν τῷ καύσωνι καὶ ἐξήρανεν τὸν χόρτον, καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσεν* (vgl. Jes. 40, 6. 7). Brückner hebt es bei Jakobus als eine Ungehörigkeit hervor, dass die Leser noch aufnehmen sollen das schon eingepflanzte Wort, übersieht aber, wie bezeichnend es für den judenchristlichen Ja-

kobus ist, dass die Geburt durch das Wort der Wahrheit nur eine Einpflanzung des heilbringenden Worts ist, mit welchem der Mensch erst zusammenwachsen soll (s. o. S. 531). Auch darin giebt Jakobus wahrlich nicht eine „unleugbar hinkende Ausführung", dass er Jes. 40, 6. 7 auf die Vergänglichkeit des Reichthums, welchen er von Hause aus als ein Uebel ansieht, anwendet. Alles ist bei ihm noch einfacher. Erst „Petrus" hat die Jesaja-Stelle noch vollständiger für die Unvergänglichkeit des Worts Gottes benutzt. — 1 Petr. 2, 11 vgl. Jak. 4, 1, s. o. S. 634. — 1 Petr. 4, 8 *πρὸ πάντων τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες, ὅτι ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν*. Vgl. Jak. 5, 20 *ὁ ἐπιστρέψας ἁμαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ σώσει ψυχὴν αὐτοῦ ἐκ θανάτου καὶ καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν*. Welcher von diesen beiden Schriftstellern wird nun Prov. 10, 12 (*πάντας δὲ τοὺς μὴ φιλονεικοῦντας καλύπτει φιλία*) so zurecht gemacht haben. W. Brückner sagt: Petrus, wie die Identität von *ἀγάπη* und *φιλία* beweise. Allein der Gedanke des Jakobus, dass, wer einen Sünder vom Irrwege bekehrt, auch eine Menge (eigener) Sünden zudecken wird, ist ganz ursprünglich, auch nur mit einer Anspielung an Prov. 10, 12 ausgedrückt. Bei Petrus mag die *ἀγάπη* der *φιλία* näher rücken; aber man weiss nicht, woher hier die „Menge von Sünden", und ob von eigenen oder fremden Sünden die Rede ist. — 1 Petr. 5, 5 wird Prov. 3, 34 wörtlich gleichlautend mit Jak. 4, 6 angeführt. — 1 Petr. 5, 9 *ᾧ* (*τῷ διαβόλῳ*) *ἀντίστητε στερεοὶ τῇ πίστει*. Die Vergleichung mit Jak. 4, 7 (*ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ, καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν*) giebt an sich keine Entscheidung. Auf alle Fälle ist der Jakobusbrief noch einfacher, der erste Petrusbrief in vieler Hinsicht gesteigert.

Unser Petrus ist nun aber nicht bloss in den Briefen des Paulus und in dem Hebräerbriefe, ich meine, auch in dem Jakobusbriefe, wohl belesen, sondern er schreibt auch nicht, wie man von dem ächten Petrus erwarten müsste, mindestens zunächst an Judenchristen, sondern an reine Heidenchristen. Dass die Leser Heidenchristen sind, erhellt, wie zuletzt noch Grimm (a. a. O. S. 657 f.) gegen Weiss bewiesen hat, aus 1 Petr. 1, 14. 18. 21. 2, 9 f. 4, 3.

Ueber die Lebenszeit des Petrus hinaus führt uns die

allgemeine Christenverfolgung, welche der Brief schon voraussetzt. Die Christen werden betrübt durch mannigfaltige Versuchungen oder Verfolgungen (1, 6), auf welche sie grossentheils nicht gefasst waren (4, 12), welche jedoch, wie Petrus hofft, bald vorübergehen werden (1, 6. 5, 10). Die Heiden redeten gegen die Christen als Missethäter, κακοποιοί (2, 12. 3, 16), waren aber doch darüber befremdet, dass die Christen die heidnische Sittenlosigkeit nicht mitmachten (4, 4). So lästerten sie denn, schmähten und misshandelten die Christen (3, 9. 4, 14). Es waren jedoch nicht bloss ungeordnete Ausbrüche des Volkshasses, wie sie wohl schon vor der neronischen Christenverfolgung vorgekommen sind. Die heidnische Staatsobrigkeit war bereits gegen die Christen eingeschritten. Daher die Ermahnung zum Gehorsam gegen den Kaiser und seine Statthalter (2, 13. 14. 17). Zu jeder Zeit sollen die Christen bereit sein, wegen ihrer Hoffnung Rechenschaft zu geben (3, 15). Das Christenthum wurde schon als Verbrechen bestraft (4, 16). Alles dieses geschah aber nicht bloss hier und da, sondern in der ganzen Welt, in dem römischen orbis terrarum (5, 9). Darf man nun mit Eichhorn, Hug, de Wette, Neander, Ewald, Grimm (a. a. O. S. 666 f.) bei der neronischen Christenverfolgung stehen bleiben? Mit vollem Rechte sind Schwegler und Baur bis zu der trajanischen Christenverfolgung fortgeschritten. Die neronische Christenverfolgung kann schon desshalb nicht gemeint sein, weil in derselben bloss die römischen Christen, und zwar als Brandstifter, also wegen eines bestimmten Verbrechens, dessen man sie anschuldigte, verfolgt wurden [1]), nach unserm Briefe dagegen werden die Christen ὡς Χριστιανοὶ und wegen ihres Wandels überhaupt, welchen man als einen ungesetzlichen und unsittlichen zu verdächtigen sucht (ὡς κακοποιοί), gedrückt

---

[1]) Tacitus Ann. XV, 44: abolendo rumori (er selbst sei der Brandstifter) Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. — igitur primo correpti, qui fatebantur (die Brandstiftung), deinde indicio eorum multitudo ingens, haud perinde in crimine incendii, quam odio humani generis convicti sunt. Sueton. Nero 16: afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae.

und gemisshandelt. Die bestimmte Veranlassung der neronischen Christenverfolgung für Rom fehlte in den Provinzen, und wenn die Christen in Asien wegen ihres Wandels als *κακοποιοὶ* gemisshandelt wurden, so werden wir über die neronische Christenverfolgung hinausgeführt. Die allgemeine Ausbreitung der Christenverfolgung 5, 9 lässt sich nicht abschwächen. Und aus 4, 15. 16 erhellt, dass es, wie gegen Mörder, Diebe, Delatoren und Missethäter überhaupt, so auch gegen die Christen als solche gesetzliche Bestimmungen gab. So stand es mit den Christen aber nicht vor Ende 112, als K. Trajanus an den Statthalter von Bithynien und Pontus seine bekannte Verfügung erliess. Das, worüber Plinius bei dem Kaiser anfragte: nomen ipsum (christianum) si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur, ist für 1 Petr. 4, 16 schon entschieden [1]). Die Abfassung unsers Briefs ist aber auch nicht viel später als jene Verfügung Trajan's anzusetzen. 1 Petri 4, 12 bezeugt ja den frischen Eindruck dieser Verfolgung, auf welche die Christen noch gar nicht recht gefasst waren [2]). Unser Petrus hält diese Verfolgung noch für bald vorübergehend (1, 6. 5, 10). Auch die Erwähnung der Delatoren (4, 15) führt noch in die Zeit des Trajanus, welcher das Unwesen derselben durch strenge Verordnungen beseitigte. Eine spätere Abfassung um 140 liesse sich nur dann behaupten, wenn die Abhängigkeit des 1. Petrus-

---

[1]) So ist es seitdem im 2. Jahrh. geblieben. Vgl. Justin Apol. II, 2 p. 43 B. *μήτε μοιχὸν μήτε πόρνον μήτε λωποδύτην μήτε ἅρπαγα μήτε ἁπλῶς ἀδίκημά τι πράξαντα ἐλεγχόμενον, ὀνόματι δὲ Χριστιανοῦ προσωνυμίαν ὁμολογοῦντα τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ἐκολάσω.* Dazu Dial. c. Tr. Iud. C. 96 p. 323 D. Auch der Gnostiker Basilides (bei Clemens v. Alex. Strom. IV, 12, 83 p. 600) führt die Verfolgungen der Christen auf die Absicht der Vorsehung zurück, *ἵνα μὴ ὡς καταδίκοι ἐπὶ κακοῖς ὁμολογουμένοις πάθωσι, μηδὲ λοιδορούμενοι ὡς ὁ μοιχὸς ἢ ὁ φονεύς, ἀλλ' ὅτι Χριστιανοὶ πεφυκότες.*

[2]) Unerwartet kam nach der neronischen Verfolgung schon die domitianische über die Christen Roms, vgl. Clem. Rom. epi. I, 1 (*αἰφνιδίους*). Und da alsdann die Anklagen der Gottlosigkeit gegen die Christen schon unter Nerva aufgehört hatten (vgl. Dio Cassius LXVIII, 1. 2), mochte die erste allgemeine Verfolgung der Christen unter Trajanus wohl befremden.

briefs von den nachpaulinischen Briefen an die Kolosser und Ephesier von Holtzmann (a. a. O. S. 259 f.) wirklich nachgewiesen wäre. Aber die Berührungen scheinen mir bei dem Kolosserbriefe gar nichts zu beweisen [1]), bei dem Ephesierbriefe eher das Umgekehrte, wie nicht bloss Weiss (Petrin. Lehrbegr. S. 240 f. 433 f.), sondern auch Ewald behauptete.

Hat unser Brief also weder den wahren Verfasser genannt, noch die wirkliche Abfassungszeit anders als unabsichtlich angegeben, so wird doch der Ort der Abfassung ganz richtig sein. Der 1. Petrusbrief ist ohne Zweifel in Rom verfasst worden. Als den Zweck des Briefs hat die Tübinger Schule, so richtig sie den Ursprung desselben erfasst hat, doch die conciliatorische Tendenz zu einseitig hervorgehoben. Es ist ja nicht zufällig, weist vielmehr auf ein ähnliches Zurücktreten der ursprünglichen Gegensätze, wie wir es paulinischerseits in dem 1. Briefe des römischen Clemens, von judenchristlicher Seite in dem Marcusevg. wahrnehmen, hin, es schliesst sich auch an die unionspaulinische Apg. an, dass Petrus hier so paulinisch schreibt. Aber „eine von einem Pauliner verfasste, für Petriner berechnete Apologie des Paulinismus“ ist der 1. Petrusbrief nicht. Den eigentlichen Zweck des Schreibens setzt 1 Petr. 5, 12 in die Aufmunterung und Bezeugung, das sei die wahre Gnade Gottes in welche man sich stellen soll. An die Christen von Pontus und Galatien, Kappadokien, Asien und Bithynien, von woher die trajanische Christenverfolgung den Anstoss erhalten hatte, mochte ein römischer Christ wohl schreiben, um die bedrängten Glaubensbrüder zu bestärken. Dass er durch einen Apostelnamen den Eindruck seines Schreibens verstärken wollte, ist leicht begreiflich. Dass er gerade im Namen des Petrus schrieb, heisst ohnehin so viel, dass die Christengemeinde der Welthauptstadt, die Mitauserwählte in Babylon, ihre entlegene Schwestergemeinde zur Standhaftigkeit in der Verfolgung erwähnt. Denn Petrus als der Apostel Roms ist nun einmal

---

[1]) 1 Petr. 1, 3. 4. 10. 11 braucht nicht von Kol. 1, 3. 5; 1 Petr. 1, 17 nicht von Kol. 3, 25; 1 Petr. 2, 1 nicht von Kol. 3, 8; 1 Petr. 2, 9. 10 nicht von Kol. 1, 12. 13; 1 Petr. 2, 24. 5, 9. 10 nicht von Kol. 1, 22. 23; 1 Petr. 4, 11 nicht von Kol. 3, 17 hergeleitet zu werden.

die Voraussetzung dieses Schreibens. Zu solcher Bestärkung diente aber auch die innere Einigung der Christenheit, welche dieser paulinische Petrus mit dem „treuen Bruder Silvanus" darstellt. So fern derselbe auch dem antipaulinischen Judaismus steht, so fehlen doch auch die specifisch paulinischen Stichworte, wie namentlich jede Anspielung auf die Rechtfertigung durch den Glauben. Pfleiderer (Paulinismus S. 420) ist wohl geneigt, den Paulinismus hier „unwillkürlich und unbewusst" von seiner gegensätzlichen Schärfe und bestimmten Eigenthümlichkeit verloren haben zu lassen. Aber er muss doch selbst (a. a. O. S. 419) sagen: „Dies gleichmässige Fehlen der beiderseitigen Parteistichworte, dies gleichmässige Benützen von paulinischen Briefen und vom Jakobusbrief, endlich auch die Erwähnung des paulinischen Gehülfen Silvanus mit einem empfehlenden Zusatz (5, 12) neben dem Marcus, dem traditionellen Gehülfen des Petrus (v. 13) — diese Momente alle zusammen begünstigen immerhin die Vermuthung, dass der Verfasser absichtlich eine vermittelnde conciliatorische Stellung zwischen den beiden Hauptrichtungen habe einnehmen wollen."

Von Petrus selbst verfasst, würde der Brief nur ein Zeugniss von der Ueberlegenheit des Paulus sein. Im Namen des Petrus von einem römischen Pauliner verfasst, bleibt der Brief ein wichtiges Denkmal von dem tiefen Eindrucke, welchen die erste allgemeine Christenverfolgung auf die betroffene Christenheit machte, aber auch von der Fassung, zu welcher sich der herrschende Geist der römischen Kirche ermannte, und von dem gesunden Bestreben nach einer innern Einigung der Christenheit, welches namentlich von Rom ausging. Dem mit Paulus geeinigten Petrus gehörte die Zukunft der christlichen Kirche an, in deren Schriftkanon der Brief durch praktischen Sinn und masshaltende Milde seine Stelle wohl verdient hat.

Von dem frischen Eindrucke der trajanischen Christenverfolgung ist uns aber nicht bloss ein abendländisches, sondern auch ein morgenländisches Denkmal in dem N. T. erhalten.

Der zweite Brief des Paulus an die Thessalonicher.

Der zweite Paulusbrief an die Thessalonicher konnte uns nicht als das Vorbild des ersten, dessen Aechtheit wir behaupten mussten, erscheinen (s. o. S. 239, 2. 247). Am Ende erweist er sich als eine eigenthümliche Nachbildung desselben. als eine kleine paulinische Apokalypse aus den letzten Jahren Trajan's [1]).

Durch die gleiche Zuschrift 1, 1. 2 weist uns der zweite Thessalonicherbrief von vorn herein auf dieselbe Zeitlage hin, wie der erste, führt aber thatsächlich in eine weit spätere Zeit. Gleich die Danksagung 1, 3—13 zeigt, verglichen mit 1 Th. 1, 2—10, eine merkliche Steigerung. Schon 1 Th. 1, 6. 2, 14. 3, 3 lesen wir von fortdauernden Bedrückungen der Christen in Thessalonich durch ihre eigenen Stammgenossen. Aber 2 Th. 1, 4 ist schon von einer ganzen Reihe von Verfolgungen und Bedrückungen die Rede (*ἐν πᾶσιν τοῖς διωγμοῖς ὑμῶν καὶ ταῖς θλίψεσιν αἷς ἀνέχεσθε*), ohne dass irgendwie an den ersten Brief angeknüpft würde, und eben diese Verfolgungen sollen ein Erweis des gerechten Gerichts Gottes sein, damit die Verfolgten des Gottesreichs gewürdigt werden, für welches sie auch leiden (1, 5). Bei der Offenbarung des Herrn Jesu vom Himmel her mit den Engeln seiner Macht wird die Vergeltung eintreten, und Paulus betet immerdar für die Thessalonicher, dass der Name des Herrn Jesus in ihnen verherrlicht werden möge und sie in ihm. Die ganze Danksagung stellt die Leiden der Christen und ihre zukünftige Vergeltung so entschieden in den Vordergrund, dass die bestimmteren persönlichen Beziehungen des Apostels zu der Gemeinde, von welcher der erste Brief ausging, ganz zurücktreten. Es ist nur eine Fortsetzung dieser Hinweisung auf die zukünftige Vergeltung der christlichen Leiden, wenn 2 Th. 2, 1—12 nun eine ausführliche Schilderung der Parusie Christi

---

[1]) Diese Ansicht habe ich durchgeführt in den oben (S. 329, 3) genannten Abhandlungen, welche hier zu Grunde gelegt werden.

giebt[1]). In Hinsicht dieser Parusie sollen die Christen nicht schnell die Besonnenheit verlieren oder bestürzt werden, *μήτε διὰ πνεύματος* (durch prophetische Geistesrede) *μήτε διὰ λόγου μήτε δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν, ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου*. Man soll es sich auch durch ein vermeintliches Wort oder Schreiben des Apostels nicht einreden lassen, wie wenn (*ὡς ὅτι* von dem Vermeintlichen, wie 2 Kor. 11, 21) eingetreten sei der Tag des Herrn. Vorher muss erst eintreten der Abfall (*ἡ ἀποστασία*), welcher hier schon als schriftmässig bekannt vorausgesetzt wird (vgl. Dan. 11, 30 f. 1 Makk. 2, 15. Mt. 24, 10 f.), ferner muss zuvor offenbart werden *ὁ ἄνθρωπος τῆν ἁμαρτίας* (so Hippol., Euseb. u. A., so It. vulg. syr. utq., AD und die meisten Hss., *τῆς ἀνομίας* freilich ℵB Tischdf. ed. VIII), *ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα, ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι, ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἐστὶν θεός* (2, 3. 4). Diess will Paulus den Thessalonichern mündlich (*ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς*) gesagt haben (2, 5). Inzwischen haben die Leser aber noch etwas Andres kennen gelernt, nämlich das Zurückhaltende, welches den Zweck hat, dass der Sündenmensch zu seiner bestimmten Zeit geoffenbart werde[2]). Von der Gegenwart gilt es, dass das Geheimniss der Gesetzwidrigkeit schon wirksam ist, nur noch nicht offen hervortreten kann, so lange der Hemmende (*ὁ κατέχων*) nicht aus dem Wege geschafft ist (2, 7). Erst wenn diess geschehen ist, wird der Gesetzwidrige (*ὁ ἄνομος*) offenbar, aber von dem Herrn bei seiner Erscheinung durch den Hauch seines Mundes

---

[1]) Für das Verständniss dieser Hauptstelle ist grundlegend die Abhandlung von F. H. Kern: über 2 Thess. 2, 1—12 mit Andeutungen über den Ursprung des 2. Br. an die Thessalon., Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1839. II, S. 142 f.

[2]) 2 Thess. 2, 6 *καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε, εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ αὐτοῦ καιρῷ*. Der Gegensatz des *καὶ νῦν* gehen das vorhergehende *ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς* ist wohl von Kern (a. a. O. S. 161), auch mit Hinweisung auf das *ἤδη* 2, 7, richtig gewürdigt worden, wird aber immer noch meist übersehen. Nach Hofmann (a. a. O. I, S. 336), soll es nicht einmal einen Gegensatz gegen Vergangenes, sondern gegen etwas Zukünftiges enthalten. Belege für *καὶ νῦν* in jener gegensätzlichen Bedeutung habe ich gegeben in der Z. f. w. Th. 1862, S. 247 f.

(Jes. 11, 4) vernichtet werden (2, 8). Die Parusie des Gesetzwidrigen wird entsprechen der Wirksamkeit des Satans in aller Macht und Zeichen und Wundern der Lüge, in jeglichem Ungerechtigkeitstruge für die Verlorenen, weil sie die Liebe der Wahrheit nicht annahmen zu ihrem Heile. Desshalb schickt ihnen Gott Verführungswirksamkeit, auf dass sie glauben der Lüge, damit Alle gerichtet werden, welche, anstatt der Wahrheit zu glauben, Wohlgefallen hatten an der Ungerechtigkeit. Alles dieses ist gegen die Meinung gerichtet, dass in der gegenwärtigen Zeit der Verfolgung die Wiederkunft Christi schon eintrete. Nachdem die Leser darüber belehrt sind, dass vor dieser Parusie noch Verschiedenes erfolgen muss, richtet Paulus 2, 13—3, 5 eine persönliche Ansprache an dieselben. Die Thessalonicher werden ermahnt, die mündlichen und brieflichen Ueberlieferungen des Apostels festzuhalten (2, 15). Sehr allgemein werden 3, 2 die Gegner des Paulus geschildert. Schliesslich richtet sich die Ermahnung 3, 6—15 gegen das unordentliche Treiben Einzelner. So einfach, wie 1 Th. 4, 11. 5, 14, wird der unordentliche Wandel hier nicht mehr besprochen. Das *ἀτάκτως περιπατεῖν* wird von vorn herein in einen Gegensatz gegen die apostolische Ueberlieferung gestellt (3, 6). Solchem Wandel wird ferner zur Nachahmung das Vorbild entgegengehalten, welches der Apostel selbst durch den Erwerb seines Lebensbedarfs mit Handarbeit in Thessalonich gegeben hat. Paulus giebt aber für dieses Verhalten nicht bloss, wie 1 Th. 2, 9, die Absicht an, niemand zu belästigen (2 Th. 2, 8), oder dem Evangelium kein Hinderniss zu bereiten (1 Kor. 9, 12), sondern Paulus spricht es 2 Th. 3, 9 nicht etwa als Erfolg, sondern als die ursprüngliche Absicht seines Benehmens aus, ein Vorbild zur Nachahmung zu geben. Feierlich ermahnt er die müssigen und ordnungslos Lebenden bei den Thessalonichern zur Arbeit. Wenn er dieselben, wie er gehört hat, *μηδὲν ἐργαζομένους, ἀλλὰ περιεργαζομένους* nennt (3, 11), so ist das magische *τὰ περίεργα πράσσειν* Apg. 19, 19 nicht zu übersehen. Wer diesem brieflichen Worte nicht gehorcht, den soll man kennzeichnen, von der Gemeinschaft ausschliessen, wenn auch immer noch zum Zwecke brüderlicher Zurechtweisung (3, 14. 15). Nach dem Friedenswunsche 3, 16 (vgl. 1 Th. 5, 23)

folgt ein eigenhändiger Gruss des Paulus als das beglaubigende Zeichen jedes ächten Briefs (3, 17. 18).

Dass Paulus selbst diesen Brief nicht geschrieben haben kann, hat nach Kern's Vorgang Baur (s. o. S. 239, 1) mit guten Gründen behauptet, und der mannigfache Widerspruch (s. o. S. 239, 3) hat die Aechtheit nicht gerettet. Unsrerseits können wir von dem 1. Thessalonicherbriefe ausgehen. Der zweite Thessalonicherbrief stellt sich zu dem ersten, welchen er wohl kennt [1]), in ein eigenthümliches Verhältniss. Auf der einen Seite setzt er (1, 1 vgl. 1 Th. 1, 1) dieselbe geschichtliche Lage voraus, bald nachdem Paulus mit Silvanus und Thimotheus in Thessalonich gewesen war (2 Th. 3, 10 vgl. 1 Th. 2, 9). Aber die Verhältnisse, welche der 1. Thessalonicherbrief berührte, werden hier gesteigert. Die Bedrükkungen von heidnischer Seite (1 Th. 1, 6. 2, 14. 3, 3 f.) werden zu einer ganzen Reihe von Verfolgungen und Leiden für das Reich Gottes (2 Th. 1, 4. 5). Die Unruhe und Vernachlässigung der Berufsgeschäfte (1 Th. 4, 11) wird 2 Th. 3, 6 f. zu einem arbeitslosen Umhertreiben, welches der Ordnung und der apostolischen Ueberlieferung widerspricht. Auf der andern Seite tritt der 2. Thessalonicherbrief dem ersten auch geradezu entgegen. Der Tag des Herrn soll nach 1 Th. 5, 2 f. plötzlich und unerwartet, gleich einem Diebe in der Nacht, eintreten, und der ächte Paulus kennt keine andere Vorbereitung auf die Wiederkunft Christi, als den Wandel der Kinder des Lichts und des Tages (1 Th. 5, 4 f.). Dagegen 2 Th. 2, 1 f. wehrt ausdrücklich der Vorstellung, der Tag des Herrn sei bereits eingetreten, welche doch durch den 1. Thessalonicherbrief genährt werden konnte. Man soll eben nicht an jedem Tage schon der Wiederkunft Christi gewärtig sein, und 2 Th.

[1]) Vgl. 2 Thess. 1, 11 *ἔργον πίστεως* mit 1 Thess. 1, 3 *ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως*. 2 Thess. 3, 12 ist die LA. *παραγγέλλομεν καὶ παρακαλοῦμεν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* wenigstens durch beide Syrer, ℵcD'KL und die meisten Hss. geschützt, wenn auch It. vulg. ℵ*AD*al. Tischdf. ed. VIII vielmehr *παραγ. κ. παρακ. ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ* bieten. Bei der erstern LA. hat man eine ähnliche Ausdrucksweise, wie 1 Thess. 4, 2 *παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*. 2 Thess. 3, 16 *αὐτὸς δὲ ὁ κύριος τῆς εἰρήνης* vgl. 1 Thess. 5, 23 *αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης*.

2, 2 warnt ausdrücklich, sich durch ein vermeintlich paulinisches Wort oder Schreiben irre machen zu lassen. Die Beziehung auf den 1. Thessalonicherbrief, welche Kern (a. a. O. S. 150) nicht gescheut, auch Bleek (Einl. in das N. T. S. 385 f.) zum Theil anerkannt hat, liegt hier um so näher, da derselbe Verfasser, welcher hier warnt, sich einschüchtern zu lassen, *μήτε διὰ λόγου μήτε δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν*, weiterhin (2, 15) mahnt, festzuhalten, die Ueberlieferungen, *ἃς ἐδιδάχθητε εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν*. Der Verfasser unterscheidet also bestimmt einen unächten Paulusbrief von ächten. Von einem frühern Paulusbriefe an die Thessalonicher, als dem ersten unsers Kanons, fehlt aber jede Spur. Und an welchen andern Paulusbrief konnten die Leser nur denken? Der Paulus unsers Briefs will die Thessalonicher schon mündlich darüber belehrt haben, dass vor der Parusie Christi noch der Abfall und die Erscheinung des Sündenmenschen eintreten muss (2 Th. 2, 5). Wäre das der Fall gewesen, so würde in dem 1. Thessalonicherbriefe die Erörterung 4, 13 f. 5, 1 f. nicht bloss überflüssig gewesen sein, sondern auch die mündlichen Belehrungen des Apostels ganz verleugnet haben. Und wenn der 1. Thessalonicherbrief ächt ist, so kann Paulus weder mündlich noch schriftlich so, wie hier, gelehrt haben. Zu dem durchaus zweideutigen Verhältnisse, in welches sich der 2. Thessalonicherbrief zu dem ersten stellt, gehört auch die geflissentliche Selbstbeglaubigung 2 Th. 3, 17. Untergeschobene Paulusbriefe waren Ende 53 oder bald darauf gewiss noch nicht zu besorgen. Erst in späterer Zeit konnte ein Schriftsteller, welchem die Eschatologie des 1. Thessalonicherbriefs nicht mehr genügte und zusagte, darauf kommen, seinen eigenen, untergeschobenen Paulusbrief an die Thessalonicher in solcher Weise zu beglaubigen und den ältern, welcher seiner fortgeschrittenern Eschatologie im Wege stand, als einen bloss vermeintlich paulinischen zu verdächtigen. Auch abgesehen von dem zweideutigen Verhältnisse zu dem ersten, enthält der 2. Thessalonicherbrief Manches, was nicht von Paulus selbst herrühren kann. Unpaulinisch ist 2 Th. 2, 13. 3, 3. 5, 16 *κύριος* für Gott, nicht für Christus. Bei dem ächten Paulus steht *κύριος* nur in Anführungen aus dem A. T. (wie 1 Kor. 1, 31. 9, 29) von Gott, sonst immer

von Christo, auch 1 Kor. 3, 5. 4, 19. 16, 17 (warum nicht auch 2 Kor. 8, 21?). Den abweichenden Sprachgebrauch unsers Verfassers erkennt man namentlich daraus, dass er 2 Th. 3, 16 ὁ κύριος τῆς εἰρήνης für ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης 1 Th. 5, 23 setzt. Unpaulinisch ist 2 Th. 1, 11 ἵνα ὑμᾶς ἀξιώσῃ τῆς κλήσεως ὁ θεὸς ἡμῶν. Eine für Christen noch bevorstehende Berufung kennt der ächte Paulus nicht, sondern nur eine vergangene durch das Evangelium. Nicht die Berufung selbst, sondern nur der Kampfpreis derselben gehört Phil. 3, 14 zu der Zukunft. Erst seit dem 2. Jahrhundert, als das Einschreiten des römischen Staats jeden Christen des Märtyrertodes gewärtig sein liess, kannte man, wie hier, eine bevorstehende Berufung zum Martyrium [1]). Das Gewicht, welches 2 Th. 2, 15. 3, 6 auf die apostolische Ueberlieferung in Wort und Schrift gelegt wird, führt schon hinaus über die bestimmten Ueberlieferungen 1 Kor. 11, 2. 15, 3; das Gewicht, welches 2 Th. 3, 9 auf das persönliche Vorbild des Apostels gelegt wird, geht hinaus über 1 Th. 2, 9. 1 Kor. 9, 12. Wir haben hier den ersten geradezu untergeschobenen Paulusbrief.

Der wirkliche Ursprung des 2. Thessalonicherbriefs erhellt namentlich aus der Hauptstelle 2, 1—12. Dieselbe ist nämlich nicht zu begreifen ohne die Grundlage der Johannes-Apokalypse, auf welche schon 2 Th. 2, 3 ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας (vgl. Offbg. 17, 8. 11) zurückweist. Der Parusie Christi soll vorhergehen die Offenbarung des Sündenmenschen, welcher sich erhebt wider alles, was Gott genannt und göttlich verehrt wird, aber zur Zeit noch zurückgehalten wird durch eine hemmende Macht. Schon in dem B. Daniel lesen wir von Antiochos Epiphanes 7, 25: καὶ ῥήματα εἰς τὸν ὕψιστον λαλήσει, 11, 36. 37: καὶ ὑψωθήσεται ἐπὶ πάντα θεὸν καὶ ἐπὶ τὸν θεὸν τῶν θεῶν ἔξαλλα λαλήσει. — καὶ ἐπὶ τοὺς θεοὺς τῶν πατέρων

---

[1]) So schon der Anonymus contra Montanistas bei Eusebius K.-G. V, 16, 22: οἱ ἐπὶ τὸ τῆς κατὰ ἀλήθειαν πίστεως μαρτύριον κληθέντες. Clemens v. Alex. Strom. VII, 11, 63 p. 869: φασὶ γοῦν τὸν μακάριον Πέτρον θεασάμενον τὴν αὑτοῦ γυναῖκα ἀγομένην τὴν ἐπὶ θάνατον ἡσθῆναι μὲν τῆς κλήσεως χάριν καὶ τῆς εἰς οἶκον ἀνακομιδῆς κτλ. Eusebius de martyribus Palaestinae (hinter K.-G. B. VIII) C. 11, §. 22: τῆς κατὰ τὸ μαρτύριον παραδόξου κλήσεως ἠξιώθη.

αὐτοῦ οὐ μὴ προνοηθῇ. Aber in der ganzen jüdischen Apokalyptik ist man in dieser Hinsicht nicht weiter geschritten. Erst die christliche Johannes-Apokalypse hat als den Typus der Irrlehre den Bileam gefasst (Offbg. 2, 6. 14. 15) und als einen neuen Antiochos Epiphanes den Nero aufgefasst, denselben aber auch zu dem satanischen Gegenbilde des wahren Messias gesteigert. So lästert er Gott, seinen Namen und sein Zelt, auch die Himmelsbewohner und lässt sich anbeten von den Erdenbewohnern (Offbg. 13, 6. 8. 12). In dem letzten Jahre des K. Claudius würde der Sündenmensch unsers Briefs nun ganz beispiellos und räthselhaft dastehen. Vergebens hat Schneckenburger den Sündenmenschen, dessen Selbstvergötterung in dem Tempel nichts weniger als ein jüdischer Zug ist, gerade aus dem ungläubigen Judenthum herzuleiten versucht [1]). Döllinger (Christthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung, S. 281 f.) hat erkannt, dass die Selbstvergötterung in dem Tempel uns zwingt, den Antichrist unsers Briefs auf der Seite des Heidenthums zu suchen, wohin schon der Ausdruck ὁ ἄνομος weist. Der Widersacher oder Sündenmensch soll einer der römischen Kaiser sein, welche sich göttliche Ehre anmassten und den Tempel zu Jerusalem zu entweihen suchten, wie schon Cajus Caligula. Döllinger lässt auch schon den Nero gemeint sein, aber wie er eben 53 durch Claudius adoptirt und durch den Senat zum princeps iuventutis ernannt war. Also von dem muthmasslichen Thronfolger, welcher noch zu den besten Hoffnungen berechtigte, soll Paulus schon die Entweihung des Tempels und ein Auftreten als Antichrist erwartet, den altersschwachen Claudius als den Hinderer (κατέχων) solches Auftretens angesehen

---

[1]) Zur Lehre vom Antichrist, nach Schneckenburger bearbeitet von Edu. Böhmer in den Jahrbb. f. deutsche Theologie 1859. III, S. 405 f. Das Geheimniss des Antichrist soll Paulus in den Anfeindungen der Juden gesehen und die pseudoprophetische Magie derselben, solche Gestalten, wie Barjesus auf Cypern (Apg. 13, 6 f.), und der Magier Simon, zu der Spitze eines von den Juden ausgehenden Antimessias gesteigert haben. Von einem solchen jüdischen Antimessias, welcher ohnehin ein blosses Phantasiebild gewesen sein soll, weiss der ächte Paulus gerade da, wo er die endliche Bekehrung von ganz Israel in Aussicht stellt (Röm. 11, 25 f.), kein Wort.

haben, was Ewald mit Recht für unmöglich erklärt hat[1]). So, wie hier, konnte Nero erst dargestellt werden, seit er als der verruchte Muttermörder, als der erste römische Kaiser, welcher Christenblut vergossen hatte, vor dem Bewusstsein der alten Christenheit stand und nach seinem Verschwinden, wie die Johannes-Apokalypse lehrt, als der Anti-Messias wieder erwartet ward. Schneckenburger (a. a. O. S. 441. 468) hat wohl eingewandt, in unserm Briefe fehle jede Spur davon, dass der Antichrist schon dagewesen sei und wiederkehren werde. Allein der *ἄνϑρωπος τῆς ἁμαρτίας* weist ja auf das schuldbefleckte Leben Nero's zurück. Den Schlüssel für das Verständniss der Stelle hat Kern in der Johannes-Apokalypse gefunden, derselben jedoch den 2. Thessalonicherbrief noch in Vorstellung und Zeit zu nahe gerückt, ohne die beträchtliche Fortbildung schon zu erkennen. Dem apokalyptischen Antichrist geht wohl eine christliche Irrlehre (Offbg. C. 2. 3), aber nicht der Abfall eines grossen Theils der Christenheit (2 Th. 2, 3) vorher. Der apokalyptische Antichrist lästert wohl Gott und lässt sich göttlich verehren; aber er setzt sich noch nicht als Gott in den Tempel Gottes (2 Th. 2, 4). Der apokalyptische Antichrist soll dann wieder erscheinen, wenn der sechste und siebente römische Kaiser, welche inzwischen eintreten, vorübergegangen sein werden (Offbg. 17, 10. 11). Dagegen das *κατέχον*, was die Offenbarung des Sündenmenschen noch zurückhält, oder der *κατέχων*, welcher erst aus dem Wege geräumt werden muss (2 Th. 2, 6. 7), führt uns schon über zwei schnell vorübergehende römische Kaiser hinaus. So bald, wie in der Johannes-Apokalypse, durch den wiederkehrenden Nero, wird das römische Imperium hier nicht mehr zerstört. Inzwischen, erst nach der apostolischen Verkündigung, haben die Christen das römische Imperium in

---

[1]) Gött. Gel. Anz. 1861, St. 50, S. 1968 f. In den ersten fünf Jahren liess der Imperator Nero von seinem spätern Benehmen noch nichts merken. Und noch Ende 58 schreibt Paulus Röm. 13, 1 f. von der kaiserlichen Herrschaft so, dass er den Nero unmöglich für den Antichrist gehalten haben kann. Gleichwohl hat Renan (Paulus, deutsche Ausg. S. 243 f.) wesentlich die obige Ansicht noch vorgetragen, nur über Claudius (= qui claudit, = *ὁ κατέχων*) nicht so zuversichtlich.

seinem dauernden Bestande als das κατέχον (2 Th. 2, 5. 6), den zeitweiligen Inhaber desselben als den κατέχων, welcher erst aus dem Wege geräumt werden muss (2 Th. 2, 7), kennen gelernt [1]). Der κατέχων ἄρτι setzt schon an sich mehr als einen Vorgänger voraus und braucht keineswegs Vespasianus, gar noch vor der Zerstörung Jerusalems, zu sein. Der Tempel Gottes, in welchen sich der Antichrist setzen wird, muss keineswegs der äussere Tempel zu Jerusalem sein, sondern kann recht gut als der geistige Tempel der Christenheit verstanden werden (vgl. 1 Kor. 3, 16 f. 2 Kor. 6, 16. Hebr. 3, 6. 10, 21. Clem. Rom. epi. I, 23. 1 Petr. 2, 5. 4, 17. 1 Tim. 3, 15). So vorwiegend politisch, wie in der Johannes-Apokalypse, ist der Antichrist hier nicht mehr gedacht. Er hat, so zu sagen, das zweite Thier der Apokalypse, den Pseudopropheten, ja die christliche Irrlehre (Offbg. C. 2. 3) schon in sich aufgenommen. Seiner Erscheinung geht vorher die schon gegenwärtige Wirksamkeit des Geheimnisses der Gesetzwidrigkeit (2 Th. 2, 7). Seine Erscheinung ist also zugleich die Enthüllung und Vollendung der Gesetzwidrigkeit, welche bis zu der äussersten Spitze der Selbstvergötterung innerhalb der Christenheit fortschreitet.

In welche Zeit führt uns nun diese Vorstellung des Antichrist? Ich meine, in die letzte Zeit Trajan's. Die allgemeine Christenverfolgung, in welcher 1 Petr. 4, 17 den Anfang des göttlichen Gerichts erkannte, die anhaltenden Verfolgungen und Bedrängnisse (2 Th. 1, 4) regten die Gemüther der Christen auf. Hat schon im 3. Jahre Trajan's der judenchristliche Elxai nach abermals drei Jahren dieses Kaisers die Erschütterung aller Reiche der Gottlosigkeit in Aussicht gestellt (Philosophum. IX, 16), so kündigte nun vollends der Geist christlicher Propheten den Eintritt des Tages des Herrn an,

[1]) Es ist noch dieselbe Vorstellung, wenn Tertullian Apologet. 32 schreibt: Vim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam seculi acerbitates horrendas comminentem Romani imperii commeatu scimus retardari. Derselbe bemerkt de resurr. carn. 24: Tantum qui nunc tenet teneat, donec de medio fiat (2 Thess 2, 7). quis, nisi Romanus status, cuius abscessio in X reges (Apocal. 17, 12 sq.) dispersa Antichristum superducet?

und man stützte diese Ansicht auch auf 1 Th. 5, 2 f., worauf 2 Th. 2, 2 hinweist. Immer aber befinden wir uns noch in dem Anfange dieser Christenverfolgung, da der Abfall eines grossen Theils der verfolgten Christenheit noch erwartet wird (2 Th. 2, 3). Ein conservativer Pauliner in oder nahe bei Makedonien mochte sich in dieser bewegten Zeit für berufen halten, im Namen des Paulus die schwärmerische Erwartung zu dämpfen. Anknüpfend an die Johannes-Apokalypse, deren sieben römische Kaiser schon der Barnabasbrief C. 4, mit Anschluss an Dan. 7, 24, zu 10 Königen, einschliesslich der drei Flavier bis zu ihrem Sturze durch den kleinen König (Nerva), fortgebildet hatte, wies unser Paulus auf die noch bestehende Zurückhaltung der Erscheinung des Antichrist durch den erfahrungsmässigen Bestand des römischen Imperium und seines starken Inhabers Trajanus, dieses *κατέχων ἄρτι* hin. Auf die letzte Zeit Trajan's führt auch die innere Seite der Darstellung. Die schon gegenwärtige Wirksamkeit des Geheimnisses der Gesetzwidrigkeit, deren Spitze eine Selbstvergötterung innerhalb der Christenheit sein wird, giebt der Vorstellung des Antichrist schon einen häretischen Zug. Machen doch auch die Müssiggänger zu Thessalonich, welchen 2 Th. 3, 6 f. die apostolische Ueberlieferung so nachdrücklich entgegenhält, ein an Magie erinnerndes *περιεργάζεσθαι* nachsagt (3, 11), kirchliche Strafe verfügt (3, 14. 15), ganz den Eindruck, mehr als gewöhnliche Vagabunden, Agenten einer Häresie zu sein. Gerade unter Trajanus fällt aber, wie wir gleich sehen werden, der Anfang des öffentlichen Hervortretens der christlichen Häresie, des Gnosticismus. Und die Selbstvergötterung innerhalb des Christenthums (2 Th. 2, 4) wird uns auch nach Jud. V. 8. 10. 2 Petr. 2, 10. 12 als ein gnostischer Zug erscheinen, welcher gerade den Anfängern der Gnosis nachgesagt wird [1]). Was die Gnostiker von dem erst

---

[1]) Justin Apol. I, 26 p. 69 sq. *τρίτον δὲ ὅτι καὶ μετὰ τὴν ἀνέλευσιν τοῦ Χριστοῦ εἰς οὐρανὸν προεβάλλοντο οἱ δαίμονες ἀνθρώπους τινὰς λέγοντας ἑαυτοὺς εἶναι θεούς, — — Σίμωνα μέν τινα Σαμαρέα τὸν ἀπὸ κώμης λεγομένης Γιττῶν — —· Μένανδρον δέ τινα καὶ αὐτὸν Σαμαρέα τὸν ἀπὸ κώμης Καππαρεταίας — —· Μαρκίωνα δέ τινα Ποντικόν κτλ.* Vgl. C. 56 p. 91. Von der Selbstvergötterung geht die Schilderung Simon's Philosophum. VI, 7 sq. aus, vgl. Clem. Recogn. II, 9. III, 63.

im Christenthum geoffenbarten vollkommenen Gotte lehrten, erschien als eine Ueberhebung gegen alles, was Gott heisst und göttlich verehrt wird (2 Th. 2, 3); was sie von rein göttlichem Wesen in sich selbst zu tragen behaupteten, erschien als reine Selbstvergötterung (2 Th. 2, 4). Der morgenländische Verfasser des 2. Thessalonicherbriefs lernte die aufkommende Gnosis eher kennen, als der abendländische Verfasser des 1. Petrusbriefs. Seine schon gnostisch gefärbte Schilderung des Antichrist hat gleichwohl bei Marcion Aufnahme gefunden, auch bei dem sonst nicht paulusfreundlichen Justinus, welcher Dial. c. Tr. C. 32 p. 250 *τὸν τῆς ἀνομίας ἄνθρωπον* (vgl. 2 Th. 2, 3. 8) erwähnt, bei welchem ebend. C. 110 p. 336 auch *ὁ τῆς ἀποστασίας ἄνθρωπος* erscheint.

Tiefer Friede — so erzählt Hegesippos (bei Euseb. K.-G. III, 32, 6) — herrschte in der ganzen Kirche (*ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ*), welcher bis unter K. Trajanus Brüder und Verwandte Jesu vorstanden. Als man an die Stelle Jakobus des Gerechten den Simeon Sohn des Klopas, welcher erst unter Trajanus Märtyrer ward, einsetzte, sagt Hegesippus bei Euseb. K.-G. IV, 32, 4 *διὰ τοῦτο ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον· οὔπω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις.* Ferner theilt Eusebius K.-G. III, 22, 7. 8 aus Hegesippos mit: *ὡς ἄρα μέχρι τῶν τότε χρόνων* (bis zur Zeit Trajan's) *παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμενεν ἡ ἐκκλησία, ἐν ἀδήλῳ που σκότει φωλευόντων εἰσέτι τότε τῶν, εἰ καί τινες ὑπῆρχον, παραφθείρειν ἐπιχειρούντων τὸν ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος. ὡς δ' ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χορὸς διάφορον εἰλήφει τοῦ βίου τέλος, παρεληλύθει τε ἡ γενεὰ ἐκείνη τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἐνθέου σοφίας ἐπακοῦσαι κατηξιωμένων, τηνικαῦτα τῆς ἀθέου πλάνης ἀρχὴν ἐλάμβανεν ἡ σύστασις διὰ τῆς τῶν ἑτεροδιδασκάλων ἀπάτης, οἳ καί, ἅτε μηδενὸς ἔτι τῶν ἀποστόλων λειπομένου, γυμνῇ λοιπὸν ἤδη τῇ κεφαλῇ τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν.* Also erst nach dem Aussterben der Apostel und unmittelbaren Hörer Jesu, erst

unter K. Trajanus lässt Hegesippus den innern Frieden der bis dahin jungfräulichen Kirche gestört werden durch das Auftreten der falschen Gnosis. Es macht wenig Unterschied, wenn Polykarp den (hochbetagten) Ap. Johannes noch mit dem Gnostiker Kerinth in Ephesus zusammengetroffen sein lässt (s. o. S. 465, 1). Gar erst unter K. Hadrianus (117—138) lässt Clemens v. Alex. die Häupter der gnostischen Häresieen aufgetreten sein [1]). Einen Gnosticismus ante Gnosticos oder eine häretische Gnosis schon zur Zeit der Apostel hat die alte Kirche nur in solchen sagenhaften Gestalten, wie der Magier Simon, Menander und Kleobios, gekannt. Freilich, schon in manchen Schriften des N. T. werden gnostische Erscheinungen berücksichtigt. Aber da fragt es sich eben, ob wir nicht, trotz den Namen von Aposteln und apostolischen Männern, in die nachapostolische Zeit oder in das zweite Jahrhundert geführt werden [2]). Der Gnosticismus kann doch nicht zweimal, einmal im apostolischen, dann im nachapostolischen Zeitalter seine Entwickelung durchgemacht haben. Es giebt wohl eine Vorgeschichte der Gnosis in der apostolischen Zeit; aber ganz anderer Art. Als Gnosis Gottes bezeichnet schon Paulus das Christenthum (2 Kor. 2, 14. 4, 6. 10, 5). Seine Unterscheidung von Geist und Buchstaben in der h. Schrift ergab bereits ein eigenes Charisma der Gnosis (1 Kor. 12, 8. 13, 2. 8), und als Gnosis bezeichnet er 1 Kor. 8, 1 f. eine aufgeklärte Ansicht über den Genuss von Götzen-

---

[1]) Strom. VII, 17, 106 p. 898: *κάτω δὲ περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι καὶ μέχρι γε τῆς Ἀντωνίνου τοῦ πρεσβυτέρου διέτειναν ἡλικίας, καθάπερ ὁ Βασιλείδης, κἂν Γλαυκίαν ἐπιγράφηται διδάσκαλον τὸν Πέτρου ἑρμηνέα. ὡσαύτως δὲ καὶ Οὐαλεντῖνον Θεοδᾶ διακηκοέναι* (*Θεοδάδι ἀκηκοέναι* edd.) *φέρουσι· γνώριμος δ' οὗτος γεγόνει Παύλου.*

[2]) Der häretische Gnosticismus in der apostolischen Zeit dient namentlich bei H. Thiersch (s. o. S. 207 f.) zur Rettung der Aechtheit aller NTlichen Schriften, wogegen ich einen solchen Gnosticismus ante gnosticos stets bestritten habe, vgl. meine apostol. Väter, Halle 1853, S. 238 f., Urchristenthum, Jena 1855, S. 86 f., in den Abhandlungen: Der Gnosticismus und die Philosophumena, Z. f. w. Th. 1862. IV, S. 400 f., der Gnosticismus und das N. T., ebend. 1870. III, S. 233 f., auf welche ich für das Folgende verweise.

opferfleisch. Paulus hat auch das Gesetz schon durch Vermittlung von Engeln gegeben sein lassen (Gal. 3, 19. 20), die vorchristliche Religion, die jüdische wie die heidnische, auf den Dienst der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* zurückgeführt (Gal. 4, 3. 9), dieser Grundstoffe der Welt, welche namentlich für die Gestirne (Sonne, Mond und Planeten) zu halten sind (s. o. S. 223, 1). Er kennt schon eigene (übermenschliche) Archonten dieses Weltalters (1 Kor. 2, 8) und den Teufel als den Gott dieses Weltalters (2 Kor. 4, 4). Der Hebräerbrief hat die Unterscheidung von Geist und Buchstaben der h. Schriften noch verschärft (s. o. S. 383), und neben der Vermittlung durch Engel bei der Gesetzgebung (2, 2) hebt er auch hervor, dass der Kosmos, die gegenwärtige, sinnliche Welt, Engeln unterworfen ist (2, 5). Der fortschrittlich paulinische Brief des Barnabas setzt die Gnosis, zu welcher er den einfachen Glauben erheben will (C. 1), vor allem in das pneumatische Verständniss der h. Schrift, in deren allegorische und typologische Deutung (C. 6. 9. 10. 13. 18. 21). Nach seinem buchstäblichen Sinne soll das Gesetz mit Beschneidung, Speisegesetzen, Sabbat- und Tempel-Cultus durchaus verwerflich sein (C. 9. 10. 15. 16), aber nach seinem geistigen Sinne bereits die ganze christliche Wahrheit enthalten (C. 2. 9. 10). Der Gegensatz der Buchstabenreligion gegen die Geistesreligion erhält hier auch bereits einen eigenen übermenschlichen Urheber. Unter dem bösen Herrscher dieses Weltalters (C. 2. 18) steht schon ein böser Engel, welcher die Juden bethörte, das Gesetz fleischlich zu verstehen (C. 9).

Brauchen wir noch eine andere Vorgeschichte, um das Auftreten der *ψευδώνυμος γνῶσις*, des Gnosticismus zu begreifen, dessen einfachste Gestalt bei Kerinth vorliegt? In Asien, wo man den Paulinismus unterdrückt hatte, erwuchs dem urapostolischen Judenchristenthum aus seinem eigenen Schoosse ein weit schlimmerer Gegner. Kerinth, selbst ein antipaulinischer Judenchrist und Chiliast, dehnte die gangbare Vermittlung der Gesetzgebung durch Engel auf die Weltschöpfung selbst aus. Der Gott des A. T. galt ja nicht bloss als Gesetzgeber, sondern auch als Weltschöpfer. Kerinth lehrte also, dass der Kosmos nur ebenso mittelbar von ihm geschaffen, wie das Gesetz nur mittelbar von ihm gegeben sei. Nicht

bloss das Gesetz, sondern der Kosmos selbst sei zunächst ein Werk untergeordneter, von dem vollkommenen Gotte weit abstehender Engel. So ward der Kosmos mit seinen Religionen, unter welchen die ATliche den Vorrang hat, losgerissen von dem überweltlichen Gotte, dessen Offenbarung erst das Christenthum ist. Der Anfang dualistischer Unterscheidung eines überweltlichen und eines weltlichen Gottesreichs. Daher eine dualistische Christologie. Der Erlöser besteht bei Kerinth aus der vorübergehenden Vereinigung von zwei Personen, einer menschlichen, welche diesem Kosmos angehört, dem natürlich erzeugten Menschen Jesus, einer übermenschlichen, dem Christus des höchsten Gottes, welcher bei der Taufe auf Jesum herabkommt, um durch dieses Werkzeug bis zum Leiden in diesem Kosmos zu wirken. Entsetzt hat sich der Ap. Johannes von dem Manne abgewandt, welcher von dem Gotte des Judenthums und der Weltschöpfung den überweltlichen Gott des Christenthums unterschied. Und doch hing diese Verletzung des Monotheismus, wie sie durch gangbare Vorstellungen nahe genug gelegt war, mit dem Bestreben zusammen, die Erhabenheit des Christenthums über alle vorchristlichen Religionen durchzuführen. Der dualistische Riss, welcher in die christliche Weltansicht gemacht war, öffnete zunächst dem religiösen Dualismus und Emanatismus des Morgenlandes die Thür. Die Ormuzd-Religion stellte ja dem guten Gotte mit seinem Geisterreiche eine böse Gottheit mit ihren Geisterschaaren gegenüber und betrachtete die irdische Welt als den Kampfplatz beider Mächte. So wird nun auch von dem christlichen Gnosticismus das überweltliche Gottesreich emanatistisch durch eine Reihe von Aeonen bevölkert. Diese höchste Geisterwelt ward als die Erfüllung der Gottheit mit sich selbst das *πλήρωμα* genannt[1]). Mit dem

[1]) Vgl. meine apostol. Väter S. 253 f. Bei Philo findet sich wohl schon die Sache, die Erfüllung der göttlichen Einheit durch eine Mehrheit von Kräften, Gott als *αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης* (Leg. Alleg. I, 14, Opp. I, 52), *ὁ πλήρης θεός* (Quod deter. pot. insid. 16, Opp. I, 202), *τὸ ὂν — αὐτὸ ἑαυτοῦ πλῆρες* (de mutat. nom. 4, Opp. I, 582), aber noch nicht der Ausdruck *τὸ πλήρωμα*. Mit diesem Ausdrucke bezeichneten die Gnostiker zunächst die Aeonen überhaupt, welche die Grösse des Ur-

strengern Dualismus kam seit Saturninus auch der Doketismus der Christologie auf. Die reine Geistigkeit des Erlösers schien befleckt zu werden durch eine wirkliche Verbindung mit dem Fleische, seine menschliche Erscheinung ward also zu blossem Scheine verflüchtigt. Der strengere Dualismus hatte aber auch die schroffe Theilung der Menschheit in ein gutes und in ein böses Geschlecht, in Kinder des Lichts und der Finsterniss zur Folge, wie zuerst Saturninus gelehrt hat (vgl. Irenäus adv. haer. I, 24, 2. Philosophum. VII, 28). Mit diesem Dualismus hing ferner die strenge Askese der Lebensweise zusammen, die Enthaltung von aller Sinnenlust, von Fleisch- und Weingenuss und geschlechtlichem Umgange. Endlich folgte aus dem strengen Dualismus schon bei Saturninus die Leugnung einer leiblichen Auferweckung für die Kinder des Lichts. Der dualistische Riss in der christlichen Weltansicht öffnete aber auch dem mildern Dualismus griechischer Philosophie, welche dem rein Geistigen die ὕλη nicht so feindlich gegenüberstellte, den Eingang. Die Annahme einer Weltschöpfung durch untergeordnete Mächte, von welchen auch das jüdische Gesetz herrührt, ertrug der Platonismus eines Karpokrates, aber nur um in Jesu und seinen Nachfolgern die innere Erhabenheit über die weltschöpferischen Engel und deren Gesetze zum Bewusstsein kommen zu lassen. Diese Gnosis lief in einen vollendeten Antinomismus aus, welcher Gesetz und Herkommen als hemmende Fesseln von sich warf. Zwischen der parsisch-dualistischen Gnosis, welcher auch der ächte Basilides nach seiner Grundlage angehört, und der hellenisch-monadischen Gnosis eines Karpokrates gewissermassen in der Mitte steht die ophitische, welche sich vorwiegend in ATlich-jüdischen Vorstellungen bewegt. Die aus der reinen Lichtwelt gefallene Weisheit giebt hier den ersten Anstoss zur Bildung der Körperwelt, deren Schöpfer der Sohn dieser gefallenen Sophia an der Spitze von sieben kosmischen Mächten, auch der Vater des Teufels ist. Seine Lüge, der höchste Gott zu sein (Jes. 46, 9), wird durch die Mutter gerügt, welche den Lichtthau

wesens ausfüllen, quemadmodum digiti complent manum (Irenäus adv. haer. II, 17, 6).

göttlichen Wesens in sein Gebilde, den Menschen, hinübergeleitetet, und es ist die Schlange der Weisheit, welche in den ersten Menschen die Erhebung über das Gebot des niedern Weltschöpfers, den ersten Durchbruch der Gnosis bewirkte. Die Erlösung, welche der Christus der Lichtwelt durch Vereinigung mit dem Menschen Jesus von der Taufe bis zum Leiden begründet, geht darauf hinaus, dass der ganze Lichtthau göttlichen Wesens aus der Menschheit gesammelt und in seine Heimat zurückgeführt wird. Das Ganze stellt die Entfremdung des Geistes in der Körperwelt und seine Rückkehr in die überweltliche Heimat dar.

Auf der Grundlage der ophitischen Gnosis hat Valentinus unter K. Antoninus Pius (138—161) die speculative Vollendung der Gnosis erreicht. Der Fall einer Sophia aus dem Pleroma führt auch hier zu der Körperwelt. Die Menschheit ist von Hause aus dreifach getheilt, in Pneumatiker, welche durch ihr überweltliches Wesen nothwendig zur Erlösung gelangen, Hyliker, welche ebenso nothwendig der Verdammniss verfallen, dazwischen Psychiker, welche sich nach beiden Seiten hin wenden können. Das Ziel der Erlösung ist eben die Heimführung alles in diesen Kosmos herabgesunkenen Pneumatischen, welche durch die Gnosis vermittelt wird. Marcion, welcher seit 140 hervortrat, stimmt mit dem strengen Dualismus Saturnin's, nur ohne solchen Wesensunterschied in der Menschheit, ist in der Christologie nicht minder doketisch, in der Praxis nicht minder asketisch. Alles hat aber bei Marcion eine schroff antijudaistische Wendung erhalten. Die *ἀντιθέσεις*, welche bei Marcion gewissermassen an die Stelle des A. T. treten, sollten den Gegensatz der beiden Götter des Judenthums und des Christenthums nachweisen.

Aus dem antipaulinischen Judenchristenthum hervorgegangen, hat der Gnosticismus bald paulinische Kräfte angezogen und mit einem ganz antiurapostolischen Hyperpaulinismus geschlossen. Einerseits hat er die Geistigkeit des Christenthums in seiner reinen Ueberweltlichkeit, die christliche Religion als die höchste Erkenntniss Gottes gefasst. Auf der andern Seite hat der Gnosticismus aber auch durch seine dualistische Grundansicht einen unheilbaren Bruch eingeführt zwischen dem Christenthum als der Religion des vollkommenen

Gottes und dem Judenthum (nebst dem Judenchristenthum) als der Religion des niedern Weltschöpfers. Der paulinische Gegensatz des Evangelium und des Gesetzes ward nun gesteigert zu der persönlichen Verschiedenheit des christlichen und des jüdischen Gottes. So ward die Losreissung des Christlichen von allem Jüdischen durch die Anerkennung seiner reinen Ueberweltlichkeit mächtig gefördert. Und der Gnosticismus hat viel dazu gethan, um die Macht des Judenchristenthums, welche im Morgenlande noch so gross war, zu brechen. Auf der andern Seite musste die neue Gnosis aber auch durch ihren Dualismus und Doketismus das Bewusstsein der Gemeinde verletzen und theils in einen einseitigen Intellectualismus, welcher sich selbst über die sittlichen Gesetze hinwegsetzte, theils in eine überspannte Askese auslaufen[1]. Daher bei aller Einwirkung des Gnosticismus ein ernstlicher Kampf, durch welchen die Mehrheit der Christenheit sich auf der gemeinsamen apostolischen Grundlage befestigte und wohl ihrer Selbständigkeit gegenüber dem Judenthum klarer bewusst ward, aber auch das Bedürfniss empfand, für die Einheit und Reinheit der Lehre in der festen Verfassung der katholischen Kirche Schutz zu finden. Ist es ein Wunder, wenn auch das N. T. in seinen letzten Schriften an dem grossen Geisterkampfe theilgenommen hat? Ist es ein wirklicher Flecken dieser Schriften, dass sie sich unter den Namen von Aposteln und apostolischen Männern in den Kampf gemischt haben? In der bedenklichen Krisis meinte man eben die apostolischen Namen zu eindringlicher Darlegung des ächt Christlichen gebrauchen zu dürfen.

---

[1]) Sehr bezeichnend sagt Clemens v. Alex. Strom. III, 5, 40 p. 529: *φέρε εἰς δύο διελόντες πράγματα ἁπάσας τὰς αἱρέσεις ἀποκρινώμεθα αὐτοῖς. ἢ γάρ τοι ἀδιαφόρως ζῆν διδάσκουσιν ἢ τὸ ὑπέρτονον ἄγουσαι ἐγκράτειαν διὰ δυσσεβείας καὶ φιλαπεχθημοσύνης καταγγέλλουσι.*

Der Brief des Paulus an die Kolosser.

I. *Κολοσσαὶ* oder *Κολασσαὶ* war eine Stadt in Phrygien, welches Paulus zweimal durchzogen hat (Apg. 16, 6. 18, 23). Wahrscheinlich 61 ward die Stadt durch ein Erdbeben verwüstet (s. o. S. 329, 1). Noch vor diesem Ereigniss wird Paulus seinen Brief an Philemon in Kolossä geschrieben haben (s. o. S. 328 f.). Das N. T. enthält nun auch einen an die Gemeinde selbst gerichteten Brief des Paulus.

Auch dieser Brief nennt in der Zuschrift 1, 1. 2 neben Paulus den Timotheus. In der Danksagung des Eingangs (1, 3—8) schreibt Paulus so, dass er von dem Glauben der Gemeinde bloss gehört hat (1, 4). Als ihren Stifter bezeichnet er den Epaphras (1, 7), seinen Mitgefangenen nach Philem. V. 23, welcher auch dem Paulus die Liebe der Kolosser erst kund gethan hat. Der durch Epaphras begründeten Gemeinde wünscht Paulus nun die Vollendung ihres Christenthums (1, 9—23). Seit dem Tage, da er von den kolossischen Christen gehört, hat er nicht abgelassen, für sie zu beten, dass sie erfüllt werden möchten an Erkenntniss des göttlichen Willens, des Herrn würdig wandeln, in jeglicher Kraft gekräftigt und dem Vater danksagend, welcher sie erlöste aus der Macht der Finsterniss und versetzte in das Reich des Sohns seiner Liebe (1, 9—13). Die Erwähnung des Sohns führt den Paulus schon zu dem Geheimniss Christi. In ihm hat man die Erlösung, die Sündenvergebung. Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene aller Schöpfung. Denn in ihm ward alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare. Alles ward durch ihn und zu ihm hin geschaffen, und er ist vor Allem, und Alles hat in ihm seinen Bestand. Und er ist das Haupt des Leibes, der Gemeinde, der Erstgeborene von den Todten. Gott gefiel es, in ihm das ganze Pleroma wohnen zu lassen und durch ihn das All mit sich zu versöhnen, da er in Frieden brachte durch das Blut seines Kreuzes, was auf Erden und was im Himmel ist. So hat er auch die Leser, welche (als Heiden) Gott entfremdet waren, versöhnt durch seinen Tod, wenn sie nämlich im Glauben fest bleiben und sich nicht abbringen lassen von

der Hoffnung des auch von ihnen vernommenen Evangelium, dessen Diener Paulus ward. Es wird eine Gefährdung des rechten Glaubens gewesen sein, welche den Paulus zu dieser Darstellung Christi als des Haupts des Sichtbaren und des Unsichtbaren, in welchem das ganze Pleroma wohnt, als des Versöhners des Irdischen und des Himmlischen veranlasst hat.

Nachdem Paulus sich einmal als Diener des Evangelium bezeichnet hat, beginnt er den Kern seines Schreibens, indem er sich in seinen Leiden als Diener der ganzen Kirche, dieses Leibes Christi darstellt (1, 24–29). Als solcher hat er das Wort Gottes zu erfüllen, das verborgene Geheimniss, welches erst jetzt den Heiligen geoffenbart ward, nämlich das Geheimniss unter den Heiden oder Christus in ihnen lebend [1]), wesshalb er jeden Menschen zurechtweist und belehrt. Als Diener der Gesammtkirche richtet er nun an die Kolosser, welche, wie die Christen von Laodicea, sein Antlitz nicht gesehen haben, die Ansprache 2, 1—3, 4, um dieselben vor einer Verirrung der Zeit zu warnen. Auch sie sollen zu der Erkenntniss des Geheimnisses Gottes, d. h. Christi, in welchem alle Schätze der Weisheit und Gnosis verborgen sind, gelangen (2, 2. 3). Das sagt Paulus mit bewusster Beziehung auf eine gefährliche Irrlehre (2, 4 *τοῦτο λέγω, ἵνα μηδεὶς ὑμᾶς παραλογίζηται ἐν πιθανολογίᾳ*). Wie man Christum empfangen hat, so soll man auch in ihm wandeln, befestigt in dem Glauben, wie man gelehrt ist (2, 6. 7). Wo man die Schätze der Weisheit und Gnosis eben nicht suchen soll, lehrt 2, 8–10. Man soll sich nicht zur Beute machen lassen durch die Philosophie und leeren Trug nach der Ueberlieferung der Menschen, *κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* (s. o. S. 333), *καὶ οὐ κατὰ Χριστόν*. Die Zeitphilosophie, vor welcher man sich zu hüten hat, muss das schon 1, 19 berührte Pleroma auf ihre Fahne

[1]) Kol. 1, 27 wird man wohl mit Lachmann lesen müssen: *τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου* (*τοῦ θεοῦ* die Italahss. d e f g. Hilar., Ambrosiaster, D*FG) *ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὅ ἐστιν ὁ Χριστὸς ἐν ὑμῖν*. Das *ὅ* bezeugen Itala und Vulg. (nicht im Widerspruch die Peschito) ABEGP, wogegen Tischendorf nach ℵCDEKL al. pler. bietet: *ὅς ἐστιν κτλ.* Auf alle Fälle hat man, wie noch Huther erklärt, ein Geheimniss, welches Christus ist, vgl. 2, 2. 3. 4, 3.

geschrieben haben. Denn Paulus fährt fort: ὅτι ἐν αὐτῷ (Christo) κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας. Nach einer andern Seite hin scheint uns erst 2, 11—15 hinzuweisen, wo Paulus sich mit ἐν ᾧ (Christo) καὶ περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ gegen eine Beschneidungslehre wendet. In der (mystischen) Ablegung des Fleischesleibes durch die Taufe, in welcher man mit Christo begraben ist, um durch den Glauben an seiner Auferstehung theilzunehmen (vgl. Röm. 6, 3 f.), hat man die Fleischesvorhaut (geistig) abgelegt, die Beschneidung Christi erhalten. Die Schuldschrift der Gesetzesdogmen ist ausgelöscht an dem Kreuze Christi, wo er über alle Herrschaften und Gewalten triumphirte. Hat Paulus also vor einer falschen Weisheit und Gnosis gewarnt, aber auch die Zudringlichkeit einer gesetzlichen Beschneidungslehre zurückgewiesen: so bespricht er 2, 16—23 eine sich ausbreitende Askese. Niemand soll die Kolosser richten in Speise oder in Trank oder in Hinsicht von Fest, Neumond, Sabbaten, was uns ganz an Röm. 14, 1 f. erinnert (s. o. S. 317 f.), auch an Hebr. 9, 10. 13, 9. Das ist nur eine σκιὰ τῶν μελλόντων (vgl. Hebr. 10, 1. 8, 5); der Leib aber, die volle Wirklichkeit der Religion ist Christi (2, 17). Niemand soll die Leser um den Kampfpreis bringen, Wohlgefallen habend an demüthigem Engeldienste (θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων), was er gesehen hat, beschreitend [1]) und nicht erfassend das Haupt, aus welchem der ganze Leib sein Wachsthum erhält. Solcher Sinnenwelts-

---

[1]) Kol. 2, 18 ist ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων die älteste, schon von Tertullian adv. Marcion. V, 19 bezeugte Lesart, welche sich noch in den Italahss. d e m, bei dem Ambrosiaster (nur nicht in der ed. Rom.), in den Quaestt. ex N. T. II, 62 col. 156ᵒ und in ℵ*ABD* findet, aufgenommen von Lachm., Tischdf. ed. VIII. Diese LA. enthält einen Gegensatz des Sichtbaren, in welchem sich dieser Engelcultus bewegt, gegen das unsichtbare Haupt. Schon frühe meinte man jedoch, ὃ μὴ ἑώρακεν lesen zu müssen, wie es der Fall ist in den Italahss. f g, bei Lucifer Calar. p. 224ᵈ, Ambrosius in Ps. 118 col. 1222d, in Algasiae quaestt. ap. Hieron. epi. 121 (Opp. I, 878), Augustinus epi. 149 ad Paulin. (Opp. II, 513. 514), Paulinus epi. 50 p. 298, bei beiden Syrern, ℵᶜCDᵇ· ᶜ·KLP al. pler.

religion gegenüber weist Paulus die Leser darauf hin, dass sie ja mit Christo den kosmischen Mächten abgestorben, also gar nicht mehr, wie wenn sie noch in dem Kosmos lebten, einem Dogmatismus dieser Art unterworfen sind (2, 20 *εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε;*) und sich nicht mehr vorschreiben zu lassen brauchen: *μὴ ἅψῃ* (doch wohl vorwiegend *γυναικός*, vgl. 1 Kor. 7, 1), *μηδὲ γεύσῃ* (Speisen, vgl. Röm. 14, 2 f.) *μηδὲ θίγῃς* (etwas levitisch Unreines). Alles dieses dient zum Verderben durch den Missbrauch nach den Geboten und Lehren der Menschen. Hat es auch wohl Weisheitsgrund in freiwilligem Dienste, Demuth und Nichtschonung des Leibes, so hat es doch keine Ehre, wenn es zur Fleischessättigung, d. h. zur Befriedigung fleischlichen Sinnes geschieht (2, 22. 23). Als auferstanden mit Christo soll man sich über solche immer noch irdischen Dinge zu dem Oberen erheben, wo Christus zur Rechten Gottes sitzt (3, 1—4). Jedenfalls hat Paulus es hier mit einer Askese zu thun, welche über 1 Kor. 7, 1. Röm. 14, 2 f. hinausgeht.

Auf diese Warnung vor einer Verirrung der Zeit folgen praktische Ermahnungen 3, 5—4, 6. Zunächst mahnt Paulus seine Leser im Allgemeinen, das Irdische in sich zu tödten, den alten Menschen auszuziehen, den neuen anzuziehen, vor allem die Liebe als das Band der Vollkommenheit zu erreichen, alles im Namen Jesu zu thun (3, 6—17). Dann wendet er sich an die Weiber, Ehemänner, Kinder, Eltern, Väter, Knechte und Herren (3, 18—4, 1). Und indem er seine Leser auch um Fürbitte für sich selbst bittet, schliesst er mit einer allgemeinern Mahnung (4, 2—6).

Der Schluss des Briefs 4, 7—18 schliesst sich der Zeitlage des Philemonbriefs an. Derselbe Onesimos, welchen Paulus dort seinem Herrn zurückschickt, soll ja den Kolossern das Nähere über den Apostel berichten (3, 9). Neu ist nur, dass er mit dem aus Apg. 20, 4 bekannten Tychikos nach Kolossä geschickt wird (4, 7. 8). Sonst grüssen hier (4, 10—14) Aristarchos, Marcus, Epaphras, Lucas, Demas, wie Philem. V. 23. 24. Nur ist mit einer Unterscheidung von Judenchristen und Heidenchristen Jesus Justus, einer von den Beschnittenen, hinzugekommen. Auch wird 4, 15. 16 ein

Gruss an die Christen von Laodicea bestellt nebst dem Auftrage, diesen Brief auch den Laodicenern mitzutheilen, wie auch einen an die Laodicener gerichteten Paulusbrief, weder unsern Paulusbrief an Philemon (Wieseler Chronol. d. apost. Zeit. S. 450 f.), noch den an die Ephesier (Hofmann a. a. O. IV, 2, S. 153 f.), zu lesen. Den aus Philem. V. 2 bekannten Archippos soll man zur Erfüllung seines Dienstes ermuntern (4, 17). Schliesslich 4, 18 ein eigenhändiger Gruss des gefangenen Paulus, wie 2 Th. 3, 17. 18.

II. Den Kolosserbrief dem Paulus abzusprechen, hat erst Mayerhoff (d. Brief an d. Kol., Berlin 1838), indem er von der Aechtheit des Ephesierbriefs ausging, unternommen. Ohne solchen Rückhalt hat dann Baur (Paulus 1. A. S. 417 f., 2. A. II, S. 3 f.) den Kolosserbrief als die spätere Schrift eines Pauliners der gnostischen Zeit aufgefasst, worin auch ich ihm nachgefolgt bin (Z. f. w. Th. 1870. III, S. 245 f.). Hat sich nun gleichwohl die herrschende Theologie in der Behauptung seiner Aechtheit nicht erschüttern lassen, so hat Hitzig (Zur Kritik paulin. Briefe, Leipz. 1870, S. 22 f.) die vermittelnde Ansicht vertreten, dass ein ächter Paulusbrief durch den Verfasser des Briefs an die Ephesier überarbeitet worden sei, welche Ansicht dann Holtzmann (Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, Leipz. 1872) sorgfältig durchgeführt hat. Gegen diese Theilung in einen ächten Kern und dessen spätere Ueberarbeitung meinte ich die Einheit des Briefs aufrecht erhalten zu müssen (Z. f. w. Th. 1873. II, S. 188 f.), wogegen Pfleiderer (Paulinismus S. 370 f.) nur den Verfasser des Ephesierbriefs nicht für den Ueberarbeiter halten konnte.

Dass der Kolosserbrief nicht von Paulus selbst herrührt, lässt sich mit triftigen Gründen behaupten. Da Paulus zweimal durch Phrygien gereist ist, muss es befremden, dass er die Gemeinde von Kolossä, wie die zu Laodicea, gar nicht persönlich gekannt haben soll (1, 4. 8. 9. 2, 1). Um so mehr fehlt dem Schreiben, wie der Sendung des Tychikos (4, 7 f.) die rechte Veranlassung. Die Erwähnung von Laodicea (2, 1. 4, 13. 15. 16), auch von Hierapolis lässt den Brief im Grunde nicht bloss für die kolossischen, sondern für die phrygischen Christen überhaupt geschrieben erscheinen, welchen Paulus seit der Wirksamkeit des Ap. Philippus in Phrygien, des Ap.

Johannes in Asien fremd geworden war, also als persönlich unbekannt wieder eingeführt werden musste. Der Brief ist vor allem Warnung vor einer allgemeinern Verirrung in Lehre und Leben. Der Sendung des Tychikos ist das Persönliche, Nachricht von dem Apostel und Tröstung der Gemüther überlassen. Auffallen muss es, dass der Makedonier Aristarchos aus Thessalonich, welchen man nach Apg. 19, 29. 20, 4. 27, 2 für einen Heidenchristen halten wird, Kol. 4, 10. 11 als der Erste von den drei Judenchristen bezeichnet wird, welche treue Mitarbeiter des Paulus waren. Und der eigenhändige Gruss des Paulus Kol. 4, 18 erscheint als eine Nachbildung von 2 Th. 3, 17, welche ebenso zu beurtheilen ist. So sehr sich der Kolosserbrief auch an die Zeitlage des Philemonbriefs anschliesst, so hat er doch nicht bloss den beschnittenen Jesus Justus in der Umgebung des Paulus hinzugefügt, sondern es fehlt auch schon die Zuversicht einer baldigen Befreiung aus der Gefangenschaft, welche Philem. V. 22 durch die Bestellung einer Herberge ausgedrückt ist. Die Aufforderung zur Fürbitte, dass Gott dem Paulus eine Thür des Worts eröffnen möge, zu reden das Geheimniss Christi (Kol. 4, 3), welche Schleiermacher (Einl. in d. N. T. S. 162) so ansah, drückt solche Zuversicht nicht aus, geht nicht hinaus über 2 Th. 3, 2 und steht der Zuversicht des ächten Paulus in der Gefangenschaft Phil. 1, 25. 26. 2, 24 ganz fern. Es geht hinaus über 2 Kor. 1, 5. 4, 10. Röm. 8, 17. Phil. 3, 10, dass der gefangene Paulus Kol. 1, 24 (vgl. 4, 3) seine apostolischen Leiden nicht bloss als Theilnahme, sondern als Fortsetzung und Erfüllung der Leiden Christi zu Gunsten der Gemeinde als des Leibes Christi darstellt, ähnlich wie in den Ignatiusbriefen das Martyrium als ein *ἀντίψυχον* für die Gemeinden erscheint (vgl. meine apostol. Väter S. 193. 224). Dass unser Paulus an den Drangsalen Christi in seinen Fleischestagen noch etwas fehlen lässt, was er selbst nun ergänze, kann auch Hofmann (a. a. O. IV, 2, S. 39 f.) nicht verkennen. Was ist das aber für eine Ergänzung, wenn Christus nur um seiner Selbstbezeugung willen und als *διάκονος περιτομῆς* (Röm. 15, 8) gelitten haben, Paulus jetzt um seiner Heidenbekehrung willen und als Lehrer der Heiden leiden soll! Darf man dem ächten Paulus wirklich die Lehre zutrauen, dass Christus nur zu den verlorenen

Schafen Israels gesandt war (Mt. 15, 24) und nur als solcher gelitten habe? Der Christus des ächten Paulus ist ja auch dazu gestorben, damit der Segen Abrahams zu den Heiden komme (Gal. 3, 14). Er hat für Alle, auch für die Heiden gelitten (2 Kor. 5, 15. Röm. 6, 3 f.). Was kann da an seinen Bedrängnissen noch fehlen? Die Voraussetzung, dass das Evangelium in der ganzen Welt unter dem Himmel verkündigt ward (Kol. 1, 6. 23), ist, trotz 1 Th. 1, 8. Röm. 1, 8, schwer zu vereinigen mit 2 Kor. 10, 16. Röm. 15, 20. 21, mindestens eine grosse Hyperbel (vgl. meine apostol. Väter S. 109, 14). Bezeichnend ist für den Kolosserbrief die Vorstellung der *ἐκκλησία* als Gesammtkirche (1, 18. 24), was doch über Gal. 1, 13. 1 Kor. 10, 32. 11, 16. 15, 9 hinausgehen möchte. Paulus, welcher den Juden stets den Vortritt vor den Heiden lässt, kann nicht Kol. 3, 11 geschrieben haben: *Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος*. Woher nur hier die umgekehrte Folge? Die entschiedene Wendung zur Christologie, welche der Kolosserbrief genommen hat, beruht schon auf der Grundlage des Hebräerbriefs, welche sich namentlich Kol. 1, 15 f. nicht verkennen lässt, vgl. Hebr. 1, 2 f. Und mit was für Gegnern hat Paulus es hier zu thun? Allerdings noch mit Predigern der Beschneidung und eines gesetzlichen Christenthums (2, 11 f.), mit Verfechtern essenisch-judaistischer Speisesitten und jüdischer Festzeiten (2, 16 f.). Aber nichts als gewöhnliche Judenchristen, wie noch Hofmann (a. a. O. IV, 2, S. 157 f. behauptet, sind die Irrlehrer des Kolosserbriefs nicht gewesen. Wenn der ächte Paulus das Gesetz durch Engel gegeben sein liess (Gal. 3, 19, vgl. Hebr. 2, 2. Apg. 7, 53), so hat der Paulus des Kolosserbriefs (2, 18) es schon mit einer jüdisch-gesetzlichen *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* zu thun [1]). Zu der Geheimlehre der Essener gehörten auch *τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα* (Joseph. bell. iud. II, 8, 7). Und zu den Vorzügen des Menschen rechnet Clem. Hom. III, 36 auch

---

[1]) Als eine *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* stellt das antijüdische *Κήρυγμα Πέτρου* (vgl. mein Nov. Test. e. can. rec. IV, p. 58, 32 sq.) das ganze Judenthum dar, da Petrus hier zu den Heiden redet: *Μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε (τὸν θεόν)· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ κτλ.* Uebrigens vgl. auch oben S. 450, 1.

ἀγγέλων ὀνόματα γνωρίζειν. Aber auch über den Essenismus hinaus werden wir geführt, wenn Paulus Kol. 2, 3 mit Rücksicht auf eine Verirrung der Zeit versichert, dass in Christo *πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι* sind, wenn er 2, 8 vor der Philosophie seiner Zeit warnt, welche er nur der Ueberlieferung der Menschen und den niedern *στοιχείοις τοῦ κόσμου* entsprechend findet, und wenn er, nachdem er schon 1, 19 versichert hat, dass Gott in Christo *πᾶν τὸ πλήρωμα* wohnen lassen wollte, eben dieser Philosophie gegenüber hervorhebt, dass in Christo *κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς,* dass die Christen in ihm, dem Haupte *πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας,* schon *πεπληρωμένοι* sind (2, 9. 10). Was können wir da anders finden, als Gnosticismus? Wie unmöglich es ist, der Beziehung auf das gnostische Pleroma zu entgehen, mag Hofmann (a. a. O. IV, 2, S. 25 f.) lehren, welcher 1, 19 lediglich als Begründung für den Erstgeborenen von den Todten 1, 18, nicht, wie es sicher der Fall ist, als Begründung von 1, 17. 18 fasst und *πᾶν τὸ πλήρωμα* ohne einen ergänzenden Genitiv für „die einheitliche Gesammtheit dessen, was (ausser Gott) ist", erklärt. Ein wunderlicher Ausdruck für *τὰ πάντα* 1, 16! Und soll denn dieses *πλήρωμα* ohne weiteres ein andres sein als das *πλήρωμα τῆς θεότητος,* welches in Christo leibhaftig wohnt? Hofmann muthet uns in diesem Briefe gar ein doppeltes Pleroma zu, „die Gesammtheit dessen, was ausser Gott ist", und „die ungetheilte Gesammtheit dessen, was Gott zu Gotte macht". Den Anschluss des Paulus an eine bei den Irrlehrern herrschende Terminologie muss auch B. Weiss (Lehrb. d. bibl. Theol. d. N. T. 1 A. S. 458 f., 2. A. S. 427 f.) wahrscheinlich finden. Aber bei judenchristlichen Theosophen ist der eigenthümlich gnostische Ausdruck eben noch nicht nachzuweisen. Dass wir in der That das gnostische Pleroma, in welchem schon Störungen der Harmonie eintreten und hergestellt werden mussten, vor uns haben, bestätigt die Aussage Kol. 1, 20, dass Gott durch das Kreuz Christi in Frieden gebracht hat (*εἰρηνοποιήσας*) *εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Der ächte Paulus hat die Erlösung noch nirgends auf die himmlischen Wesen ausgedehnt, und wenn er auch 2 Kor. 5, 19 davon redet, dass Gott in Christo war, *κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ,*

so hat er doch nur die mit Gott zerfallene Menschheit gemeint. Der Kolosserbrief hat es also schon mit einem ausgebildeten Gnosticismus zu thun, welcher uns nicht bloss über die Lebenszeit des Paulus, sondern auch geraume Zeit über das Ende des ersten Jahrhunderts hinausführt. Eben der gnostischen Trennung der Geisteswelt und der Körperwelt stellt Kol. 1, 16 vgl. 2, 10) die Behauptung gegenüber, dass in Christo Unsichtbares und Sichtbares geschaffen ist, auch jene *θρόνοι* (ein im ganzen N. T. nur hier vorkommender Ausdruck), *κυριότητες*, *ἀρχαί*, *ἐξουσίαι*, von deren niedrigern Gestalten der Gnosticismus die Körperwelt geschaffen sein liess[1]), und dass Christus am Kreuze eben über solche *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* triumphirt hat (2, 15). Was Kol. 1, 19. 2, 9 über das Pleroma, 1, 20 über die Versöhnung himmlischer Wesen lehrt, ist übrigens ein Zeichen, dass der Verfasser von der Gnosis seiner Zeit selbst tiefere Eindrücke erhalten hat. Hierher gehört es auch, dass er der gnostischen Geheimlehre das Christenthum selbst als ein Mysterium gegenüberstellt, welches erst jetzt den Heiden kundgethan ward (1, 26). Der ächte Paulus wollte nur unter den vollkommenen Christen die göttliche Weisheit *ἐν μυστηρίῳ* vortragen (1 Kor. 2, 6 f., vgl. 1 Kor. 15, 51. Röm. 11, 25), hält also noch eine exoterische Lehre fest. Für unsern Verfasser ist das Christenthum schon gänzlich ein Mysterium (1, 27. 2, 2. 4, 2) und Gnosis (1, 9. 10. 2, 2. 3. 3, 9); aber alle Gläubigen sollen (durch die Kirche) eingeweiht werden.

Die Gnosis, welche unser Verfasser bekämpft, scheint nun aber noch mit Beschneidung und jüdischer Gesetzlichkeit (2, 11 f.) wie mit essenisch-judaistischer Askese (2, 16. 21) verbunden zu sein. Eben diese Verbindung setzt den kritischen Geschichtsforscher in Verlegenheit. Bei Kerinth ist die Gno-

---

[1]) Ueber Saturninus sagt Irenäus adv. haer. I, 24, 1 (griechisch Philosophum. VII, 28): *λέγει δὲ ἕνα πατέρα ἄγνωστον τοῖς πᾶσιν ὑπάρχειν, τοῦτον ποιήσαντα ἀγγέλους, ἀρχαγγέλους, δυνάμεις, ἐξουσίας*, Epiphanius Haer. XXIII, 1: *ἕνα δὲ εἶναι πατέρα ἄγνωστον, τὸν αὐτόν τε πεποιηκέναι δυνάμεις καὶ ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας*. Vgl. Theodoret haer. fab. I, 3. Der ächte Paulus kennt wohl übermenschliche *ἄρχοντας τοῦ αἰῶνος τούτου* (1 Kor. 2, 8), den Teufel als den *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* (2 Kor. 4, 4), schreibt Röm. 8, 38 *οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί*, aber höchstens *πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν* 1 Kor. 15, 24.

sis noch judaistisch, aber nicht asketisch, bei Saturninus wohl dualistisch-asketisch, aber nicht mehr judaistisch. Sollte es nun nicht angehen, Kol. 2, 11 einen Uebergang des Verfassers von dem Gnosticismus zu dem Judaismus anzunehmen, so bieten sich verschiedene Möglichkeiten dar. Eine Möglichkeit ist es immer, dass der Verfasser in: Paulus contra Iudaizantes, die gnostischen Irrlehrer seiner Zeit hineingezeichnet hat; eine andre Möglichkeit, dass ihm die jüdisch-gesetzliche Gnosis Kerinth's mit der aufkommenden dualistisch-asketischen in der Darstellung zusammenfloss. Beliebt ist jetzt die Annahme, dass wir hier den christlichen Essenismus im vollen Uebergange zum Gnosticismus vor uns haben (Lipsius, Gnosticismus, Leipz. 1860, S. 141, Gnosis in Schenkel's Bibellexikon II, S. 497 f.), oder einen ebionitischen Gnosticismus, wie Pfleiderer (Paulinismus S. 369 f.) sagt. Aber die Pleroma-Lehre geht entschieden über einen christlichen Essenismus hinaus. Zu irgend welcher ebionitischen Christologie stimmt die Pleroma-Lehre überhaupt nicht. Nicht etwa die völlig unbezeugte Vorstellung, dass in Christo bloss ein Theil des Pleroma eingewohnt habe, sondern vielmehr die gnostische Vorstellung Christi als eines einzelnen Gliedes des Pleroma hat Kol. 1, 19. 2, 9 im Auge mit der Versicherung, dass in Christo das ganze Pleroma der Gottheit einwohnt oder verkörpert ist. Der ebionitische Gnosticismus wird in Wirklichkeit auf die ursprüngliche, aber bald verschwindende Vereinigung des Gnosticismus mit Judenchristenthum bei Kerinth hinauskommen. Ueber Kerinth führt uns aber die eigenthümliche Askese schon hinaus.

Wie man sich nun aber auch die Irrlehrer vorstellen möge, auf alle Fälle haben wir in dem Kolosserbriefe die Schrift eines Pauliners der gnostischen Zeit, wohl aus dem dritten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts oder aus dem Anfange Hadrian's [1]. Wir haben hier den Versuch eines Pauliners, den auch in Phrygien vergessenen Paulus nicht bloss

[1] In der ganzen Grundansicht des Barnabasbriefs ist es zu sehr begründet, wenn hier C. 12 p. 42, 10. 11 von Jesu gesagt wird: *ὅτι ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν*, als dass wir hier eine Benutzung von Kol. 1, 16 anzunehmen brauchten. Es handelt sich bei Barnabas auch nur darum, dass im A. T. alles in Christo geschah und auf ihn hinzielte.

überhaupt wieder in Erinnerung, sondern auch als Apostel (1, 1) zur Anerkennung zu bringen, worauf der Verfasser der Apg. noch verzichten musste. Bedeutsam ist es, dass dieser Paulinismus den ganzen Reichthum des gnostischen Pleroma in Christo als dem Centrum des Universum, der Geistes- und der Körperwelt, zusammenfasst. Es fehlt nur der Name des göttlichen Logos.

Der Brief des Paulus an die Ephesier.

I. Die Christengemeinde zu Ephesus ist eine der wichtigsten in der apostolischen Zeit. Begründet ward sie durch Paulus, welcher schon am Ende der zweiten Bekehrungsreise (im Frühjahr 55), wenn auch nur auf der Reise von Korinth nach Jerusalem und Antiochien, in Ephesus auftrat (Apg. 18, 19 f.). Priscilla und Aquila, welche Paulus in Ephesus zurückliess, haben hier den Apollos für das paulinische Christenthum gewonnen (Apg. 18, 24 f.), und als dieser schon nach Korinth abgereist war, traf Paulus zu Anfang der dritten Bekehrungsreise (Herbst 55) in Ephesus ein, um hier über zwei Jahre lang zu wirken (Apg. 19, 1—20, 1). Getrennt von der Synagoge, trug Paulus das Christenthum vor in der Schule eines Tyrannos (Apg. 19, 9) und hatte eine schwere Gefahr zu bestehen (1 Kor. 15, 52). Am Ende seines ephesischen Aufenthalts hat er um Ostern 58, als auch Apollos wieder in Ephesus war (1 Kor. 16, 12), unsern ersten Brief an die Korinthier geschrieben (s. o. S. 260 f.), in welchem er sich wohl eine grosse Thür in Asien geöffnet sieht, aber doch auch viele Widersacher erwähnt (16, 9). Schliesslich gar in Lebensgefahr gekommen (2 Kor. 1, 8 f. Apg. 19, 23 f.), hat er um Pfingsten 58 Ephesus verlassen, um durch Makedonien nach Achaja zu reisen. Und als er nach Ostern 59 von Philippi nach Jerusalem reiste, lässt ihn die Apg. 20, 17 f. in Milet von den ephesischen Presbytern mit Hinweisung auf die nach seinem Heimgange bevorstehende Verwüstung der Gemeinde, auf ihre judaistische Umwandlung (20, 29. 30), Ab-

schied nehmen. Nach Jerusalem begleitete ihn der Ephesier Trophimos (Apg. 20, 4. 21, 29). Auch nach 1 Tim. 1, 3 ist Paulus von Ephesus nach Makedonien gereist, hat hier aber den Timotheus zurückgelassen. Nach 2 Tim. 4, 20 hat er den Trophimos in Milet krank zurückgelassen. Als ein ephesischer Christ erscheint auch Onesiphoros, welcher den Paulus noch in der römischen Gefangenschaft aufsuchte (2 Tim. 1, 16—18. 4, 19). Wohl stimmt es zu der Vorhersagung Apg. 20, 29. 30, wenn der gefangene Paulus 2 Tim. 1, 15 schreibt: „Du weisst diess, dass sich von mir abwandten Alle in Asien". Die antipaulinische Wendung der Kirche in Asien hängt sicher zusammen mit der langjährigen Wirksamkeit des Urapostels Johannes in Ephesus (s. o. S. 394 f.). In der Johannes-Apokalypse (2, 2. 6) wird der Gemeindeengel von Ephesus belobt, weil er prüfte, die sich für Apostel ausgeben und sind es nicht, und sie als Lügner erfand, und weil er die Werke der Nikolaiten, gesetzesfreier Heidenchristen, hasst. Durch den Namen des Apostels Johannes ward in Ephesus der des Paulus, dessen Gedächtniss nur eine Minderheit treu bewahrte (Ignatius ad Ephes. 12), so zurückgedrängt, dass Polykrates von Ephesus noch zu Ende des 2. Jahrh. unter den glänzenden Gestirnen seiner Kirche nur die Apostel Philippus und Johannes erwähnt (s. o. S. 399, 1). Ihrem apostolischen Begründer ward die Mehrheit der Gemeinde von Ephesus auf länger als ein Jahrhundert entfremdet.

Unter dem Namen des Paulus ist uns nun ein Brief πρὸς Ἐφεσίους erhalten, welcher freilich bei Marcion die Aufschrift πρὸς Λαοδικέας führte (s. o. S. 51. 104). Auch fehlt 1, 1 das ἐν Ἐφέσῳ schon bei Origenes (in der Catene z. d. St. ed. J. A. Cramer p. 102), Basilius M. c. Eunom. (Opp. I, 255), in ℵ*.B* (vgl. Hieronymus z. d. St., Opp. VII, 545). Allein die Ueberschrift πρὸς Ἐφεσίους ist doch schon durch das Muratorianum Z. 51, Irenäus (adv. haer. V, 2, 3. 14, 3), Tertullian (adv. Marcion. V, 11. 17), Clemens v. Alex. (Paedagog. I, 5, 18 p. 108. Strom. IV, 8, 65 p. 592), Origenes selbst (de princ. III, 5, 4, Opp. I, 149) u. A. bezeugt. Wer Eph. 1, 1 ohne ἐν Ἐφέσῳ mit τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ durchkommen will, mag mit Hofmann (a. a. O. IV. 1. S. 5 f.) erklären: „an die Heiligen, welche auch an Christum

Jesum Gläubige sind", wie wenn es nur andre Heilige als die Gläubigen geben könnte. Einfacher ist gewiss Kol. 1, 2 geschrieben: τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ. Die seit Origenes hin und wieder vorkommende Auslassung von ἐν Ἐφέσῳ beweist nur, dass man schon frühe in diesem Briefe die innigen persönlichen Beziehungen des Paulus zu der Gemeinde von Ephesus vermisst hat.

Der Brief an die Ephesier steht nun jedenfalls in einem so auffallenden Verwandtschaftsverhältniss zu dem an die Kolosser, dass ihn de Wette als eine Umarbeitung des Kolosserbriefs darstellen und mit dieser Behauptung bei der Tübinger Schule Beifall finden konnte. Sehr einleuchtend hat W. Hönig „über das Verhältniss des Epheserbriefs zum Briefe an die Kolosser" (Z. f. w. Th. 1872. I, S. 63—87) das Abhängigkeitsverhältniss dargelegt. Die umgekehrte Behauptung von Mayerhoff (s. o. S. 339), dass der Ephesierbrief das Vorbild des Kolosserbriefs sei, hat keinen Beifall gefunden. Hofmann (a. a O. IV, 2, S. 166 f.) stellte der Abhängigkeit des Ephesierbriefs von dem Kolosserbriefe die Behauptung entgegen, dass jener von den beiden verwandten Paulusbriefen der zuerst geschriebene sei. Nach Hitzig's Vorgang hat Holtzmann den Autor ad Ephesios nicht bloss zum Umarbeiter, sondern auch zum Ueberarbeiter des Kolosserbriefs gemacht. Ich kann in dem Ephesierbriefe nichts als eine Umarbeitung des Kolosserbriefs, allerdings nach einem neuen Gesichtspuncte, erkennen.

Auf die Zuschrift 1, 1. 2 folgt 1, 3—14 eine Danksagung, welche in Kol. 1, 3—8 die ganze christliche Heilslehre von der Vorherbestimmung an bis zur Besiegelung durch den h. Geist hineinträgt. Dann wünscht Paulus auch Eph. 1, 15—23 der Gemeinde, von deren Glauben er bloss gehört hat, die weitere Vollendung ihres Christenthums, nur nicht mehr so einfach, wie Kol. 1, 9—13, auch schon mit Hineinziehung der christologischen Stelle Kol. 1, 15—19, aber ohne polemische Haltung und mit praktischer Wendung des speculativen Pleroma auf die Kirche als die Erfüllung des Alles mit Allem Erfüllenden (1, 23). Die Friedenstiftung im Himmel und auf Erden Kol. 1, 20 hat der Ephesierbrief schon 1, 10 eigenthümlich verwandt. Daher nun die Versöhnung der früher Gott

Entfremdeten Kol. 1, 21. 22 mit Hineinziehung der paulinischen Rechtfertigungslehre, der Erlösung aus Gnaden durch den Glauben, nicht aus Werken, und mit Hervorhebung der Einigung von Heiden und Juden durch das Blut Christi, dieser irdischen Friedenstiftung durch Aufhebung des Gesetzes, dieses Aufbaues einer christlichen Gesammtkirche auf dem Grunde der Apostel und Propheten mit Christo als Ecksteine, welche der Grundgedanke des ganzen Briefes ist (C. 2). Treffend sagt Hönig (a. a. O. S. 71): „Kol. 1, 20—22 verhält sich als Thema zu Eph. 2, während Gedanken und Ausdrücke aus Kol. 2 (V. 11. 13. 14) mit unterlaufen". Eben weil es unserm Verfasser vor allem auf das volle Bürgerrecht der Heidenchristen in der christlichen Gesammtkirche ankommt, hebt Ephes. C. 3 aus Kol. 1, 24—29 nicht sowohl den leidenden, als vielmehr den Heiden-Apostel hervor. Paulus erscheint dabei den Lesern so fremd, dass er 3, 2 schreibt: *εἴ γε ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς.* Und wenn er Eph. 3, 3. 4. fortfährt: *ὅτι κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον, καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ, πρὸς ὃ δύνασθε ἀναγινώσκοντες νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ*, so weist er jedenfalls nicht auf eine frühere Stelle des gegenwärtigen Briefs, sei es nun Eph. 2, 11—22 (Meyer), sei es Eph. 1, 20—2, 18 (Hofmann), sondern auf einen frühern Brief zurück, und die angeführte Stelle ist eben Kol. 1, 26—28. Das verborgene Geheimniss, welches erst jetzt den Heiligen kundgethan ward, Christus in den Heiden (Kol. 1, 26. 27), führt Eph. 3, 5. 6 eigenthümlich so aus, dass es jetzt den heiligen Aposteln und Propheten geoffenbart ward, *εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύνσωμα καὶ συνμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου*, worin wieder der Grundgedanke des Verfassers hervortritt. Eben als Diener dieses Heidenevangelium stellt sich Paulus Eph. 3, 7—12 nachdrücklich dar. Hier bringt er auch die *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* Kol. 1, 16. 2, 15 in der Weise an, dass durch die gegenwärtige Enthüllung des früher in Gott verborgenen Geheimnisses, durch die Begründung der aus Heiden und Juden gebildeten Kirche jetzt kundgethan werden sollte *ταῖς ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* (ganz gnostisch) die mannigfaltige Weisheit Gottes.

Erst nach dieser Ausführung kehrt Paulus Eph. 3, 13—19 zu seinen Leiden zurück, in welchen er für die Vollendung des Christenthums seiner Leser betet. Auf die gnostische Zeit führt wieder der Schluss, dass die Leser erkennen möchten *τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ, ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ* (3, 19). Die christliche Liebe über der Gnosis als der wahre Weg zu dem Pleroma Gottes, welches auch hier aus dem Speculativen in das Praktische gewandt wird [1]). Nach dieser eigenthümlichen Berührung mit Kol. 2, 9 ist der Verfasser, welcher aus dem polemischen 2ten Cap. des Kolosserbriefs Einiges schon vorher (vgl. Kol. 2, 11. 13 mit Eph. 2, 11; Kol. 2, 14 mit Eph. 2, 15; Kol. 3, 15 mit Eph. 3, 10) angebracht hatte, mit der lehrhaften Erörterung fertig. Die ganze lehrhafte Erörterung, deren Kern der innere Aufbau einer christlichen Gesammtkirche mit vollem Bürgerrechte der Heidenchristen ist, schliesst Eph. 3, 20. 21 doxologisch ab.

Der praktische oder paränetische Theil Eph. 4, 1—6, 20 beginnt mit der eigenthümlichen Ermahnung zur Einheit des Geistes in der Mannigfaltigkeit der Geistesgaben, durch welche der Bau der Kirche als des Leibes Christi ausgeführt wird (4, 1 – 16). Zu Anfang ermahnt der gefangene Paulus wohl mit Worten des Kolosserbriefs (3, 12. 13), in jeglicher Demuth, Sanftmuth, Langmuth einander zu ertragen (Eph. 4, 2). Aber

---

[1]) Luther hat ziemlich richtig übersetzt: „dass Christum lieb haben besser ist als alles Wissen". Genauer übersetzt man: „die die Gnosis übertreffende Liebe zu Christo". Meyer und Hofmann erklären wohl die das Erkennen übersteigende Liebe Christi (zu uns). Allein von der Liebe, welche die Christen haben sollen, ist ja eben (3, 18) die Rede gewesen, vgl. 1, 4. 4, 15. 16. 5, 2. 6, 23. Die Liebe Gottes (Genit. subiecti) wird Eph. 2, 4 noch als solche eigens erklärt: *διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ, ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς*, und wie die Gnosis, so enthält auch das Pleroma eine schwer zu verkennende Beziehung auf den Gnosticismus. Die ganze Fülle der göttlichen Gnadengaben (de Wette, Meyer), „die von Gottes wegen für uns vorhandene Fülle" (Hofmann) sind schwerlich genügende Erklärungen. Auch würde das *εἰς* bei dieser Erklärung mindestens überflüssig sein, vgl. 4, 10. Wir haben hier eine Art von Gegensatz zu der gnostischen Behauptung bei Irenäus adv. haer. I, 6. 4: *οὐ γὰρ πρᾶξις εἰς πλήρωμα εἰσάγει κτλ.* Nicht die Gnosis, sondern die Liebe führt in das wahre Pleroma ein.

sofort geht er über zu der Einheit des Geistes in dem Bande des Friedens, Ein Leib und Ein Geist, Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe. Die Stelle Ps. 68, 19 wird Eph. 4, 8—10 in der von Urtext und LXX abweichenden Fassung: *ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις,* auf die Geistesgaben gedeutet, welche der von der Erde zum Himmel erhöhte Christus spendet, um Alles zu erfüllen, das wahre Pleroma in der Kirche darzubieten (4, 10 vgl. 1, 23). So hat er die Einen zu Aposteln, die Andern zu Propheten, Andre zu Evangelisten, Andre zu Hirten und Lehrern eingesetzt, um durch den Aufbau der Kirche als seines Leibes zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniss zu führen, zum Altersmass *τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ* (4, 13), so dass wir das wahre Pleroma hier wieder durch Vermittlung der Kirche erhalten (vgl. 1, 23. 3, 19). Die Beziehung auf das gnostische Pleroma lässt sich hier um so weniger verkennen, da Eph. 4, 14 eben diese kirchliche Vollendung in ausdrücklichen Gegensatz stellt zu der gegenwärtigen Zeit, in welcher das Schiff der Kirche noch durch jeden Wind trügerischer Menschenlehre, also durch wechselvolle Irrlehre, hin und her geworfen wird. So frei sich der Verfasser hier aber ergangen hat, so schliesst er doch 4, 15. 16 mit dem Gedanken Kol. 2, 19 von Christo als dem Haupte des Kirchenleibes. Die eigentliche Ermahnung Eph. 4, 17—6, 20 giebt dann wohl im Ganzen Kol. 3, 5—4, 6 wieder, aber bringt, mit Hönig zu reden, den Gedankengang des Kolosserbriefs doppelt. Man soll nicht mehr wandeln, wie die Heiden, sondern den alten Menschen ausziehen, den neuen anziehen (4, 17—24, vgl. Kol. 3, 5—11), worauf Eph. 4, 25—31 noch Kol. 3, 8. 9 weiter ausführt. Da der Verfasser nun an Kol. 3, 12. 13 kommt, lässt er, wie de Wette bemerkt hat, die schon 4, 2 vorweggenommenen Worte *ταπεινοφροσύνην, πραΰτητα, μακροθυμίαν, ἀνεχόμενοι ἀλλήλων* hier aus und fügt nur 5, 1. 2 die Ermahnung zur Nachahmung Gottes und Christi in der Liebe hinzu. Den Gedankengang Kol. 3, 5—17 durchläuft dann Eph. 5, 3—19 noch einmal, nur freier, auch mit Anführung einer apokryphischen Schriftstelle [1]), aber zu Anfang und am Schluss

[1]) Eph. 5, 14 *διὸ λέγει Ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν*

nach dem Kolosserbriefe. Mit ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ (vgl. Kol. 3, 18 ὑποτάσσεσθε) geht Eph. 5, 21 über zu der sog. Haustafel 5, 22—6, 9, welche nur eine Erweiterung von Kol. 3, 18—4, 1 ist. Bezeichnend ist hier die wiederholte Beziehung auf die Idee der Kirche als der Gattin Christi. Die Schlussermahnung ist Eph. 6, 10—20 kriegerischer gefasst, als Kol. 4, 2—6. Es ist eben die Zeit äusserer Gefährdung des Christenthums durch den heidnischen Staat, innerer Gefährdung durch die gnostische Lehrbewegung, in welcher man nicht gegen Blut und Fleisch zu kämpfen hat, sondern πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (6, 12). In der vollen Rüstung christlicher Legionssoldaten möge man auch für den Apostel beten, nicht etwa für seine Befreiung, welche hier gar nicht mehr in Betracht kommt, sondern für seine Verkündigung des μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου (6, 19. 20, vgl. Kol. 4, 3). Die Sendung des Tychikos nebst dem Friedenswunsch sind Eph. 4, 21—24 weit kürzer ausgeführt, als Kol. 4, 7—18, auch fehlt der eigenhändige Gruss des Paulus Kol. 4, 18.

Der Brief an die Ephesier hat sich also als eine freie Umarbeitung des Kolosserbriefs erwiesen. Nebenbei scheint auch der 1. Petrusbrief benutzt worden zu sein. Die schriftstellerische Berührung dieser beiden Briefe ist unleugbar und von Holtzmann (Eph. u. Kol.-Briefe S. 259 f.) sorgfältig zusammengestellt worden, freilich für die Ursprünglichkeit des Ephesierbriefs, während ich (in d. Z. f. w. Th. 1873. IV, S. 494 f.) das Gegentheil behauptet habe, was auch Pfleiderer (Paulinismus S. 434) wahrscheinlich findet. Eph. 1, 3 lesen wir, wie 1 Petr. 1, 3: εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ; aber der Ephesierbrief fährt fort: ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς, wogegen Petrus ὁ — ἀναγεννήσας ἡμᾶς bietet. Eph. 1, 4—7 finden wir Auserwählung, Heiligkeit und Christi

καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός. Dieselbe Stelle führt aus einer prophetischen Schrift an Hippolytus de Christo et Antichristo C. 65: ὁ δὲ προφήτης λέγει Ἔγειραι ὁ καθεύδων καὶ ἐξεγέρθητι ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός, worüber ich verweise auf Overbeck Quaestt. Hippolyt., Ien. 1864, p. 45 not., mein Nov. Test. e. c. r. IV, p. 78.

Blut gerade so aufeinander folgend, wie 1 Petr. 1, 1. 2, nur ohne den Anklang an Hebr. 12, 24. Eph. 1, 20-22 lesen wir: *καθίσας αὐτὸν* (Christum) *ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι, καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ.* Wie viel einfacher noch 1 Petr. 3, 22: *ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, πορευθεὶς εἰς οὐρανόν, ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων!* Eph. 2, 3 kann recht gut ein Anklang an 1 Petr. 1, 13—17 sein. Eph. 2, 20 *ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ* sieht ganz danach aus, wenigstens den Eckstein (vgl. Jes. 28, 16) aus 1 Petr. 2, 6 entlehnt zu haben. Eph. 3, 5. 10 kann wenigstens nicht die Quelle für die ganz andersartige Erwähnung der vorchristlichen Propheten 1 Petr. 1, 10—12 sein; ebenso wenig braucht es gewesen zu sein Eph. 3, 16 *εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον* (vgl. 2 Kor. 4, 16) für 1 Petr. 3, 4 *ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος.* Daraus, dass nach Eph. 4, 9 Christus *κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς* (d. h. nur auf die Erde), sollte man wahrlich nicht den descensus Christi ad inferos 1 Petr. 3, 19 herleiten wollen. Eph. 4, 17 erinnert das frühere Wandeln der Leser, *καθὼς καὶ τὰ ἔθνη περιπατεῖ ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν* eher an 1 Petr. 1, 18 *ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου*, als umgekehrt; ebenso Eph. 5, 21 *ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις* an 1 Petr. 5, 5 *ὑποτάγητε . . . ἀλλήλοις* (vgl. 3, 1. 5). Der Gedanke Eph. 5, 25 von der ehelichen Liebe der Männer nach dem Vorbilde Christi im Verhältniss zu der Kirche liegt 1 Petr. 3, 7 noch ganz fern. Die Ermahnung an die Sklaven Eph. 6, 5 (vgl. Kol. 3, 22) braucht wenigstens nicht die Quelle von 1 Petr. 2, 18 gewesen zu sein. Die Aufforderung zur christlichen Kriegsrüstung Eph. 6, 10—17 kann recht gut 6, 11 den Widerstand gegen den *διάβολος* (bei dem ächten Paulus *σατανᾶς*) aus 1 Petr. 5, 8. 9 genommen haben.

II. Den Ephesierbrief kann also **Paulus** noch weniger selbst geschrieben haben, als den Kolosserbrief. Schon an sich kann er an die Gemeinde von Ephesus, deren Grund er gelegt hatte, nicht als ein persönlich ganz Unbekannter (1, 15.

3, 1 f.) geschrieben haben. Um nun die Aechtheit des ganzen Briefs aufrecht zu erhalten, verwirft man die Ueberschrift πρὸς Ἐφεσίους und Eph. 1, 1 ἐν Ἐφέσῳ. Seit Usher (Annales mundi ad a. 64) bis Hofmann (a. a. O. IV, 1, S. 267 f. IV, 2, S. 177 f.) hat man, mit manchen Abweichungen im Einzelnen, diesen Brief für ein Umlaufschreiben erklärt, welches zuletzt in Ephesus hängen geblieben sei und so die gangbare Ueberschrift nebst der Ortsbestimmung 1, 1 erhalten habe. Aber die Ueberschrift und die Ortsbestimmung, welche man schon frühe unbequem fand, lassen sich nun einmal nicht so leicht beseitigen, und selbst mit ihrer Beseitigung sind die gewichtigen Bedenken gegen die Aechtheit nicht gehoben.

Geschichtlich begreiflich wird der Brief erst dann, wenn man ihn als die Schrift eines asiatischen Pauliners der gnostischen Zeit auffasst[1]). Als ein guter Pauliner bekennt der Verfasser noch, dass man aus Gottes Gnade erlöst wird durch den Glauben, nicht aus Werken (2, 5. 8. 9, vgl. 3, 17), und dass die Scheidewand des Gesetzes, welche die jüdische Menschheit von der heidnischen trennte, durch den Tod Christi hinweggenommen ist (2, 14 f.). Als guter Pauliner führt er den

[1]) Pfleiderer (Paulinismus S. 431 f.), welcher mit vollem Rechte den meist verkannten Unterschied des Ephesierbriefs von dem Kolosserbriefe hervorhebt und auch hier manche treffende Bemerkung macht, stellt den Verfasser als Juden von Geburt dar, aber als Christ auf dem fortgeschrittensten paulinischen Standpuncte stehend. Als solcher wende er sich im Namen des Paulus an Heidenchristen, die nicht nur in Gefahr standen, in heidnische Unsitte zurückzufallen, sondern auch aus Ueberschätzung ihrer vermeintlichen höheren Weisheit Entzweiung in der Gemeinde anstifteten, vielleicht geradezu Losreissung vom judenchristlichen Theile der Gemeinde anstrebten. Von dieser Auffassung kann ich mich auch durch die angeführten Stellen 4, 17 f. 5, 3 f. (besonders V. 6) und 4, 14 (wo nur die gnostische Irrlehre berücksichtigt wird) nicht überzeugen. Abgesehen von dem Gnosticismus, hat der Verfasser, welcher höchstens in der Rolle des Paulus sich als Judenchristen (1, 11 ἐκληρώθημεν) den Heidenchristen (1, 13 καὶ ὑμεῖς) gegenüberstellt, keinen dogmatischen Hyperpaulinismus im Auge. Er kämpft immer noch gegenüber judenchristlicher Ausschliesslichkeit für die volle Gleichberechtigung der Heidenchristen und stellt die Berechtigung der Christen jüdischer Geburt in der Kirche nirgends als streitig dar (vgl. 2, 19. 3, 6).

Paulus gerade in der Gemeinde zu Ephesus, wo das paulusfeindliche Judenchristenthum sich eine so feste Burg errichtet und den Namen des Paulus so stark zurückgedrängt hatte, als Apostel wieder ein (1, 1), und das einzige Zugeständniss, welches er macht, ist, dass sein Paulus sich nicht mehr bloss als *ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων* (1 Kor. 15, 9) bezeichnet, sondern in übertriebener Bescheidenheit sagt: *ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτάτῳ πάντων ἁγίων* (3, 8). Aber der Verfasser ist auch schon Unionspauliner, ja verräth bereits eine katholisirende Richtung. Er dringt noch darauf, dass die gläubigen Heiden das volle Bürgerrecht unter den Heiligen erhalten (2, 19), aber aufgebaut auf dem Grunde „der Apostel und Propheten" (2, 20), wie wenn unter den Aposteln wegen der Heidenchristen niemals ein Zwiespalt gewesen wäre. Ein Seitenstück zu dem Hirten des Hermas, welcher als die ersten Steine des Kirchenbaues die Apostel, Bischöfe, Lehrer und Diakonen nennt. So soll denn das, wofür Paulus und der ihm nachfolgende Paulinismus so viel und so lange zu kämpfen hatten, auch schon den heiligen Aposteln geoffenbart sein, dass die Heiden vollberechtigte Miterben der Verheissung durch das Evangelium sind (3, 5. 6). Ein Zeichen, dass auch der Standpunct der Apg., welche diese Gleichberechtigung der Heidenchristen noch durch allerlei Zugeständnisse erkaufen will, schon hinter unserm Verfasser liegt. Aber Eph. 2, 10 lässt doch die Christen auch zu guten Werken geschaffen und vorherbestimmt sein. Ein katholischer Zug ist es bereits, dass die Kirche eine Einheit des Glaubens und der Verfassung (4, 5 f.), gegenüber dem Wechsel menschlicher Irrlehre (4, 14) darstellen soll. Das Streben nach solcher Kircheneinigung wird sichtlich getragen durch den Gegensatz gegen den Gnosticismus. Nimmt auf denselben auch nur 4, 14 ausdrücklich Rücksicht, so fehlt es doch nicht an unverkennbaren Berücksichtigungen. Sollte es nicht schon antignostisch sein, wenn wir 2, 2 *κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* lesen? Und in welcher andern Zeit, als der gnostischen, wird jemand geschrieben haben 1, 21 *ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι*, 3, 10 *ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν*

τοῖς ἐπουρανίοις, 6, 12 πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις? Mindestens bietet der Ephesierbrief in dieser Hinsicht mehr, als die ächten 7 Briefe des Paulus zusammen. In welcher andern Zeit, als der gnostischen, wird man nicht bloss von einem πλήρωμα τῶν χρόνων (1, 10) geschrieben haben, sondern auch die Kirche bezeichnet haben als τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου (1, 21, vgl. 4, 10), den Christen das Ziel so gezeichnet haben, ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ (3, 19), oder dass man gelange zu dem Mannesalter τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ (4, 13)? Die gezwungenen Windungen der herrschenden Exegese sind der beste Beweis, dass wir uns in der Zeit der gnostischen Pleroma-Lehre bewegen, welche der Kolosserbrief mehr von der theoretischen, der Ephesierbrief mehr von der praktischen Seite aus, wiefern es sich um das Eingehen in das Pleroma handelt, aufgefasst hat. Wird nicht auch im Gegensatze gegen den gnostischen Schöpfer dieser Körperwelt 3, 9 gesagt: ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι? Bei allem Gegensatze gegen die falsche Gnosis legt übrigens auch unser Paulus Gewicht auf die ἐπίγνωσις (1, 17. 4, 13) und stellt das Christenthum als ein erst jetzt geoffenbartes μυστήριον dar (1, 9. 3, 4. 9. 6, 19, vgl. 5, 32). Was er der irrlehrerischen Gnosis vor allem entgegenstellt, ist die ἐκκλησία, welche hier nirgends mehr, wie noch Kol. 4, 16, eine einzelne Gemeinde, sondern stets die Gesammtkirche (Eph. 1, 22. 3, 10. 21. 5, 23. 24. 25. 27. 29. 32) mit fester Verfassung durch Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer (4, 11) bedeutet. Wir haben hier das paulinische Seitenstück zu der καθολικὴ ἐκκλησία, welche auf der urapostolischen Seite das Martyrium Polykarp's (156 oder Anfang 157) mit solchem Nachdrucke geltend macht (Zuschrift und C. 8. 16). Und da die Kirche als das irdische Reich Christi gilt, tritt die urchristliche Erwartung eines mit der sichtbaren Wiederkunft Christi beginnenden irdischen Christusreichs, an welcher auch der ächte Paulus theilnimmt, hier schon ganz zurück. Die Parusie oder der Tag Christi, dessen schwärmerischer Erwartung schon der 2. Thessalonicherbrief (2, 1 f.) entgegentrat, wird nirgends genannt. Kein Wort mehr von

diesem Tage, welchen der ächte Paulus so oft erwähnt (1 Th. 5, 24. 1 Kor. 1, 8. 5, 5. 2 Kor. 1, 14. Röm. 13, 12. Phil. 1, 6. 10), nichts mehr von der wunderbaren Wiederkunft des Herrn (1 Th. 4, 15 f. 1 Kor. 15, 23). Die schlimmen Tage, in welchen dieser Verfasser schreibt (5, 16), ohne Zweifel eine Zeit anhaltender Verfolgung des Christenthums durch den römischen Staat, gelten ihm nicht mehr als der Anfang des göttlichen Gerichts (1 Th. 4, 17). Der Ephesierbrief erwähnt auch nicht ein einzigesmal, wie noch der Kolosserbrief (3, 4), die zukünftige Offenbarung Christi. Ihm stehen schon in Aussicht *οἱ αἰῶνες οἱ ἐπερχόμενοι* (Eph. 2, 7). Sein Ziel ist eben die vollendete Ausbildung der Kirche als des Pleroma des Alles mit Allem erfüllenden Christus (1, 23. 3, 19. 4, 13), die Wiederzusammenfassung alles Irdischen in Christo (1, 10). Den Uebergang aus dem Urchristenthum zu dem Katholicismus auf paulinischer Seite darzustellen, ist die eigentliche Bedeutung dieses Briefs

Da Marcion den Ephesierbrief, nur mit andrer Ueberschrift (vgl. Kol. 4, 16) in seinen *Ἀπόστολος* aufnahm, muss dieser Brief vor 140, aber schwerlich viel früher, geschrieben sein. Denn im Briefe des Barnabas braucht C. 19 p. 58, 11. 12 *ὑποταγήσῃ κυρίοις ὡς τύπῳ θεοῦ ἐν αἰσχύνῃ καὶ φόβῳ* noch nicht auf Eph. 6, 5 zurückgeführt zu werden.

Die beiden Briefe an die Kolosser und an die Ephesier sind also neue Lebenszeichen des in Phrygien und Asien zurückgedrängten Paulinismus, welcher in der gnostischen Zeitbewegung wieder das Haupt erheben konnte, theils um mit dem jüdisch-gesetzlichen Wesen auch die neue Zeitphilosophie zu bekämpfen und den gnostischen Himmel, das Pleroma, in Christo zusammenzufassen, theils um in dem Wechsel der irrlehrerischen Systeme die Bildung einer christlichen Gesammtkirche durch das volle Bürgerrecht der gläubigen Heiden zu empfehlen. Spurlos ist der Gnosticismus weder an dem mehr speculativen Kolosserbriefe, noch an dem mehr praktischen

Ephesierbriefe vorübergegangen. Im Gegentheil kündigen beide Briefe eine neue Zeitrichtung in dem gnostischen Zeitalter an, die wahre christliche Gnosis. Erfolglos ist auch der Versuch nicht gewesen, in diesen Landen den fast vergessenen Paulus wieder zur Geltung zu bringen. Bei dem unmittelbaren Johannesjünger Polykarp von Smyrna († 156) nimmt man schon keinen Gegensatz gegen Paulus mehr wahr (s. o. S. 72, 2). Aber in Asien stand doch immer noch eine Burg des urapostolischen Judenchristenthums. Der Urapostel Johannes war immer noch das unsichtbare Oberhaupt der Kirche von Asien. Kein Wunder, wenn die neue Richtung, welche sich in dem von dem Gnosticismus tief bewegten Asien aus dem gesetzesfreien Paulinismus heraus bildete, auch im Namen des verehrten Ap. Johannes das Wort ergriff, theils um den Ausschreitungen des Gnosticismus entgegenzutreten, theils aber auch um die alte Johannes-Burg selbst zu besetzen, anstatt eines immer noch judaistischen Christenthums den vollendeten Antijudaismus des Christenthums einzuführen.

Die deuterojohanneischen Schriften.

Ausser der Apokalypse, deren Abfassung durch den Ap. Johannes nicht anzufechten ist, führen im N. T. den Namen des Johannes noch ein Evangelium und drei Briefe. Die älteste Bezeugung hat der 1. Johannesbrief (s. o. S. 64, 1. 69, 4), so dass wir um so mehr mit den Briefen beginnen dürfen. Während Baur in dem 1. Johannesbriefe einen Nachklang des selbst nicht apostolischen Johannesevg. fand[1]), habe ich diese Briefe vielmehr für älter als das vierte Evg., für

---

[1]) Die johanneischen Briefe, theol. Jahrbb. 1848. III, S. 293 f., das Verhältniss des ersten johanneischen Briefs zum johanneischen Evangelium, ebend. 1857. III, S. 315 f.

dessen Vorstufe erklärt[1]). Auf alle Fälle lassen sich die Johannesbriefe noch ohne das Johannesevg. begreifen.

Die Briefe des Johannes.

Von den drei Johannesbriefen ist der erste in der alten Kirche fast allgemein anerkannt, erst von der neuern Kritik dem Apostel abgesprochen worden.

I. Der erste Johannesbrief, dessen alte Ueberschrift *πρὸς παρθένους*[2]) noch an die Christenheit als *παρθένοι* Offbg. 14, 4 und den Ap. Johannes als *παρθένος* (s. o. S. 403, 1) erinnert, beginnt ohne eigentlich brieflichen Eingang in der Weise eines Augenzeugen, welcher das Uranfängliche (in der Erscheinung Christi) gehört, mit seinen Augen gesehen, betrachtet und mit den Händen betastet hat, und in Betreff des Worts vom Leben, was er gesehen und gehört hat, nun auch seinen Lesern verkündigt, damit auch sie Gemeinschaft haben mit ihm (1, 1—4). So schreibt ein Augenzeuge, welcher durch diesen Brief über die Grenzen seiner bisherigen mündlichen Verkündigung, seiner persönlichen Wirksamkeit hinausgehen will (1, 3 *ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ᾽ ἡμῶν*). Und da er seine Ansprache in keiner Weise örtlich begrenzt, kann man sie von vorn herein auf die ganze Christenheit ausdehnen, den Brief als ein katholisches Schreiben ansehen. Es ist das

---

[1]) Das Evangelium und die Briefe Johannis, nach ihrem Lehrbegriff dargestellt, Halle 1869, S. 322 f., Die johanneischen Briefe S. 471 f., dazu vgl. die weitern Erörterungen in der Z. f. w. Th. 1859. IV, S. 426 f. 1870. III, S. 256 f.

[2]) Die Ueberschrift ad Parthos (Sparthos) in latein. Hss., bei Athanasius nach Beda venerab. Prolog. in Epi. canon. (cf. Mill. ad 1. Ioan.), Augustinus in der Ueberschrift Tractatuum X in 1. Ioan., Quaestt. evg. II, 39, Possidius Index opp. Augustini, Cassiodorius Institutt div. scriptt. 14 (Opp. p. 126), Vigilius Taps. c. Virimad. p. 729 b u. A. ist sichtlich verstümmelt aus *πρὸς παρθένους*, welche Ueberschrift von 2 Joh. Clemens v. Alex. bezeugt (s. u. S. 685).

wahre apostolische Christenthum, welches der ganzen Christenheit durch diesen Brief neu eingeschärft wird.

Der erste Theil (1, 5—3, 12) enthält die Warnung vor einer Verirrung der Zeit. Aus dem Lichte, welches Gottes Wesen ist, ergiebt sich zunächst die Forderung eines sittlichen Wandels im Lichte und in aufrichtigem Sündenbekenntniss, mit ausdrücklichem Gegensatze gegen die Verleugnung des Sündenbewusstseins (1, 5—10). Die Beobachtung der göttlichen Gebote wird für das sichere Kennzeichen der wahren Gottes-Erkenntniss und Gottes-Gemeinschaft erklärt (2, 1—6). Im Gegensatze gegen einen einseitigen Intellectualismus wird das Gebot christlicher Sittlichkeit, insbesondere der Bruderliebe, mit Rücksicht auf den nahen Aufgang des Lichts (in der Erscheinung Christi) neu eingeschärft (2, 7—11). Derselbe Gegensatz wird dann auch in das Gebiet des Glaubens und der Lehre verfolgt, weil die Verirrung im Leben verbunden ist mit einer Verirrung in der Lehre (2, 12—27). Die rechtgläubige Christenheit wird versichert, die höchste Gotteserkenntniss schon erreicht zu haben, und über die Vergänglichkeit der Welt zu dem Ewigen erhoben zu sein. Die Irrlehrer werden für die Antichristen erklärt, deren Auftreten die letzte Stunde anzeigt, und deren Antichristenthum eben in der Leugnung besteht, dass Jesus der Christus ist. Die Rechtgläubigen bedürfen ihrer Belehrung um so weniger, da sie in der von Christo empfangenen Geistessalbe die höchste, allumfassende Gnosis bereits besitzen (2, 20). Dieser schroffe Gegensatz von Wahrheit und Lüge wird endlich 2, 28—3, 12 auf seinen tiefsten Grund zurückgeführt. Wer die Gerechtigkeit erfüllt, ist aus Gott gezeugt, ein Gotteskind. Dagegen hat der Sünder Gott weder geschaut noch erkannt und ist aus dem von Anfang an sündigenden Teufel. Der Gegensatz von Bruderliebe und Bruderhass macht die Gottes- und die Teufelskindschaft kenntlich. Dieser Gegensatz von Gottes- und Teufelskindschaft liegt auch der mehr nach innen gerichteten Mahnung noch zu Grunde, welche den zweiten Haupttheil des Briefs (3, 13—5, 12) bildet. Die Gotteskindschaft soll sich ebensowohl in der rechten Liebe (3, 13—24. 4, 7—21) als in dem rechten Glauben (4, 1—6. 5, 1—12) erweisen. Man soll nicht jedem Geiste glauben, vielmehr die

Geister prüfen, ob sie aus Gott sind, da viele falsche Propheten ausgegangen sind in die Welt. Das Kennzeichen, aus welchem man erkennt, ob ein Geist aus Gott ist oder nicht, ist das Bekenntniss oder Nichtbekenntniss Jesu Christi als im Fleische gekommen (4, 1 f.). Der falschen Lehre gegenüber wird 5, 6 f. mit Nachdruck behauptet, dass Christus nicht bloss im Wasser der Taufe, sondern auch im Blute gekommen sei, d. h. den Tod wirklich erlitten habe. Der Schluss 5, 13—21 fasst den ganzen Inhalt des Briefs dahin zusammen, dass man sich bewusst werden soll, in dem Glauben an den Namen des Sohns Gottes alles Höchste erreicht zu haben. Man soll Fürbitte thun für irrende Brüder, welche noch keine Todsünde begangen haben, und sich vor dem Götzendienste hüten.

Der zweite Brief beginnt mit der Zuschrift: *Ὁ πρεσβύτερος ἐκλεκτῇ Κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς, οὓς ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ, καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος, ἀλλὰ καὶ πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν* (V. 1). Den Ausdruck *ὁ πρεσβύτερος* hat man hier und 3 Joh. 1 schon früh auf einen Nichtapostel bezogen. Bereits in dem Muratorianum Z. 68—70 werden 2. 3 Johannis dem Ap. Johannes selbst abgesprochen, wenn auch in dem Kanon noch geduldet. Die Ansicht, dass 2. 3 Johannis nicht von dem Ap. Johannes herrühren, konnte von der Duldung dieser Briefe in verschiedenen Stufen bis zu völliger Verwerfung fortschreiten. Origenes (s. o. S. 82) lässt es nicht unerwähnt, dass diese Briefe nicht von Allen für ächt gehalten wurden. Tertullianus gebraucht sie nirgends (s. o. S. 88), Dionysius v. Alex. bezeichnet nur 1 Johannis als den katholischen Brief des Apostels, 2. 3 Johannis bloss als gangbar [1]). Für streitig erklärt es auch Eusebius (s. o. S. 116 f.), ob 2. 3 Johannis dem Evangelisten angehören oder nicht. In der Peschito wurden diese Briefe, wenn auch schwerlich von

[1]) Bei Eusebius K.-G. VII, 25, 7: *τὸν ἀπόστολον, τὸν υἱὸν Ζεβεδαίου, τὸν ἀδελφὸν Ἰακώβου, οὗ τὸ εὐαγγέλιον τὸ κατὰ Ἰωάννην ἐπιγεγραμμένον καὶ ἡ ἐπιστολὴ ἡ καθολική* (1 Johannis). Ebend. §. 8: *ὁ μὲν γὰρ εὐαγγελιστὴς οὐδαμοῦ τὸ ὄνομα αὐτοῦ παρεγγράφει οὐδὲ κηρύσσει ἑαυτόν, οὔτε διὰ τοῦ εὐαγγελίου οὔτε διὰ τῆς ἐπιστολῆς.* Ebend. §. 11: *ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ φερομένῃ Ἰωάννου καὶ τρίτῃ, καίτοι βραχείαις οὔσαις ἐπιστολαῖς, ὁ Ἰωάννης ὀνομαστὶ πρόκειται, ἀλλὰ ἀνωνύμως ὁ πρεσβύτερος γέγραπται.*

vorn herein, ganz ausgelassen (s. o. S. 111 f.), und als bestritten führt sie Amphilochios von Ikonion an (s. o. S. 121). Ausgeschlossen werden sie von Chrysostomus (s. o. S. 122) u. A. Im Abendlande erscheinen sie, unterschieden von Ioannis apostoli epistola I. als alterius Ioannis presbyteri epistolae II in dem Decretum Damasi (s. o. S. 133) und bei Hieronymus (s. o. S. 128, 4). Der Ausdruck *ὁ πρεσβύτερος* giebt jedoch kein Recht, an einen Nichtapostel zu denken, vgl. 1 Petr. 5, 1. 2, und was oben (S. 631) bemerkt ist, auch o. S. 56, 1. Der Presbyter scheint nun auch an eine ganz bestimmte Person zu schreiben, die auserwählte *Κυρία* und ihre Kinder. Allein dann müsste man *Κυρίᾳ τῇ ἐκλεκτῇ* erwarten, vgl. 3 Joh. 1. Philem. 1. Röm. 16, 13 (*Ῥοῦφον τὸν ἐκλεκτὸν ἐν κυρίῳ*). Die *Κυρία* kann auch nicht bloss die Dame, am Ende gar die Madonna bezeichnen [1]). Auf der rechten Fährte war schon Clemens v. Alex. (Adumbratt. in epi. II. Ioannis, Opp. p. 1011): Secunda Ioannis epistola quae ad virgines scripta simplicissima est. scripta vero est ad quandam Babyloniam (cf. 1 Petr. 5, 13) Electam nomine, significat autem electionem ecclesiae sanctae. Noch besser sagt Hieronymus epi. 123 ad Ageruchiam C. 12 (Opp. I, 909): Legimus in carminum libro: Una est columba mea, una est matri suae electa genitricae suae (Cant. C. 6, 9). ad quam scribit idem Ioannes epistolam: Senior electae dominae et filiis eius. An die christliche Kirche hat daher auch Huther z. d. St. gedacht. Das Wort *κυρία* kommt wohl sonst in dieser Bedeutung nicht vor, aber eignet sich ganz für das Verhältniss der Gemeinde zu dem *κύριος* (vgl. Eph. 5, 32). Als *Χριστοῦ νύμφην* bezeichnet auch Clemens epi. ad Iac. 7 *τῆς ἐκκλησίας τὸ σύστημα*. Und aus

---

[1]) Mit einer christlichen Matrone und vielen Kindern ist überhaupt nicht durchzukommen. Eine solche Familie kann doch nicht von allen Christen geliebt werden (V. 1). Es wäre wunderlich, wenn einer einzelnen Familie nachgerühmt würde, dass sie die Wahrheit bleibend in sich hat (V. 2), dass aber unter ihren Gliedern doch nur Einige in Wahrheit wandeln (V. 4), dass an diese Familienglieder V. 5 das Gebot gegenseitiger Liebe gerichtet wird, welches sie von Anfang an gehört haben, wie 1 Joh. 2, 7 f. an die ganze Christenheit. Vollends bei dem Schlussgrusse V. 13 kann man nicht wieder an die Kinder einer auserwählten Schwester-Matrone denken.

Jes. 40, 10 LXX cod. Alex. (ἰδοὺ κύριος μετὰ ἰσχύος ἔρχεται, καὶ ὁ βραχίων αὐτοῦ μετὰ κυρίας, d. h. κυρείας) mochte man κυρία als Kirche herauslesen. Aber nicht an die Gesammtkirche, sondern an eine Einzelgemeinde dachte schon der Scholiast I: ἐκλεκτὴν κυρίαν λέγει τὴν ἔν τινι τόπῳ ἐκκλησίαν. An die ganze Kirche darf man allerdings schon desshalb nicht denken, weil V. 13 die Kinder einer auserwählten Schwester grüssen. Aber auch eine ganz bestimmte Einzelgemeinde ergiebt sich schwerlich aus V. 12, wo der Presbyter und Apostel als Inspector der Gemeinde seinen Besuch ankündigt. Wir haben hier Schleiermacherei und dürfen die *Κυρία* wohl so verstehen, dass sie auf jede Gemeinde ausserhalb der unmittelbaren Diöcese des Apostels (V. 13 vgl. 1 Petr. 5, 13) passt. Sie ist die Einzelgemeinde, aber jede, insofern die Gesammtkirche mit Ausschluss des unmittelbaren Sprengels unsers Presbyters. Was derselbe schreibt, ist ja auch nur eine kurze Zusammenfassung des ersten Briefs. Auch hier kommt alles hinaus auf das Gebot der Bruderliebe und die Festhaltung des wahren Glaubens im Gegensatze gegen Irrlehrer. Den Irrlehrern, welche Jesum Christum nicht als vom Fleische kommend anerkennen, soll man jede Gemeinschaft, selbst des Grusses, versagen.

Erst der dritte Brief ist an eine bestimmte Persönlichkeit gerichtet, an einen Cajus, freilich ein sehr allgemeiner Name [1]). Derselbe wird belobt wegen seiner Gastfreundlichkeit gegen christliche Heidenbekehrer oder Evangelisten (vgl. Eph. 4, 11), deren Aufnahme ein Diotrephes verwehrt. Dem Cajus wird nun ein Demetrius zur Aufnahme empfohlen. Gewiss sind es Cajus und Demetrius unsers Briefs, welche die Constitutt. apostt. VII, 46 p. 228, 22. 23 als erste Bischöfe

---

[1]) Noch W. C. Cönen (über Verfasser und Empfänger des zweiten und dritten Johannesbriefes, Z. f. w. Th. 1872. II, S. 264 f.) wollte hier den korinthischen Cajus 1 Kor. 1, 14. Röm. 16, 23 wiederfinden. Die Gemeinde, an welche der Presbyter geschrieben hatte (3 Joh. V. 9), soll die korinthische sein, und der Brief eben 2 Johannis, wo die korinthische Christengemeinde als *Κυρία* bezeichnet werde (V. 1), die ephesische als Schwester (V. 13). Unter den Genossen des Paulus ist sonst noch ein Makedonier dieses Namens (Apg. 19, 29), auch ein Cajus aus Derbe (Apg. 20, 4) bekannt.

nennen: *Περγάμου δὲ Γάϊος καὶ Φιλαδελφείας Δημήτριος ὑπ᾽ ἐμοῦ* (*Πέτρου*).

II. Die erste Frage ist: was für Irrlehrer in diesen Briefen berücksichtigt werden. Mit essenischen Ebioniten, welche C. Wittichen aufbietet[1]), ist nicht durchzukommen, nicht einmal mit Kerinth, bei welchem Keim (Jes. v. N. I, S. 149 f.) und Erich Haupt (der erste Brief des Johannes, Colberg 1869, S. 394 f.) stehen bleiben. Wir haben hier antinomistische oder libertinische Gnostiker vor uns. Solche Gnostiker werden gezeichnet 1 Joh. 2, 4 *ὁ λέγων ὅτι ἔγνωκα αὐτὸν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν ψεύστης ἐστίν*, vgl. Clem. Recogn. II, 22: qui deum se nosse profitentur. Wittichen meint mit essenischer Geheimlehre auszukommen. Aber enthielt denn diese Geheimlehre eine besondere Gotteserkenntniss? und beobachteten Essener wie Ebioniten nicht strenge die gesetzlichen Gebote? Auf libertinische Gnostiker führt auch die Versicherung 1 Joh. 3, 6 *πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν*. Zu essenischen Ebioniten passt es durchaus nicht, dass die Irrlehrer schlechten Lebenswandel mit dem Vorgeben der Anschauung Gottes verbanden (3 Joh. V. 11). Da giebt es nun einmal keinen bessern Commentar, als wenn Clem. v. Alex. Strom. III, 4, 31 p. 525 über libertinische Gnostiker sagt: *τοῖς ἀδίκοις καὶ ἀκρατέσι καὶ πλεονέκταις καὶ μοιχοῖς τὰ αὐτὰ πράσσοντες θεὸν ἐγνωκέναι μόνοι λέγουσιν*, oder wenn er (s. o. S. 658, 1) dem einen Extrem der Häresieen das *ἀδιαφόρως ζῆν* nachsagt. Nach Irenäus adv. haer. I, 6, 2 lehrten selbst die Valentinianer, die *ἀγαθὴ πρᾶξις* sei wohl den Katholikern als Psychikern zur Seligkeit nothwendig, *αὑτοὺς δὲ μὴ διὰ πράξεως, ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι πάντῃ τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι δογματίζουσιν*. Die einseitig intellectualistische Richtung solcher Gnostiker war verbunden mit Vernachlässigung der christlichen Praxis. Auch der Umstand, dass die Irrlehrer der Johannesbriefe ächt christlicher Liebe fern standen (1 Joh. 2, 9. 11. 4, 7. 8), erklärt sich bei Gnostikern, von welchen Ignatius ad Smyrn. 6 sagt: *περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς, οὐ περὶ χήρας, οὐ περὶ*

---

[1]) Der geschichtliche Charakter des Evangelium Johannes in Verbindung mit der Frage nach seinem Ursprunge, Elberfeld 1869, S. 68 f.

ὀρφανοῦ, οὐ περὶ θλιβομένου, οὐ περὶ δεδεμένου ἢ λελυμένοι, οὐ περὶ πεινῶντος ἢ διψῶντος. Der Mangel an Bruderliebe ist mehr gewesen, als, wie Wittichen versichert, essenischer Separatismus und der damit verbundene Hass gegen Andersgläubige. Handelt es sich denn hier um Andersgläubige? Den Irrlehrern wirft ferner 1 Joh. 1, 8. 10 die Behauptung vor, keine Sünde zu haben oder nicht gesündigt zu haben. Das ist ganz die gnostische Behauptung: *ὁ μὲν πιστεύσας ἄφεσιν ἁμαρτημάτων ἔλαβεν παρὰ τοῦ κυρίου, ὁ δ' ἐν γνώσει γενόμενος ἅτε μηκέτι ἁμαρτάνων παρ' ἑαυτοῦ τὴν ἄφεσιν τῶν λοιπῶν κομίζεται* (Excerpta ex propheticis §. 15, Clem. Al. Opp. p. 993). Wittichen meint mit dem separatistischen Hochmuth oder Anspruch auf Vollkommenheit auskommen zu können. Eben darauf soll auch 1 Joh. 3, 9 hinauskommen: *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ.* Allein was hat das „aus Gott gezeugt sein" mit Essenismus und Ebionismus zu thun? Und wer wird es glauben, dass essenische Ebioniten so arge Sünder gewesen wären, welchen erst ausdrücklich die Sünde für die Gesetzwidrigkeit erklärt werden musste (1 Joh. 3. 4)? Was führt hier auf Ebioniten? Dass 1 Joh. 4, 14 Christum als *σωτῆρα τοῦ κόσμου* bezeichnet, braucht wahrlich keinen Gegensatz gegen eine Beschränkung des Heilands auf Israel zu enthalten. Freilich bezeichnet 1 Joh. 2, 2 Christum als „Sühnung für unsre Sünden, nicht aber für unsre Sünden allein, sondern für die der ganzen Welt". Da findet Wittichen wenigstens mit einigem Scheine den Gegensatz gegen die ebionitische Behauptung, dass Christus der Heiland Israels sei. Allein das *ἡμεῖς* bezeichnet nicht bloss die Christen jüdischer Geburt, sondern die Christen überhaupt, und der Verfasser berichtigt seinen eigenen Ausdruck nur desshalb, damit man die innere Kraft der Sühnung Christi nicht etwa auf ihre Wirkung bei den Gläubigen beschränke. Als Gnostiker, nicht als essenische Ebioniten erscheinen die Irrlehrer der Johannesbriefe auch auf dem Gebiete des Glaubens und der Lehre. Sie sind die *ἀντίχριστοι* der letzten Zeiten, die falschen Propheten, in welchen der Geist des Antichrist gekommen ist (1 Joh. 2, 18 f. 4, 1—3), weil sie Jesum nicht als Christus anerkennen (1 Joh. 2, 22), Christum nicht im Fleische gekommen sein lassen (1 Joh. 4, 1 f. 2 Joh.

V. 7). Die Leugnung, dass Jesus der Christus ist, kann bei christlichen Irrlehrern keinen andern Sinn haben, als wenn Epiphanius Haer. XXVIII, 1 auch von Kerinth die Lehre meldet: *καὶ οὐ τὸν Ἰησοῦν εἶναι Χριστόν.* Unverkennbar sind hier Gnostiker gezeichnet, welche den geschichtlichen Erlöser in die Doppelpersönlichkeit des göttlichen Christus und des menschlichen Jesus auflösten. Die dualistische Christologie kann auch Wittichen nicht verkennen, sucht sie aber vergeblich für essenische Ebioniten zurechtzumachen [1]. Vollen Aufschluss über diese Irrlehrer giebt 1 Joh. 5, 6: *οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς Χριστός, οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι.* Die Gegner lehrten also, dass Christus nur im Wasser, nicht auch im Blute gekommen sei. Augenscheinlich die gangbare Christologie der Gnostiker, welche den höhern Christus wohl im Wasser der Taufe auf Jesum herabgekommen sein, aber seinen menschlichen Träger noch vor dem Todesleiden verlassen haben liessen. Ganz die Lehre der Gnostiker, gegen welche Irenäus adv. haer. III, 9, 3 bemerkt: Non enim Christus tunc (bei der Taufe) descendit in Iesum, neque alius quidem Christus, alius vero Iesus [2]. Nebenbei mag sich auch schon der reine Doketismus

[1]) Man habe den Menschen Jesus in einen Gegensatz gestellt zu dem Messias als einer transcendentalen Potenz. Die irrlehrerische Unterscheidung zwischen Christus und Jesus soll ja lediglich in der Leugnung bestehen, dass der Messias auf reale Weise in dem Menschen Jesus, oder die göttliche Weltidee (der Logos) in dem Menschen Jesus zur Erscheinung gekommen sei. So etwas ist eine ganz moderne Erfindung und alten Ebioniten, gemeinen oder essenischen, nicht einmal in den Sinn gekommen.

[2]) Wittichen lässt 1 Joh. 5, 6 nichts Andres bekräftigen, als die Identität Jesu, der sich taufen liess und am Kreuze starb, mit dem Messias, als ob die Irrlehrer bloss den Tod Jesu nicht als Bethätigung seines messianischen Charakters hätten gelten lassen wollen! Und doch werden die Irrlehrer selbst unter Wittichen's Händen zu reinen Gnostikern. Derselbe fährt ja fort: „Mit ihrer dualistischen Vorstellung von der Person Christi zusammengehalten, kann diess nur den Sinn haben, dass sie sich den Messias bei dem Tode Jesu von diesem trennen liessen". So etwas hat niemand von Ebioniten gehört. Dagegen kennt alle Welt die Gnostiker, welche den leidensunfähigen Christus bloss von der Taufe bis kurz vor dem Kreuzestode eine vorübergehende Verbindung mit dem Menschen Jesus eingehen liessen.

in seinen Anfängen geregt haben, vgl. 1 Joh. 1, 1. 4, 2. 2 Joh. V. 7). Auf alle Fälle setzen die Johannesbriefe schon eine grosse Anzahl gnostischer Irrlehrer (1 Joh. 2, 18 f. 4, 1 f. 2 Joh. V. 7) und ihre theilweise Ausscheidung aus der kirchlichen Gemeinschaft voraus (1 Joh. 2, 19 f. 2 Joh. V. 10 f.).

Die Johannesbriefe haben es also mit gnostischem Libertinismus und Dualismus zu thun. Der gnostischen Trennung von Erkenntniss und Leben, von Christus und Jesus treten sie entgegen mit nachdrücklicher Mahnung zum Festhalten an der alten, überlieferten Kirchenlehre (1 Joh. 2, 7. 24. 2 Joh. V. 6), indem sie die unzertrennliche Einheit von Erkenntniss und Leben (1 Joh. 2, 3—5), von Christus und Jesus in dem Erlöser behaupten. Der Erlöser soll ja zugleich sein das Uranfängliche, das ewige Leben, welches bei dem Vater war, und der sichtbar, mit betastbarer Leiblichkeit Erschienene (1 Joh. 1, 1—3). Der Sohn Gottes ist im Fleische gekommen (1 Joh. 4, 2), gekommen nicht bloss in dem Wasser der Taufe, sondern auch in dem Blute des Kreuzestodes (1 Joh. 5, 6). Im Gegensatze gegen die gnostische Behauptung der Leidensunfähigkeit des höhern Christus wird die sühnende Bedeutung seines Bluts mit Nachdruck hervorgehoben (1 Joh. 1, 7. 2, 2. 3, 5. 4, 10). So halten die Johannesbriefe gegen Gnostiker die alte Kirchenlehre aufrecht, dass Jesus der Sohn Gottes ist (1 Joh. 4, 15. 5, 5 vgl. 4, 2), und setzen das Gebot Gottes darein, dass man an den Namen seines Sohnes Jesu Christi glauben und einander lieben soll (1 Joh. 3, 23).

So sehr nun aber die Johannesbriefe wenigstens das Eine Extrem des Gnosticismus bekämpfen, so haben sie doch selbst gnostischen Gedanken bereits Eingang genug gestattet. Das wahre Christenthum gilt auch hier als die höchste Erkenntniss Gottes (1 Joh. 2, 20. 27. 4, 2 vgl. 3, 6 f.). Der Geist, aus welchem solche Erkenntniss stammt, wird sogar mit einem gnostischen Schulausdruck das *σπέρμα* genannt, welches dem aus Gott Gezeugten bleibend einwohnt und ihn nicht sündigen lässt, 1 Joh. 3, 9 *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.* So einfach, wie noch Weiss (Bibl. Theol. d. N. T. 1. A. S. 718, 2. A. S. 647) meint, ist die Sache nicht abgemacht. Das Wort Gottes soll

hier, wie 1 Petr. 1, 23. Jak. 1, 18. 21, als der Same gedacht sein, aus welchem das neue (sittliche) Leben geboren wird. Bei Jakobus haben wir wohl eine Geburt der Christen durch das Wort der Wahrheit, doch nur ein eingepflanztes Wort Gottes, mit welchem der Christ erst zusammenwachsen soll, bei Petrus eine Wiedergeburt durch das Wort Gottes. Aber wer konnte bei dem *σπέρμα* Gottes ohne weiteres an das Wort Gottes denken, welches hier ohnehin durch nichts angedeutet ist? Dagegen nach dem Vorstellungskreise der ophitischen und valentinianischen Gnostiker war das Göttlich-Geistige samenartig in einen Theil der Menschheit gelegt worden, um hier zur Entwicklung zu kommen. Der beste Commentar zu unsrer Stelle ist, was Irenäus adv. haer. I, 6, 4 als Lehre der Valentinianer berichtet: *οὐ γὰρ πρᾶξις εἰς πλήρωμα εἰσάγει, ἀλλὰ τὸ σπέρμα τὸ ἐκεῖθεν νήπιον ἐκπεμπόμενον, ἐνθάδε δὲ τελειούμενον.* Eben dahin führt es, wenn Tertullianus de anima 11 schreibt: (Haeretici) nescio quod spiritale semen infulciunt animae, de Sophiae matris occulta liberalitate conlatum ignorante factore. — neque dei neque diaboli spiritus ex nativitate conseritur animae. Unser Johannes hat sich aber nicht bloss einen gnostischen Schulausdruck angeeignet, sondern ist auch unwillkürlich in denselben Dualismus verfallen, welcher der gnostischen Auffassung des geistigen Lebens eigenthümlich ist. Die ächt gnostische Behauptung der Gegner, dass sie kraft einer besondern Gotteskindschaft zur höchsten Erkenntniss gelangt seien, wird ja einfach umgekehrt, ohne dass die Grundvorstellung selbst verändert würde. Den Lesern wird versichert, dass jeder, welcher die Gerechtigkeit vollbringt, aus Gott gezeugt ist (1 Joh. 2, 29), dass sie Gottes Kinder heissen und sind (1 Joh. 3, 1. 2). Dagegen wird den Gegnern eben wegen ihres sündhaften Wandels die Gotteskindschaft abgesprochen (1 Joh. 3, 9. 5, 18. vgl. 4, 8. 3 Joh. V. 11). Den gnostischen Begriff einer wesenhaften Gotteskindschaft erkennt man wieder, wenn den rechtgläubigen Christen versichert wird, dass sie aus Gott sind, dass jeder, der da liebt, aus Gott gezeugt ist und Gott erkennt (1 Joh. 4, 6, 7), dass jeder, der an Christum glaubt, *ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται* (1 Joh. 5, 1, nicht *γεννᾶται*, was die Lehre des Paulus ausdrücken würde). Den Glauben sieht

unser Johannes nicht mehr, wie Paulus, als Bedingung, sondern schon als Erweisung der Gotteskindschaft an (1 Joh. 5, 1. 4. 5). Unwillkürlich eignet er sich die dualistische Auffassung seiner Gegner an, da er 1 Joh. 3, 8 den Teufel von Anfang an sündigen, also von Hause aus böse sein lässt, selbst von einer wesenhaften Teufelskindschaft spricht (1 Joh. 3, 10 f., besonders V. 12). Alle Ausflüchte der herrschenden Theologie bestätigen wider Willen den tiefen Eindruck, welchen der gnostische Dualismus auf Deutero-Johannes gemacht hat.

Der Ap. Johannes selbst, welcher als fast 100jähriger Greis nur den ersten Anfang des eigentlichen Gnosticismus erlebt hat, kann der Verfasser dieser Briefe nicht gewesen sein. Als Augenzeugen und Apostel deutet er sich auch nur auf sehr verschleierte Weise an (1 Joh. 1, 1. 3. 4, 14). Die Anrede τεκνία an die rechtgläubige Christenheit (1 Joh. 2, 12. 13. 18. 28. 3, 7. 5, 21) und die Stelle 3 Joh. V. 12 sind wohl nur aus einem apostolischen Selbstbewusstsein zu begreifen. Aber unumwunden wird die apostolische Würde niemals ausgesprochen. Hat der Ap. Johannes die Apokalypse geschrieben, so kann er nun einmal diese Briefe nicht geschrieben haben, welche sich von dem genannten Buche des etwa 60jährigen Apostels durch Sprache und Gedanken gänzlich unterscheiden. Die Vorstellung eines zornigen und eifrigen Gottes ist hier verklärt zu dem Begriffe Gottes als reiner Liebe (1 Joh. 4, 8. 16). Und wenn der Glaube an die nahe Wiederkunft Christi zum Gerichte auch hier noch festgehalten wird (1 Joh. 2, 8. 18. 28. 4, 17), so ist doch der Sieg des Christenthums über die Welt (1 Joh. 4, 4. 5, 4) keineswegs noch in der äusserlichen Weise des apokalyptischen Strafgerichts gedacht. Anstatt des römischen Weltreichs tritt hier die christliche Irrlehre als die antichristliche Macht hervor (1 Joh. 2, 18. 22. 4, 3), von welcher sie in der Offbg. Joh. C. 2. 3 noch unterschieden wird. Freilich schliessen sich die Briefe auch wieder an die Apokalypse an, welche ja auch schon die Form eines Sendschreibens an 7 Gemeinden in Asien hatte, hier eine Irrlehre bekämpfte, auch zum Festhalten an dem Alten ermahnte (Offbg. 2, 25 vgl. 1 Joh. 2, 7 f.). Um so näher lag es in einer spätern Zeit, als der paulinische Antinomismus zum gnostischen gesteigert war, an diese apostolische Mahnung

anzuknüpfen, den Seher der Offenbarung, welchen man auch nach seinem Dahinscheiden immer noch als einen unsichtbaren Zeitgenossen betrachtete (vgl. Joh. 21, 23 u. o. S. 406), nun auch die ausserasiatische Christenheit vor den neuen Nikolaiten warnen zu lassen.

Der zweite Brief behandelt dasselbe Thema in dem amtlichen Briefstile, wie sich die christlichen Gemeinden unter einander Nachricht zu geben pflegten von den aus ihrer Gemeinschaft ausgeschlossenen Irrlehrern. Er giebt gewissermassen amtlich ein apostolisches Verwerfungsurtheil.

Der Gegensatz des rechtgläubigen Christenthums und der gnostischen Irrlehre zieht sich noch in den dritten Brief hinein. Derselbe empfiehlt ja die gastliche Aufnahme beglaubigter Evangelisten, welche auch bei der Heiden-Bekehrung und -Belehrung nur die rechte Lehre verbreiten sollen (vgl. 2 Kor. 3, 1 f.). Und gerade das Haupt der asiatischen Kirche übt hier das Recht der Beglaubigung solcher Evangelisten aus, welches nach judenchristlicher Ansicht nur dem Haupte der Urgemeinde in Jerusalem zustand (s. o. S. 289, 1. 522 f.). Auch desshalb möchte die Abfassung dieser Briefe, welche gewiss aus dem johanneischen Wirkungskreise in Kleinasien herrühren, noch vor 135 anzusetzen sein, als in Folge des zweiten jüdischen Kriegs die judenchristliche Urgemeinde in Jerusalem zersprengt ward, die Reihenfolge ihrer beschnittenen Bischöfe aufhörte (vgl. Euseb. K.-G. IV, 5, 1—4. 6, 4. Sulpic. Sever. Chron. II, 31). Seitdem konnte von solchem Vorrechte der Urgemeinde gar nicht mehr die Rede sein. Unser Presbyter erwähnt aber V. 9. 10 selbst noch den Widerstand, welchen sein Verfahren gefunden, scheint also auf eine Zeit hinzuweisen, als dem Kirchenhaupte von Asien jenes Vorrecht noch nicht allgemein zugestanden ward.

Der Verfasser dieser Briefe verleugnet, obwohl er im Namen des Ap. Johannes schrieb, die paulinische Grundlehre nicht. Der Zusammenhang der Gerechtigkeit Gottes mit Sündenvergebung 1 Joh. 1, 9 setzt das paulinische *εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* Röm. 3, 26 voraus[1]). Auch als Erweisung einer wesenhaften Gotteskind-

[1]) 1 Joh. 1, 9 *πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος* erinnert übrigens an Clem.

schaft (1 Joh. 5, 1. 4) ist der Glaube das Gebot Gottes nach seiner theoretischen Seite (1 Joh. 3, 23), und dieser Glaube hat nicht bloss das innere Zeugniss der Gewissheit, sondern auch das ewige Leben in sich (1 Joh, 5, 10. 13). Dass der Verfasser über die jüdische Gesetzlichkeit hinaus ist, lehrt der Satz 1 Joh. 3, 4, dass nicht etwa die Gesetzwidrigkeit die Sünde, sondern vielmehr die Sünde die Gesetzwidrigkeit ist. Aber wie der Glaube selbst auf eine Wesensgrundlage zurückgeführt ist, so ist auch sein Gegenstand bereits bestimmt durch die Lehre von der Gottheit Christi (1 Joh. 1, 1. 2. 2, 3. 14), mit welcher sich unser Verfasser an die objective Wendung des Paulinismus in den Briefen an die Hebräer und Kolosser anschliesst.

Der erste Johannesbrief hat als ein Homologumenon fast ungetheilte Anerkennung in der alten Kirche gefunden. Die beiden andern Briefe wird man nur wegen der Dürftigkeit des Inhalts oft mehr oder weniger verworfen haben. Die kritische Geschichtsforschung kann die drei Briefe nicht von einander trennen, muss alle drei dem Apostel und Apokalyptiker Johannes absprechen, aber doch als Zeugnisse seiner Wirksamkeit und seines gefeierten Namens ansehen, in welchem ein asiatischer Christ freier und tiefer Richtung dem gnostischen Dualismus und Libertinismus entgegentrat. Hatte diese Richtung aber einmal den Namen des Ap. Johannes in solcher Weise gebraucht, so mochte sie in demselben Namen auch die judaistische Grundlage des ächt johanneischen Christenthums zu beseitigen versuchen, das altjohanneische Christenthum im Geiste einer ebenso geistesfreien als geistestiefen Theologie umgestalten.

Rom. epi. I, 27 p. 32, 6. 7 *τῷ πιστῷ ἐν ταῖς ἐπαγγελίαις καὶ τῷ δικαίῳ ἐν τοῖς κρίμασιν*, wie auch das *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* 1 Joh. 1, 6 (und oft bei Deuterojohannes) seine Vorstufe hat bei Clem. Rom. epi. I, 31 p. 35, 14. 15 *δικαιοσύνην καὶ ἀλήθειαν διὰ πίστεως ποιήσας*.

Das Johannes-Evangelium.

I. Das vierte Evangelium hat der Ap. Johannes nach alter Ueberlieferung nicht ohne Aufforderung und Veranlassung geschrieben. Nach Aufforderung seiner Mitjünger und Bischöfe, welche dann das Werk lasen (vgl. Joh. 21, 24. 25), lässt ihn das Muratorianum Z. 9—17 geschrieben haben, nach Aufforderung seiner Bekannten Clemens v. Alex. (s. o. S. 101, 2), nur überhaupt nach Aufforderung Eusebius K.-G. III, 24, 1, aufgefordert von den Bischöfen Asiens Hieronymus (s. o. S. 395, 1). Als die Veranlassung giebt Irenäus die Irrlehren der Gnostiker an, welche Johannes widerlegen wollte [1]). Vor allem fand man jedoch die Veranlassung zu diesem Evg. in den drei ersten Evangelien. Nachdem das Somatische oder äusserlich Geschichtliche des Lebens Jesu aufgezeichnet war, lässt die Ueberlieferung bei Clemens v. Alex. (s. o. S. 101, 2) den Johannes, vom Geiste getrieben, ein pneumatisches Evg. schreiben. Origenes fand unter den Evangelien, der Krone aller h. Schriften, nur in dem Johannesevg., der Krone aller Evangelien, die Gottheit Christi rein gelehrt [2]), womit auch Epiphanius Haer. LI, 12. LXIX, 23 zusammentrifft. Gewöhnlich fasste man freilich das Verhältniss des vierten Evg. zu den drei ersten nur als das einer äusserlichen Ergänzung auf. Die drei ersten Evangelisten, sagt Eusebius K.-G. III, 24, 7 f.,

---

[1]) Adv. haer. III, 11, 1: Hanc fidem annuntians Ioannes domini discipulus, volens per evangelii annuntiationem auferre eum, qui a Cerintho inseminatus erat hominibus, errorem, et multo prius ab his qui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio eius quae falso cognominatur scientia, ut confunderet eos et suaderet, quoniam unus deus, qui omnia fecit per verbum suum etc. Noch später geht Victorinus Petabionensis herab, wenn er in dem Comm. in Apocal. IX, 1 (Galland. Bibl. IV, 59) sagt, nach der Apokalypse habe Johannes auch das Evangelium geschrieben: quum essent Valentinus et Cerinthus et Ebion et caeteri scholae Satanae diffusi per orbem, convenerunt ad illum de finitimis provinciis omnes episcopi et compulerunt eum, ut et ipse testimonium conscriberet.

[2]) Tom. I, 6 in Ioan. (Opp. IV, 6): *οὐδεὶς γὰρ ἐκείνων* (der drei ersten Evangelisten) *ἀκράτως ἐφανέρωσεν αὐτοῦ* (Christi) *τὴν θεότητα, ὡς Ἰωάννης — — —. τολμητέον τοίνυν εἰπεῖν ἀπαρχὴν μὲν πασῶν γραφῶν εἶναι τὰ εὐαγγέλια, τῶν δὲ εὐαγγελίων ἀπαρχὴν τὸ κατὰ Ἰωάννην.*

haben nur das letzte Jahr der Lehrzeit Jesu erzählt, Johannes holte die frühere Lehrzeit nach, was ihm Hieronymus, welcher doch auch sonst (s. o. S. 395, 1) die Irrlehren Kerinth's, der Ebioniten u. s. w. als Veranlassung angiebt, de vir. illustr. 9 nachschreibt. Nach Theodor von Mopsuestia wollte Johannes zu den drei ältern Evangelien nicht bloss Nachträge überhaupt geben, sondern namentlich die Reden von der Gottheit Christi hinzufügen (vgl. O. F. Fritzsche's Ausgabe der Bruchstücke seiner Commentare zum N. T., Turici 1847, p. 19 sq.). Einstimmig berichtet die alte Ueberlieferung, dass Johannes sein Evg. in Asien verfasst hat. Die Abfassung in Asien liegt schon in dem Muratorianum, welches den Johannes durch seine Bischöfe aufgefordert sein lässt. Irenäus adv. haer. III, 1, 1 (s. o. S. 394, 1) giebt ausdrücklich Ephesus als den Ort der Abfassung an, womit die folgenden Kirchenväter thatsächlich übereinstimmen [1]). Dass Johannes sein Evg. erst nach der Apokalypse geschrieben habe, liegt bei Irenäus wohl schon in der Veranlassung durch Kerinth und lässt sich in dem Muratorianum Z. 47 f. aus der Abfassung der Apokalypse vor den Paulusbriefen erschliessen. Epiphanius, welcher freilich die Apokalypse schon unter K. Claudius ansetzt (s. o. S. 403), sagt ausdrücklich, dass Johannes erst hinterher, im Greisenalter, nach dem 90ten Lebensjahre, den Geistesdrang erfuhr, das Evg. herauszugeben (Haer. LI, 12). Hieronymus de vir. illustr. 9 erzählt freilich die Abfassung des Evg. und des Briefs durch Johannes vor der Apokalypse [2]). Als der letzte Evgst. soll Johannes auch

---

[1]) Nur Dorotheus von Tyrus (6. Jahrh.?) de vita ac morte prophett. et apostt. (Bibl. Patr. max. Tom. III, p. 426) lässt den Johannes, freilich erst unter K. Trajanus, noch auf Patmos sein Evangelium geschrieben haben, doch nicht nach dem griechischen Texte bei Cave Hist. lit. I, 169.

[2]) Aber Hieronymi Praefatio in ev. Ioan. in codd. antiq. (bei Joh. Kirchhofer, Quellensammlung zur Geschichte des NTlichen Kanons bis auf Hieronymus, Zürich 1842, S. 159): Hoc evangelium scripsit in Asia, posteaquam in Patmos insula apocalypsin scripserat. Pseudo-Augustinus Praefat. in evg. Ioan. (Opp. III, 210) sagt von Johannes, dass er nach der Himmelfahrt Christi 65 Jahre lang mündlich gepredigt habe; sed occiso Domitiano, cum permittente Nerva de exilio rediisset Ephesum, compulsus ab episcopis Asiae de coaeterna patri divinitate

der Redactor der drei ältern Evangelien gewesen sein (vgl. Photius Bibl. cod. 254).

Aber hat denn Johannes auch nach einstimmiger Ueberlieferung der alten Kirche das Evg. geschrieben? Es lässt sich nicht leugnen, dass vom zweiten bis in das vierte Jahrh. ein anhaltender Widerspruch gegen dieses Evg. bestand (s. o. S. 149). Und zu unsern Zeiten ist seine Abfassung durch den Ap. Johannes ganz streitig geworden, wie die Kritiker sagen, bereits widerlegt. Nach dem Vorgange von Edw. Evanson (the dissonance of the four generally received Evangelists and the evidence of their respective authenticity examined, Ipswich 1792) forderte 1801 ein deutscher Superintendent den Evgsten Johannes und seine Ausleger vor das jüngste Gericht (s. o. S. 395, 2). Ernster und gründlicher stritt 1820 der Generalsuperintendent Bretschneider dem Evg. und den Briefen Johannes die Aechtheit ab (s. o. S. 189), und sein eigener Widerruf war keine Entkräftung der gewichtigen Gründe. De Wette konnte es nicht verhehlen, dass die Aechtheit des Johannesevg. nicht über alle Zweifel erhaben sei. Und Weisse knüpfte an Bretschneider's Bestreitung wieder an (s. o. S. 191). Lützelberger räumte 1840 mit der ganzen Ueberlieferung über den Ap. Johannes und seine Schriften auf (s. o. S. 192, 2. 395, 2) und liess das Johannesevg. erst 130—135 in Edessa verfasst sein, was dann Bruno Bauer begierig ergriff. Selbst der bedeutendste Schüler Schleiermacher's, Alex. Schweizer (das Evg. Joh. nach s. innern Werthe kritisch untersucht, Leipz. 1841) vermochte auf den Ap. Johannes nur den Kern dieses Evg., welcher später überarbeitet worden sei, zurück-

---

scripsit adversus haereticos, qui eo absente irruperant in eius ecclesias, qui Christum ante Mariam fuisse negabant. Suidas s. v. *Ἰωάννης* sagt: *ὅτι ὁ θεολόγος καὶ εὐαγγελιστὴς ἀπὸ τῆς ἐν Πάτμῳ ἐξορίας ἐπανελθὼν συντάττει τὸ εὐαγγέλιον ὢν ἐτῶν ρ', διαρκέσας ἕως ἄλλων ἐτῶν ρκ'.* Die spätere Abfassung des Johannesevangelium liegt auch in den fabelhaften Angaben, dass Johannes sein Evangelium dem Papias dictirt habe (s. o. S. 63, 1). Vgl. den Prolog zu dem Johannesevangelium bei Corder, Caten.: *κατ' ἐκεῖνου καιροῦ αἱρέσεων ἀναφυεισῶν δεινῶν ὑπαγόρευσε (Ἰωάννης) τὸ εὐαγγέλιον τῷ ἑαυτοῦ μαθητῇ παπίᾳ εὐβιώτῳ τῷ ἱεραπολίτῃ κτλ.* Vgl. auch Victorinus Petabion. o. S. 695, 1.

zuführen. Im Gegensatze gegen Schleiermacher's einseitige Bevorzugung des Johannesevg. (s. o. S. 188 f.) unternahm es dann F. C. Baur seit 1844, mit der Johannes-Burg auch die Burg der herrschenden Theologie zu erstürmen, dem Johannesevg. den geschichtlichen Charakter abzustreiten und es als eine ideelle Darstellung in die Zeit der Ueberwindung des urchristlichen Gegensatzes von Judenchristenthum und Paulinismus gegen 170 anzusetzen (s. o. S. 194). Eine Hauptstütze seiner Kritik, welche die Grundansicht der ganzen Tübinger Schule bildete, ward das gegensätzliche Verhältniss dieses Evg. zu dem ächt johanneischen Quartadecimanismus (s. o. S. 404). In dieser Hinsicht hat die Tübinger Schule auch das Feld vollkommen behauptet [1]). Dagegen gilt es meist als eine jugendliche Uebereilung, wenn ich 1849 das Lieblingsevangelium der herrschenden Theologie gar dem Entwicklungsgange des Gnosticismus einzureihen versuchte (s. o. S. 196, 1), und man hält es mir nicht zu gute, dass ich das Johannesevg. wenigstens etwas früher (um die Mitte des 2. Jahrh.) ansetzte. Dass das Gnostische des Johannesevg. einer wesentlichen Be-

[1]) Den asiatischen Quartadecimanismus wollte K. L. Weitzel (die christliche Passahfeier der drei ersten Jahrhh., Pforzheim 1848) zertrennen in einen ebionitischen, welcher immer noch nach dem Gesetze und den synoptischen Evangelien das Abschiedspaschamahl Jesu am 14. Nisan feierte, und einen katholischen, welcher im Einklange mit dem Johannesevangelium am 14. Nisan das Erlösungsopfer Christi feierte. Dieselbe Ansicht über den asiatischen Quartadecimanismus verfocht dann noch eifriger Geo. Edu. Steitz in den theol. Stud. und Krit. 1856. IV, S. 721 f. und in weiteren Aufsätzen, auch gegen mein Buch über den Paschastreit (s. o. S. 404, 2) in den Jahrbb. für deutsche Theol. 1861. I, S. 102 f., worauf ich zu einer neuen Darlegung (Z. f. w. Th. 1861. III, S. 285 f.) veranlasst ward. Dass es mit jener Unterscheidung nichts ist, erkennt auch E. Schürer an, dessen Ansicht ich noch in der Z. f. w. Th. 1873. II, S. 172 f. beleuchtet habe. Keim (Jes. v. Naz. III, S. 477) will wohl den Johannes von Ephesus nicht für den Apostel halten, worin wir ihm nicht folgen konnten, sagt aber doch: „Mag diese Wahrnehmung den Glanz des Sieges einigermassen trüben, welchen Baur und Hilgenfeld durch Entfaltung des ächten Zeugnisses des Ap. Johannes gegen das sogenannte Evangelium des Ap. Johannes erstritten zu haben glaubten, gross genug ist der Sieg der geschichtlichen Auffassung auch so noch“ u. s. w.

schränkung bedarf, habe ich selbst 1854 anerkannt in dem Buche über die Evangelien S. 227 f., in welchem ich das Johannesevg. 120—140 verfasst sein liess, was Volkmar (Relig. Jes. S. 552) als „Confusion“ bezeichnete[1]). Denn erst „um 160“ wies die „absolute Kritik“ in ihrer ersten Offenbarung (Rel. Jes. S. 432) dem Johannesevg. seine Stelle an. Die zweite Offenbarung (Evv. S. VIII) näherte sich mit dem Geburtsjahre 155 schon etwas an mich Confusionarius an. Noch mehr traf mit meiner Confusion zusammen J. H. Scholten (het evangelie naar Johannes, kritisch onderzoek, Leiden 1864), welcher die Abfassung um 140 ansetzte. Das Ergebniss der Tübingischen Kritik nahm D. F. Strauss in sein „Leben Jesu für das deutsche Volk“, Leipz. 1854, auf. In demselben Sinne schrieb der Belgier A. Stap 1864 seine oben (S. 168, 1) genannte Schrift, deren 6te Abtheilung das Johannesevg. behandelt, der Engländer John James Tayler: „An attempt to ascertain the character of the fourth gospel, especially in its relation to the three first, London 1867, ed. II. 1870. Auch in deutschen Landen brach sich, trotz aller Ungunst der Verhältnisse und allen Verwünschungen Ewald's, die kritische Ansicht über das Johannesevg. allmälig Bahn. Dan. Schenkel (Charakterbild Jesu, Wiesbaden 1864, S. 34), wollte wohl in der Zeit 110—120 stehen bleiben. Aber Keim konnte doch seine frühere Behauptung, dass das Johannesevg. 100—117 verfasst sei (Gesch. Jesu v. Nazar., Bd. I, Zürich 1867, S. 146), auch nach meiner Beleuchtung (Z. f. w. Th. 1868, II, S. 213 f.) nicht mehr aufrecht erhalten, sondern überraschte 1871 (a. a. O. II, S. 550, Anm.) durch die Aeusse-

[1]) Eigenthümlich vermittelnd war die Ansicht, welche J. T. Tobler, erst ungenannt in der Schrift: Die Evangelienfrage im Allgemeinen und die Johannisfrage insbesondere, Zürich 1858, dann in dem Aufsatze über den Ursprung des vierten Evangeliums, Z. f. w. Th. 1859. II, S. 169 f. vortrug. Das vierte Evangelium sollte nicht von Johannes, wohl aber von Apollos, zugleich dem Verfasser des Hebräerbriefs, auch von 2. 3 Johannis, verfasst sein. Nur 1. Johannis habe der Ap. Johannes selbst geschrieben. Vgl. meine Beleuchtung in der Z. f. w. Th. 1859. IV, S. 407 f. Dagegen hat Gustav d'Eichthal in dem oben (S. 461, 1) genannten Werke p. XXXIX sq. der Tübingischen Kritik des Johannesevg. wesentlich beigestimmt.

rung, dass er die spätere Zeit dieses Evg. (um 130) beweisen zu können glaube. Und wenn C. Wittichen 1869 in der oben (S. 687, 1) genannten Schrift, bei voller Anerkennung der Ungeschichtlichkeit, doch die apostolische Abfassung mit Hülfe essenischer Ebioniten aufrecht zu erhalten versuchte, so hat Otto Pfleiderer diese neueste Johannes-Hypothese hinreichend beleuchtet in der Z. f. w. Th. 1869. IV, S. 394 f. Bei dem Johannesevg. ist die Kritik zu einem mächtigen Strome geworden, welcher die Dämme der herkömmlichen Ansicht durchbrochen hat[1]). Haben wir in dem Johannesevg. wirklich die selbständige Darstellung eines Augenzeugen und Apostels oder nur eine noch freiere Verarbeitung des ältern evangelischen Geschichtsstoffs, als bei Lucas, beherrscht durch den Geist einer neuen Theologie, welche wir in den Briefen an die Kolosser und Ephesier aus dem asiatischen Paulinismus in der gnostischen Zeit hervorgehen sahen? Jede unbefangene Betrachtung seines Inhalts wird das Letztere bestätigen.

II. Das Johannesevangelium beginnt mit dem Adlerfluge der höchsten christlichen Speculation, indem es in seinem Prologe das Ganze des Erlösungswerks überblickt (1, 1—18). Der Evgst. erhebt sich zu der Höhe des vorweltlichen Logos, welcher bei Gott und selbst Gott war, alle Schöpfung vermittelt, alles Leben erweckt hat, so das Licht der Menschheit war, aber unbegriffen in der Finsterniss dieses Kosmos schien[2]),

---

[1]) Dieses obige Ergebniss wird auch Wilib. Beyschlag nicht umstossen mit seiner Abhandlung: Zur johanneischen Frage, erster Artikel, theol. Stud. und Krit. 1874. IV, S. 607—723, welche weder den eigentlichen Stand der johanneischen Frage ins Auge fasst, noch auch nur etwas Neues bringt. Bei Chr. Ernst Luthardt, der johanneische Ursprung des vierten Evangelium, Leipzig 1874, findet man wenigstens die ziemlich vollständige Literatur.

[2]) Joh. 1, 5 *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.* „Begreifen“ heisst im N. T. wohl sonst immer nur *καταλαμβάνεσθαι* (Apg. 4, 13. 10, 34). Aber auch *καταλαμβάνειν* heisst „begreifen“ bei Aristobul (bei Eusebius praepar. ev. VIII, 10, 6. 9) Pseudo-Aristeas an Philokrates p. 13, 15 sq. ed. M. Schmidt, Philo de mundi opif. §. 23. 48 (Opp. I, 16. 33), de mutat. nom. §. 2 (Opp. I, 579), Eusebius K.-G. III, 3, 6. Und Joh. 1, 5 *κατέλαβεν* muss dem *ἔγνω* 1, 10 entsprechen.

bis der Täufer Johannes zuerst die Nähe des kommenden Lichts bezeugte. Freilich ward dieses Licht, als es in der Welt erschien und in sein Eigenthum kam, von der Welt nicht erkannt, von dem ihm eigenen Volke nicht angenommen. Wohl aber hat der göttliche Logos aus denjenigen, welche ihn annahmen, die Gemeinde der Gotteskinder gegründet, indem er in seiner fleischlichen Erscheinung die Herrlichkeit des Eingeborenen anschaulich darstellte. Der Täufer Johannes hat den Erschienenen abermals bezeugt, und alle Gläubigen haben aus seinem Pleroma weit höhere Segnungen, als das mosaische Gesetz bot, empfangen, nämlich Gnade und Wahrheit, die durch den Eingeborenen vermittelte Erkenntniss Gottes. Die geschichtliche Erscheinung Jesu wird also von vorn herein aufgefasst als die Fleischwerdung des göttlichen Logos, welcher in die Finsterniss des Kosmos persönlich eintrat und trotz der Verkennung von Seiten der Welt, trotz der Verwerfung von Seiten des ihm eigenen jüdischen Volks die Gemeinde der wahren Gotteserkenntniss begründete. Der Prolog zeichnet voraus die eigenthümliche Anlage dieses Evg., welches in zwei, der Zeitdauer nach sehr ungleiche Hauptheile zerfällt. Der erste Haupttheil 1, 19—12, 50, welcher die Geschichte Jesu von dem Zeugniss des Täufers bis zu dem letzten Aufenthalte Jesu in Jerusalem fortführt, also das ganze öffentliche Auftreten Jesu enthält, schildert hauptsächlich den Unglauben des Kosmos, welcher in den Juden sein ganzes Wesen entfaltet, seine höchste Spitze erreicht. Der zweite Haupttheil C. 13—21 behandelt dann zwar nur den Zeitraum von dem Abschiedsmahle Jesu bis zur Auferstehung und zu den Erscheinungen des Auferstandenen, stellt aber hauptsächlich den Glauben dar, welcher in dem Jüngerkreise begründet ward, um sich nach dem Heimgange Jesu durch die Sendung des Geistes zu entfalten. Tod und Auferstehung Jesu sind hier der Begründung der christlichen Gemeinde untergeordnet.

Der erste Haupttheil 1, 19—12, 50 beginnt mit dem Zeugnisse des Täufers Johannes, welches schon der Prolog in der doppelten Bedeutung hervorgehoben hatte, die Menschheit auf die Erscheinung des Lichts hinzuweisen und dessen fleischlich-menschliche Erscheinung zu beglaubigen. Die deuterojohanneische Darstellung des Lichts, welches der Welt

in dem Erlöser aufging, wird eröffnet durch die erste Kunde von seinem Aufgange. In Bethanien jenseits des Jordan erklärt der Täufer vor einer Gesandtschaft aus Jerusalem, dass er nicht der Christus, nicht einmal Elias (trotz Mt. 11, 14. 17, 12) oder der Prophet (Deut. 18, 15), sondern nur die Stimme des Rufenden in der Wüste (Jes. 40, 3) sei, während ein weit Grösserer, ohne dass die Juden es wissen, schon in ihrer Mitte stehe und nach ihm auftreten werde (1, 19—28). Am nächsten Tage bezeugt der Täufer vor seinen Jüngern als die bestimmte Person, auf welche sein erstes Zeugniss hingewiesen hatte, Jesum, welchen er bei der Taufe an der Herabkunft des Geistes auf ihn als Gottes Sohn erkannt hatte (1, 29—34). Die synoptische Erzählung von der Taufe Jesu wird hier schon vorausgesetzt und als objective Beglaubigung der Gottessohnschaft Jesu zur Grundlage für das zweite Zeugniss des Täufers gemacht. Als dieser Zeuge vermittelt der Täufer auch die ersten Anfänge eines Jüngerkreises Jesu, indem er am dritten Tage seine Jünger noch einmal auf das Lamm Gottes hinweist, welches die Sünde der Welt hinwegnimmt. Zwei Johannesjünger, Andreas und ein Ungenannter (gewiss Johannes) folgen sogleich Jesu nach. Erst nach diesen beiden Jüngern, nicht mehr als der erstberufene, tritt auch Simon hinzu, welchem Jesus hier von vorn herein den apostolischen Namen Kephas giebt (1, 35—43). Am nächsten Tage, dem vierten, findet Jesus auf der Reise nach Galiläa einen neuen Jünger in Philippus, und durch dessen Vermittlung in Nathanael (Matthias?), welcher erst durch einen Beweis übernatürlichen Wissens dazu geführt wird, in Jesu den Sohn Gottes als den König von Israel anzuerkennen (1, 44—52). So schliesst der Evgst. des göttlichen Logos, mit Uebergehung der Versuchung, an die Taufe Jesu sogleich die Berufung seiner ersten Jünger an, und zwar schon in Judäa, wobei Petrus durch Johannes von vorn herein um den Vorzug des erstberufenen Jüngers kommt, und alle Jünger gleich anfangs von der Messiaswürde Jesu im jüdischen Sinne völlig überzeugt sind (1, 42. 46. 50). Die Anerkennung Jesu als des Messias, welche bei den Synoptikern erst so spät dem Simon aufgeht, wird hier herabgesetzt zur blossen Grundlage für die höhere christliche Erkenntniss. Simon mag von vorn herein den Kephas-Namen erhalten.

Mit der Anerkennung Jesu als Messias beginnt erst die Offenbarung seines höhern Wesens. Die Herrlichkeit, welche die gewöhnliche Erwartung erst in eine zweite Erscheinung Christi setzte (Mt. 24, 30 f. 26, 64), wird Joh. 1, 52 (wo ἀπ' ἄρτι nicht zu tilgen ist) schon bei dem Antritt seines öffentlichen Auftretens eröffnet. Bereits am dritten Tage seit dem Aufbruch aus der Jordanaue, dem sechsten seit 1, 19, erweist Jesus als der fleischgewordene Logos seine göttliche Allmacht durch die Verwandlung von Wasser in Wein bei der Hochzeit in Kana, welche hier als Offenbarung seiner Herrlichkeit sehr bezeichnend an die Stelle seiner menschlichen Versuchung in der Wüste tritt (2, 1—11). Die Schlussbemerkung, dass dieses Wunder der Anfang seiner Wunderthaten zu Kana in Galiläa war, nimmt offenbar Rücksicht auf die gangbaren synoptischen Erzählungen der vielen Wunderthaten Jesu in Galiläa. Und bei aller Freiheit schliesst sich doch unser Evgst. immer noch an Mt. 4, 13 an, indem er zwar keine Uebersiedlung Jesu nach Kapernaum, wohl aber eine Reise der Familie Jesu von Nazaret nach Kapernaum erzählt (2, 12).

Nach dieser flüchtigen Berührung mit den Synoptikern geht der Evgst. aber gleich wieder seinen eigenen Weg, indem er Jesum nicht in Galiläa, sondern in der Hauptstadt des Judenthums an dem Hauptfeste des jüdischen Volks auftreten lässt (2, 13—3, 21). Wie er die Erkenntniss der Messiaswürde den Juden gleich anfangs beilegt, so verlegt er auch das Auftreten Jesu in Jerusalem bei einem Paschafeste, welches die Synoptiker nur als Schluss seines Lebens und Wirkens kennen, schon in den Anfang seiner Wirksamkeit. Auch in dem Johannesevg. beginnt das Auftreten Jesu in Jerusalem, wie Mt. 21, 12 f. c. parall., mit einer Tempelreinigung, mit welcher auch die Frage nach seiner Machtvollkommenheit (Mt. 21, 23 f.) und die Zeichenforderung Mt. 12, 38 f. 16, 1 verbunden wird. Wenn Jesus schon Mt. 12, 38 f. die Zeichenforderung mit Andeutung seiner künftigen Auferstehung zurückweist, wenn das falsche Zeugniss Mt. 26, 61 schon Mc. 14, 58 dahin fortgebildet hat, dass Jesus den mit Händen gemachten Tempel zerstören und binnen drei Tagen (durch seine Auferstehung) einen andern, nicht mit Händen gemachten Tempel aufbauen wird: so fasst die Antwort Jesu Joh. 2, 19

alles dieses zusammen in der herausfordernden Anrede an die Juden, dass sie den Tempel seines Leibes (vgl. auch Mt. 12, 6) auflösen sollen, welchen er binnen drei Tagen wieder erwecken will. Synoptische Stoffe sind hier in solcher Weise verschmolzen, dass der Bruch Jesu mit dem bestehenden Judenthum und die bestimmte Vorhersagung seiner Auferstehung schon in den Anfang seines öffentlichen Auftretens verlegt sind. In Jerusalem findet Jesus nur Glauben um seiner Wunder willen, und selbst das nächtliche Gespräch mit Nikodemus legt nur die Unfähigkeit des jüdischen Bewusstseins an den Tag, sich zu der christlichen Weltansicht zu erheben. Das christliche Gottesreich verlangt eine höhere Geburt, eine Geburt aus Wasser und Geist, d. h. durch die christliche Taufe und die mit ihr verbundene Geistesmittheilung. Der jüdische Sinn kann nicht einmal das Irdische an dem Christenthum, die erlösende Erhöhung des Menschensohns am Kreuze, begreifen. Und die Krisis, zu welcher der Eingeborene erschienen ist, besteht eben in der Scheidung der Kinder des Lichts und der Finsterniss. Nicht mit anknüpfender Belehrung, sondern mit einem förmlichen Manifeste kommt der johanneische Christus dem Judenthum entgegen.

Nach diesem ersten Auftreten in Jerusalem lässt Joh. 3, 22—36 Jesum und den Täufer Johannes noch neben einander in Judäa wirken. Es ist sogar ein Widerspruch gegen die ältern Evangelien (Mt. 4, 12. Mc. 1, 14. Luc. 3, 19. 20), wenn der Täufer hier noch während des öffentlichen Auftretens Jesu frei wirken kann. Unwillkürlich bezeugt aber der vierte Evglst. seine Bekanntschaft mit der synoptischen Darstellung und deren anerkannte Geltung, da er die Bemerkung 3, 24 nicht unterlässt, damals sei Johannes noch nicht gefangen gewesen. Mit bewusster Abweichung von den Synoptikern lässt er also den Johannes, welcher sich Mt. 11, 2 f. noch in der Mitte der Laufbahn Jesu zweifelhaft über seine Messiaswürde äussert, noch einmal unumwunden die unendliche Erhabenheit und das übermenschliche Wesen Jesu bezeugen.

Aus dem Gebiete des orthodoxen Judenthums muss Jesus gerade in Folge des Anhangs, welchen er findet, wegen der Pharisäer entweichen. Ganz andern Erfolg hat er in dem heterodoxen Samarien, durch welches ihn der Rückweg nach

Galiläa führt (4, 1—42). Hier entspinnt sich an dem patriarchalischen Jakobsbrunnen das Gespräch mit einem samaritischen Weibe, welchem Jesus sein übernatürliches Wissen beweist und die gleiche Vergänglichkeit der beiden Culte des Hebraismus, des jüdischen wie des samaritischen, durch den Eintritt der reinen Geistesreligion auseinandersetzt. Hier weist Jesus seine Jünger hin auf die künftige reiche Ernte ausserhalb des Judenthums, welche ihnen einst durch fremde Arbeit (des Paulus) zufallen soll. Hier findet er bei den Samaritern Glauben und Anerkennung als Heiland der Welt. So frei sich hier aber der Evglst. bewegt, so stützt er doch bei der Rückkehr Jesu nach Galiläa (4, 43—45) seine neue Darstellung 4, 44 auf den synoptischen Ausspruch Mt. 13, 57 c. parall. in eigenthümlicher Umbildung, wie wenn nicht Nazaret und Galiläa, sondern vielmehr Judäa (Betlehem) die eigentliche Heimat Jesu wäre. In Galiläa vollbringt Jesus zu Kana eine zweite grosse Wunderthat, die Fernheilung des Sohns eines königlichen Beamten in Kapernaum (Joh. 4, 46—54). Der ganze Unterschied von der synoptischen Erzählung über den Hauptmann von Kapernaum Mt. 8, 5—15 c. parall. kommt hier darauf hinaus, dass das Wunder der Fernheilung durch die grössere örtliche Ferne zu einem Beweise rein göttlicher Allmacht gesteigert ist.

Auch die zweite Festreise Jesu nach Jerusalem, zu einem Pfingstfeste [1]), wird eingeleitet durch ein grosses Wunder, die Heilung an dem Teiche Betesda (C. 5). Dieselbe giebt den Juden auch dadurch Anstoss, dass sie an einem Sabbat geschehen ist. Und als Jesus sein Wirken durch das Wirken seines Vaters rechtfertigt, nehmen die Juden den weitern Anstoss, dass er Gott in einer ausschliesslichen und eigenthümlichen Weise für seinen Vater ausgiebt. Daher eine Rede Jesu, welche zuerst die Berechtigung zu solchen Werken auf seine Einheit mit dem Vater stützt, dann seine ausschliessliche

---

[1]) Joh. 5, 1 *μετὰ ταῦτα ἦν ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων.* „Das Fest“ schlechthin kann nur das Pfingstfest sein, vgl. Josephus Ant. III, 10, 6 *τῇ πεντηκοστῇ, ἣν Ἑβραῖοι Ἀσαρθὰ* (עצרתא) *καλοῦσι· σημαίνει δὲ τοῦτο πεντηκοστήν.* Auch das *Κήρυγμα Πέτρου* (in meinem Nov. Test. e. c. r. IV, p. 58, 37) nennt *ἑορτὴν* das Pfingstfest.

Einheit mit dem Vater auf das göttliche Zeugniss der Werke gründet und den Unglauben der Juden in seinem innern Widerspruch gegen ihren Glauben an Moses darlegt. Der doppelte Anstoss, welchen Jesus den Juden giebt, ist die Hinwegsetzung über ihr Gesetz und die Behauptung seiner Gottgleichheit (5, 18). Auch die scheinbar höhere Empfänglichkeit, welche Jesus in Galiläa findet, löst sich im Grunde in denselben Unglauben, wie in Judäa, auf[1]).

Jesus tritt um die Zeit des zweiten Paschafestes wieder auf an dem galiläischen See „von Tiberias", und Joh. 6, 1—21 theilt hier, ganz wie die Synoptiker (Mt. 14, 13—36. Mc. 6, 34—44), das Speisungswunder und das Seewandeln mit. Anstatt eines autoptischen Berichts findet man hier lediglich eine Verarbeitung des synoptischen Geschichtsstoffs. Man findet ja selbst das synoptische *τὸ ὄρος* ohne weiteres (Joh. 6, 3. 13, vgl. Mt. 14, 23. Mc. 6, 43), die dem Marcus (6, 37) eigenthümlichen 200 Denare (Joh. 6, 7) und den Ausdruck *κόφινοι* (nicht *σπυρίδες*, wie Mt. 15, 37. Mc. 8, 8) wieder, so dass die Abhängigkeit des vierten Evangelisten von den Synoptikern augenfällig ist. Eigenthümlich ist hier nur die Steigerung des Speisungswunders zu einer solchen Spitze, dass es gar nicht mehr einem Bedürfniss abhilft, vielmehr von vorn herein, als Jesus das Volk erst kommen sieht (6, 5), beabsichtigt wird, wie das Seewandeln gar über 10 Stadien vom Ufer entfernt geschieht und in den wunderbaren Schluss ausläuft, dass das Schiff gleich an das Ufer gelangt. Das Speisungswunder ist hier aber nur die äussere Veranlassung für die Rede, welche Jesus vor demselben Volke, welches ihm nachfolgt (6, 22—25), in der Synagoge zu Kapernaum hält (6, 26—59). Von der leiblichen und sinnlichen Speise leitet Jesus über zu dem Glauben an sich (Jesum) als das wahre Himmels- und Lebensbrod, welches Moses noch nicht gegeben hat (6, 26—40), und erregt durch diese Rede den Anstoss der Juden, wie die galiläischen Zuhörer von V. 41 f. an als Gegner Jesu plötzlich genannt werden. Weiter entwickelt er, dass

---

[1]) Nur Ewald (Joh. Schriften I, S. 221) kann zwischen Joh. C. 5 und C. 6 einen ganzen Bogen mit einer eigenen, in diesem Evangelium ganz ungehörigen, Teufelaustreibung ausgefallen sein lassen.

er jenes Himmelsbrod nur für die Gläubigen ist, denen er sein Fleisch als Brod darbietet (6, 41—51). Endlich erreicht der Anstoss für das jüdische Bewusstsein seine höchste Spitze, da Jesus das Lebensbrod, welches er den Gläubigen darbietet, bestimmt ausführt als den Abendmahlsgenuss seines Fleisches und Blutes (6, 52—59). Selbst viele Jünger nehmen Anstoss an dieser harten Rede und müssen darauf hingewiesen werden, dass hier nicht von einem roh sinnlichen, sondern von einem geistigen Genusse des Fleisches und Blutes Christi die Rede ist. Aber auch unter ihnen weist Jesus auf Ungläubige, insbesondre auf seinen Verräther hin, welchen er in seiner Allwissenheit von vorn herein kannte. Hier bringt Joh. 6, 68. 69 auch das Bekenntniss des Petrus, nur nicht mehr als die erste Anerkennung Jesu als Gottessohn, sondern als den ersten Fortschritt vom Glauben zur Erkenntniss (*καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν*), worauf Jesus noch einmal auf den Teufel in seinem Jüngerkreise hinweist (6, 60—71).

Eine weitere Reise Jesu nach Jerusalem, zum Laubhüttenfeste (7, 1—10, 21), geschieht im Verborgenen, da Jesus der Aufforderung seiner ungläubigen Brüder, dahin zu reisen, keine Folge leistet, also den öffentlichen Einzug zu dem letzten Paschafeste nicht vorweg nimmt. In den Streitreden an dem Feste selbst 7, 14—53 handelt es sich zunächst um die Gesetzes- und die Christus-Frage. Ueber den letzten, grossen Tag des Festes führt uns nun die überwiegend bezeugte Erzählung von der Ehebrecherin 8, 1—11 hinaus, welche Jesum am nächsten Morgen in den Tempel eingehen und lehren lässt. Schriftgelehrte und Pharisäer bringen vor ihn ein im Ehebruche ergriffenes Weib, um ihn zu einer bestimmten Erklärung über das mosaische Gesetz zu nöthigen. Jesus antwortet auch in der Sache, da nur ein Sündloser das Strafurtheil vollziehen darf, antinomistisch, nur nicht in der Form. Dass diese kühne, ächt deuterojohanneische Erzählung schon frühe bei Vielen die Furcht erregte, peccandi impunitatem dari mulieribus suis (Augustin. de adulterinis coniugiis II, 7), desshalb namentlich im Morgenlande getilgt ward, ist sehr begreiflich. Aber in dem Zusammenhange ist sie unentbehrlich. Streicht man dieselbe, so hat man nicht bloss für den Ausspruch 8, 15 *ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα* keine rechte Veran-

lassung, für das Auftreten Jesu im Tempel 8, 20 keine rechte Vermittlung, sondern man kommt auch aus dem letzten Festtage (7, 37) gar nicht heraus, wie doch das Folgende verlangt [1]). Also an dem nächsten Tage nach dem Feste, welcher als ein Sabbat erscheint, beginnt der Streit mit der Gesetzesfrage und schärft die Christusfrage dann zu der Frage nach der göttlichen Herkunft Jesu; und zwar zu einer solchen Spitze, dass Jesus seiner Gottessohnschaft die Teufelskindschaft seiner Gegner gegenüberstellt (8, 12—59). Nachdem der Bruch Jesu mit den Juden so offen hervorgetreten ist, giebt Jesus durch die Sabbatheilung eines Blindgeborenen einen neuen Beweis seiner göttlichen Allmacht nebst der sinnbildlichen Andeutung, dass es ausser der geistigen Verstocktheit der Juden noch eine natürliche Blindheit (des Heidenthums) giebt, welche durch das Christenthum aufgehoben wird (9, 39). An dem leiblich Geheilten heilt Jesus auch die geistige Blindheit, indem er ihn zur gläubigen Anerkennung seiner Gottessohnschaft führt (C. 9). Mit Rücksicht auf die anwesenden Pharisäer trägt Jesus eine bildliche Rede über den guten Hirten vor, wobei er, weit über Mt. 11, 12 hinausgehend, alle, die vor ihm gekommen sind, für Diebe und Räuber erklärt (10, 8) und noch auf andre Schafe ausserhalb der jüdischen Hürde hinweist, welche mit den Schafen aus dem jüdischen Volke zu Einer Heerde unter Einem Hirten vereinigt werden sollen (10, 1—21).

Als Jesus darauf an dem winterlichen Enkänienfeste wieder in Jerusalem auftritt, dringen die Juden auf eine unumwundene Erklärung, ob er der Christus sei. Und da Jesus aufs Neue seine Einheit mit Gott behauptet, erregt er bei den Juden den Anstoss der Gotteslästerung, weil er sich als

---

[1]) Vgl. meine Evv. S. 284 f., dazu die Erörterung in der Z. f. w. Th. 1868. IV, S. 451 f. Was Joh. 8, 12 f. erzählt wird, kann nicht mehr in den letzten Festtag gesetzt werden, weil 9, 1 sich unmittelbar an 8, 59 anschliesst, so dass dieser ganze Tag nach 9, 14 als ein Wochensabbat erscheint, welcher auf das Laubhüttenfest folgte. Auch daraus ergiebt sich ein neuer Tag, dass 7, 41 die Meinung, Jesus sei der Christus, in dem Volke noch geäussert werden darf, wogegen nach 9, 22 die Juden schon übereingekommen sind, jeden, welcher Jesum als Christus bekennt, aus der Synagoge zu verstossen.

Mensch zu Gott mache, und muss jenseits des Jordan entweichen, wo Johannes zuerst getauft hatte (10, 22—42). Hier wird ihm die Krankheit seines Freundes Lazarus in Betanien gemeldet, welchen unser Evangelist als Bruder der aus Luc. 10, 38—42 bekannten Schwestern Marta und Maria bezeichnet. Mit der Erklärung, dass die Krankheit nicht zum Tode ist, sondern zur Verherrlichung Gottes und seines Sohnes dient, wartet Jesus zwei Tage ab, um erst dann zur Auferweckung des Freundes zu reisen. Er kommt also in Betanien erst an, als Lazarus schon vier Tage im Grabe gelegen, und erweist sich als die Auferstehung und das Leben durch das Allmachtswunder einer Wiederbelebung des schon in Verwesung übergegangenen Leichnams (11, 1—44). Die menschliche Rührung, welche Jesus dabei bis zu Thränen empfindet (11, 35), berührt den göttlichen Kern seines Wesens nur so, dass seine Gottheit über seine bewegte Menschheit ergrimmt und dieselbe krampfhaft zusammenhält (11, 33. 38). Anstatt des Bittgebets nur ein Dankgebet für die zweifellose Erhörung, und auch dieses nur um des Volks willen (11, 41. 42). Durch ein solches Wunder werden wohl einige anwesende Juden gläubig, aber auch die Gegner zu dem bestimmten Entschlusse gedrängt, Jesum zu tödten. In dem Synedrion dringt der Rath des Hochpriesters Kaiphas durch, dass Einer für das ganze Volk sterben muss, worin der Evangelist nach dem höhern Sinne des hochpriesterlichen Worts eine Weissagung des Erlösungstodes findet. Jesus zieht sich zurück nach der jüdischen Stadt Ephraim (11, 45—57).

Den Schluss des ersten Haupttheils macht nun die Reise Jesu zu dem letzten Paschafeste nach Jerusalem (C. 12). In Betanien erfolgt *πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα*, d. h. nach römischer Berechnungsweise (a. d. VI. Id. Mart., am 10. März) am 10. Nisan [1]), an welchem Tage durch die Auswahl des Paschalamms die Vorbereitung zu dem jüdischen Paschaopfer

---

[1]) Mit dieser meiner Erklärung in den theol. Jahrbb. 1849, S. 298 Evv. S. 298, Paschastreit S. 221 f., Z. f. w. Th. 1867. II, S. 193 f. haben sich einverstanden erklärt Baur (theol. Jahrbb. 1854, S. 277), Scholten (Ev. Joh. S. 156), W. Hönig, die Construction des vierten Evangeliums, Z. f. w. Th. 1871. IV, S. 557.

begann (Exod. 12, 3), auch an dem Montage, welcher die Charwoche der antiquartadecimanischen Paschafeier eröffnete, die bedeutsame Salbung Jesu (12, 1—8), welche wieder anstatt eines autoptischen Berichts die freie Verarbeitung des synoptischen Geschichtsstoffs verräth. Die Salbung geschieht nicht im Hause des aussätzigen Simon (Mt. 26, 6 f. Mc. 14, 3 f.), sondern im Hause des Lazarus, weil die lucanische Maria schon 11, 1 f. als Schwester des Lazarus mit dem salbenden Weibe der Synoptiker zusammengefasst war. Marta stellt hier, wie Luc. 10, 38 f., die geschäftige Aufwärterin dar. Auch behält der Evglst. aus Luc. 7, 38. 44 die Salbung der Füsse Jesu und ihre Abtrocknung mit den Haupthaaren bei. Ferner nimmt Joh. 12, 5 aus Mc. 14, 3. 5 die 300 Denare, selbst den seltenen Ausdruck *μύρον νάρδου πιστικῆς* auf, so dass man anstatt eines selbständigen Augenzeugen einen von den Synoptikern abhängigen Schriftsteller erhält. Eigenthümlich ist ausser der Herbeiziehung des Lazarus und seiner Schwestern nur der Zug, dass der Tadel der Salbung hier bloss dem Verräther Judas beigelegt und aus seiner unehrlichen Kassenverwaltung erklärt wird. Auch bei dem Einzuge Jesu in Jerusalem Joh. 12, 12—19 ist, ungeachtet der eigenthümlichen Veranlassung V, 9. 11, die Quelle der synoptischen Berichte nicht zu verkennen. Nur geht der johanneische Christus nicht darauf aus, als König in Jerusalem einzuziehen, sondern wird von dem Volke abgeholt und als König von Israel begrüsst, ehe er sich auf den, wie von ungefähr gefundenen, Esel setzt. Da der johanneische Christus mit den Juden schon fertig ist, wird in Jerusalem von ihm auch nur eine bezeichnende Rede vor Hellenen (Proselyten) erzählt, welche durch Philippus eingeführt werden. Mit Hinblick auf die empfängliche Heidenwelt weist Jesus im Angesichte seines Todes auf das Samenkorn hin, welches in der Erde vergehen muss, um Frucht zu bringen. Hier bringt unser Evglst. auch eine Art von Seelenkampf Jesu, welcher aber nur in der Reflexion die Bitte um Erlösung aus dieser Stunde aufkommen lässt (11, 27), daher sofort um Verherrlichung des göttlichen Namens bittet (11, 28) und nach einer Stimme vom Himmel das Siegsbewusstsein des eingetretenen Weltgerichts, des Gerichts über den Fürsten dieser Welt ausspricht (12, 20—36).

Dann blickt der Evglst. selbst auf den Ausgang der Wirksamkeit Jesu unter den Juden zurück, in deren dämonischer Verstockung er die Weissagung Jes. 6, 9 f. erfüllt findet (12, 36–43). Und zum Zeichen, dass Christusreden nur die Form für seine eigenen Gedanken sind, beschliesst er das ganze öffentliche Auftreten Jesu mit einer Rede Jesu, ohne Anlass, Orts- und Zeitangabe, über die Verwerfung des in die Welt gekommenen Lichts (12, 44–50).

Der zweite Haupttheil C. 13—21 beginnt mit dem Abschiedsmahle und den Abschiedsreden Jesu C. 13—17. Weil der Unglaube des jüdischen Volks in der öffentlichen Wirksamkeit Jesu so entschieden hervorgetreten ist, kann ein bleibender Erfolg seines Auftretens zunächst nur in dem Jüngerkreise stattfinden, und weil das Leben Jesu unmittelbar so geringen Erfolg erreicht hat, muss sein erlösender Tod um so höhere Bedeutung erhalten. Dem Jüngerkreise sind die letzten Augenblicke Jesu gewidmet, und durch seine Mittheilungen über das innere Wesen des Christenthums wie über die künftigen Schicksale der christlichen Gemeinde wird die Darstellung dieser letzten Augenblicke des Verkehrs Jesu mit seinen Jüngern so inhaltsreich. Daneben tritt die Opferbedeutung des Todes Jesu, dessen typische Vorbildung das jüdische Paschaopfer war, hervor, und diese beiden Züge der Darstellung kommen zu einer gewissen Vereinigung in dem hochpriesterlichen Gebete. — Der vierte Evglst. unterscheidet das Abschiedsmahl Jesu nicht bloss von dem jüdischen Paschamahle, wie Luc. 22, 14 f., sondern er verlegt es gar auf einen frühern Monatstag, auf den Abend vor dem Paschaopfer (13, 1. 2, vgl. 13, 29. 18, 28. 19, 14. 31). Vor dem Liebesmahle, welches hier eben als Vorbild der christlichen Agape erscheint, lässt Jesus sich herab, die Füsse seiner Jünger zu waschen. Für diese Handlung, welche in gewissem Sinne an die Stelle der synoptischen Einsetzung des Abendmahls tritt, bietet Luc. 22, 27 wenigstens eine Anknüpfung dar (13, 1—20). Bei dem Mahle erfolgt die Bezeichnung des Verräthers, in welchem nun der teuflische Gedanke zum Entschlusse reift (13, 21—30). Nach seinem Weggange beginnen die eigentlichen Abschiedsreden Jesu 13, 31—16, 33. Der Todesstunde geht Jesus mit dem Bewusstsein entgegen, dass

sie der Gipfel seiner Verherrlichung ist, und dass durch die Trennung die Gemeinschaft mit den Seinigen keineswegs aufhört. Dieselbe wird vielmehr schon durch das neue Gebot der Liebe vermittelt, welches er seinen Jüngern hinterlässt (13, 34. 35). Freilich wird Petrus noch vor dem Hahnenschrei seinen Meister dreimal verleugnen (13, 36—38), und alle Jünger bedürfen noch der Erinnerung, dass Jesus dazu hinweggeht, um den Seinigen Wohnungen in dem Hause seines Vaters zu bereiten. Philippus verlangt gar noch, Jesus möge den Jüngern seinen Vater zeigen, dessen einzige sichtbare Erscheinung eben der Sohn ist (14, 8. 9). Insbesondre wird Jesus in Zukunft die Gemeinschaft mit den Seinigen vermitteln durch die Sendung eines andern Helfers (παράκλητος), des Geistes der Wahrheit, welchen die Welt weder sieht noch erkennt (14, 16. 17). Auch unmittelbar wird er als Auferstandener wiederkommen, aber nicht, um sich der Welt, sondern nur, um sich den Jüngern zu zeigen und mit dem Vater den ihn Liebenden einzuwohnen (14, 18—24). Mit Hinweisung auf den künftigen Paraklet und mit Hinterlassung seines überweltlichen Friedens geht Jesus dem Teufel, dessen Werk der Kreuzestod ist, getrost entgegen mit denselben Worten, mit welchen er Mt. 26, 46. Mc. 14, 42 seinem Verräther entgegengeht, ohne dass Joh. 14, 31 schon ein wirklicher Aufbruch erfolgte. Vielmehr fährt Jesus noch fort, das zukünftige christliche Gemeindeleben als die innigste Gemeinschaft mit sich darzustellen unter dem Bilde des Weinstocks und seiner Reben, aber auch als eine Gemeinschaft der Leiden und Verfolgungen durch den Hass der Welt, gegen welche der künftige Paraklet, der Geist der Wahrheit, in den Jüngern für Jesum zeugen wird (15, 1—16, 4). Die Jünger sollten sich freuen über den Heimgang des Meisters, weil nur auf diese Weise der Geist der Wahrheit als Paraklet zu ihnen gesandt werden kann, um die Welt zu überführen, die Jünger in die ganze Wahrheit einzuführen. Die Trauer der Jünger um den Meister wird sich in Freude verkehren bei dem Wiedersehen (des Auferstandenen), welches zugleich (durch Mittheilung des h. Geistes, vgl. 20, 22) der Tag ihrer geistigen Reife sein wird (16, 5—28). So erkennen die Jünger zuletzt, dass Jesus von Gott ausgegangen ist (16, 29. 30), müssen frei-

lich immer noch darauf hingewiesen werden, dass sie sich bald zerstreuen und den Meister verlassen werden, welcher das Bewusstsein ausspricht, die Welt besiegt zu haben (16, 31—33). Diese Abschiedsreden eröffnen einen ganz andern Blick in die Zukunft, als die eschatologischen Reden der Synoptiker, und setzen an die Stelle einer aller Welt sichtbaren Wiederkunft Christi (vgl. 14, 22) die Sendung des Geistes der Wahrheit, an die Stelle eines unmittelbaren Christusreichs auf Erden das Walten dieses Geistes mit seiner fortschreitenden Offenbarung. An das Siegsbewusstsein, in welches die Abschiedsrede ausläuft, schliesst sich C. 17 das s. g. hochpriesterliche Gebet an, mit welchem Jesus sich, zugleich Opfer und Priester, dem Tode weiht. Der Tod erscheint als der Gipfel seiner Verherrlichung durch die Gründung der Gemeinde. Und Jesus empfiehlt die Seinigen, welche (innerlich) nicht aus diesem Kosmos sind, im Gegensatze gegen den Kosmos, für welchen er nicht einmal betet (17, 9), dem Vater. Der johanneische Christus geht nicht mit jenem herzzerreissenden Seelenkampfe, welchen die Synoptiker erzählen, sondern mit der überweltlichen Erhabenheit des göttlichen Logos dem Tode als seiner Verherrlichung entgegen.

Das Leiden Jesu C. 18. 19 beginnt mit seiner Verhaftung (18, 1—11), welche hier auch durch die römische Besatzung ausgeführt wird. Es ist eine passende Eröffnung des Opfertodes Jesu, dass er sich der bewaffneten Schaar freiwillig darbietet, womit der Judaskuss ausgeschlossen wird. Ausdrücklich wird hier der Schwertschlag des Petrus gemissbilligt. Das Hauptverhör Jesu nebst der Verleugnung des Petrus verlegt Joh. 18, 12—27 in das Haus des Hochpriesters Hannas, wobei das Verhör vor Kaiphas nur berührt wird (18, 24). Dasselbe passte nämlich in seiner synoptischen Darstellung, wo die Erklärung der Messiaswürde Jesu die eigentliche Spitze ist, nicht mehr in das Johannesevg., wo diese Frage schon so oft und im Sinne der Logoslehre mit den Häuptern der Judenschaft erörtert war. Freilich hat das Verhör nun gar keine höhere Bedeutung mehr. Bei der Verhandlung vor Pilatus geht Joh. 18, 28—19, 16a in der Art, wie er die Kreuzigung Jesu als Schuld der Juden darstellt,

selbst über Lucas hinaus. Je eifriger die Juden den Tod Jesu betreiben, desto mehr sucht der heidnische Statthalter seine Freilassung durchzusetzen. Die Anklage weist derselbe Pilatus, ohne dessen Einwilligung freilich die Verhaftung Jesu durch die römische Besatzung (18, 3) gar nicht denkbar ist, zuerst als eine rein jüdische Gesetzessache zurück (18, 31). Dann verhört er Jesum, welcher sich als König, nur nicht der Juden, sondern nicht von dieser Welt, als König der Wahrheit bekennt, und erklärt den Juden, keine Schuld an ihm zu finden (18, 38, vgl. Luc. 23, 4). Als die Juden die angebotene Freilassung Jesu verschmähen, lässt Pilatus wohl Jesum geisseln und in der Carricatur eines Königs mit Dornenkrone und Purpurgewand verhöhnt werden, aber nur um ihn so mit der wiederholten Erklärung seiner Schuldlosigkeit den Juden vorzuführen und mit dem berühmten „Ecce homo" deren Mitleiden zu erregen (19, 4. 5). Noch als die Juden die Kreuzigung Jesu verlangen, erklärt Pilatus, keine Schuld an ihm zu finden (19, 6). Da er nun erfährt, Jesus habe sich als Gottes Sohn ausgegeben, wird er vollends ängstlich, will Jesum um so mehr freilassen. Auf das Verhältniss zu dem Kaiser als dem einzigen Könige aufmerksam gemacht, setzt Pilatus sich wohl auf den Richterstuhl, aber fragt auch hier noch die Juden, ob er denn wirklich ihren König kreuzigen soll (19, 14. 15), und übergiebt Jesum auch nicht seinen Soldaten (wie Mt. 27, 26. 27. Mc. 14, 15. 16), sondern, wozu Luc. 23, 25. 26 wenigstens die Bahn gebrochen hat, den Juden zur Kreuzigung. Die Kreuzigung Jesu wird also Joh. 19, 16b—37 schon von den Juden selbst ausgeführt. Anstatt des römischen Hauptmanns mit seiner Centurie, welcher bei den Synoptikern die executio supplicii ausführt, treten in dem Johannesevg. (19, 23. 32—34) nur vier römische Soldaten zur Wahrung der Ordnung bei der jüdischen Kreuzigung auf. Eigenthümlich ist Joh. 19, 25-27 die Gegenwart der Mutter Jesu unter den schon nicht mehr so von fern, wie Mt. 27, 55. Mc. 15, 40. Luc. 23, 49, zuschauenden Weibern. Und hat Lucas zu diesen Zuschauerinnen bereits die Bekannten Jesu hinzugefügt, so lässt Joh. 19, 26 auch den Jünger, „welchen Jesus liebte", bei dem Kreuze stehen. Es ist bezeichnend, dass der johanneische Christus gerade dem Johannes (nicht dem

Jakobus) seine Mutter empfiehlt. Der Tod des johanneischen Christus erfolgt sehr schnell. Nur damit die Schrift (Ps. 69, 22) erfüllt werde, sagt Jesus: „Mich dürstet", und nach der Tränkung giebt er mit dem bezeichnenden Worte: „Es ist vollbracht", also mit dem triumphirenden Bewusstsein der Vollendung des Erlösungswerks, den Geist auf (19, 30). Es fehlt alles, was bei Mt. 27, 39 f. (Mc. 15, 29 f. Luc. 23, 35 f.) den Tod Jesu so ergreifend macht, die Verspottung der Vorübergehenden und der beiden Mitgekreuzigten, die Verfinsterung, der Ausruf der Gottverlassenheit. Daher auch anstatt alles dessen, was bei Mt. 27, 51 f. (Mc. 15, 38 f.) dem Tode Jesu nachfolgt (schon Luc. 23, 47. 48 sehr verkürzt), anstatt des Zerreissens des Tempelvorhangs, des Erdbebens, der Spaltung der Felsen u. s. w., Joh. 19, 31 f. etwas ganz Andres. Damit die Leichname nicht zu dem anbrechenden Festtage des 15. Nisan, diesem grossen Sabbat (der Woche und des Festes), am Kreuze bleiben, werden durch die römischen Soldaten die Schenkel der beiden andern Gekreuzigten zerbrochen. Aber da Jesus schon todt ist, stösst ein Soldat mit einer Lanze in seine Seite, und es kommt sogleich heraus Wasser und Blut. Kein natürliches, sondern ein wunderbares, die beiden Sacramente des Christenthums andeutendes Ereigniss, für welches Joh. 19, 35 feierlich das Zeugniss des Augenzeugen geltend macht, und in welchem Joh 19, 36. 37 nicht bloss die Schriftstelle Exod. 12, 46 (Ps. 34, 21) von der Nichtzerbrechung der Gebeine des Paschalamms, sondern auch Sach. 12, 10 (vgl. Offbg. 1, 7): „sie (hier Heiden) werden schauen auf den, welchen sie durchbohrten", erfüllt findet. Nach dieser Darstellung trifft also der Tod Jesu nicht bloss in der Zeit (am 14. Nisan, Nachmittags 3 Uhr), sondern auch in Art und Weise ganz zusammen mit dem jüdischen Paschaopfer, dessen typische Vorbildung nun seit der Vollendung keine Bedeutung mehr haben kann. An der Bestattung Jesu lässt Joh. 19, 38—42 sich auch den Nikodemus betheiligen.

Die Erscheinungen des Auferstandenen C. 20. 21 beginnen (20, 1—10) mit einer Art von Wettlauf der beiden durch Maria Magdalena benachrichtigten Jünger, des Petrus und des Johannes, welcher letztere doch zuerst zu einem Auferstehungsglauben gelangt, freilich nur auf Grund

sinnlicher Wahrnehmung und noch ohne Erkenntniss der Nothwendigkeit des Geschehenen. Eine Erscheinung des Auferstandenen wird schon der Maria Magdalena zutheil (20, 11—18). Aber die verehrungsvolle Berührung, welche der Auferstandene bei Mt. 28, 9 dieser und einer andern Maria gestattet, wehrt der johanneische Auferstandene 20, 17 ab, weil er das Hinaufsteigen zu seinem Vater, in welchem er begriffen ist, noch nicht vollendet hat, d. h. weil er nicht schon als Auferstandener, sondern erst als der Spender des Geistes, zu dessen Vermittelung er hinaufsteigen muss (vgl. 15, 26. 16, 7), die Verehrung als Herr der Gemeinde in Anspruch nimmt. Eben nicht bloss als Auferstandener, sondern als der Spender des Geistes tritt Jesus Joh. 20, 19—23 noch an dem Auferstehungstage bei verschlossenen Thüren in die Versammlung der Jünger (ohne Thomas), nicht bloss um sie durch Aufzeigung von Händen und Seite von seiner Auferstehung zu überzeugen, worauf es Luc. 24, 36—42 hinauskommt, sondern vor allem, um die Jünger jetzt mit dem h. Geiste auszurüsten und ihnen erst als Trägern des Geistes die höchste kirchliche Gewalt zu verleihen, Sünden zu vergeben oder zu behalten (20, 22. 23). Wie Joh. 20, 17 die Himmelfahrt, so wird hier das erste christliche Pfingstfest in die Auferstehungsgeschichte aufgenommen. Nicht minder bezeichnend ist die zweite Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern 20, 24—29. Jene Betastung desselben, von welcher das Hebräerevg. (p. 18, 3 sq.) und Luc. 24, 39 bei einer einzigen Erscheinung reden, wird hier für eine zweite aufgespart und dient nur zur Ueberzeugung des ungläubigen Thomas. Aber wie niedrig wird der bloss auf sinnlicher Wahrnehmung berufende Auferstehungsglaube gestellt in den Worten: „Weil du gesehen hast, hast du geglaubt; selig die da nicht sahen und doch glaubten"! Es kann nichts andres gemeint sein, als der nicht autoptische Glaube der Zukunft, welchem namentlich Paulus unter den Heiden die Bahn gebrochen hat. Die zweite Erscheinung schliesst nun 20, 30. 31 mit der Bemerkung ab, Jesus habe noch viele andre Wunderzeichen vor den Jüngern gethan, welche nicht geschrieben sind in diesem Buche, *ταῦτα δὲ γέγραπται, ἵνα πιστεύητε, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν (αἰώνιον) ἔχητε ἐν τῷ*

ὀνόματι αὐτοῦ. Gewöhnlich findet man hier den Schluss des ganzen Evangelium. In der That hat der Evglst. nur, wie 2, 11 die ἀρχή, so hier das τέλος τῶν σημείων mit Rücksicht auf die gangbaren Wundererzählungen der Synoptiker hervorgehoben und kann immerhin noch eine dritte Erscheinung des Auferstandenen vor der Mehrzahl der Apostel hinzufügen. Mit dem Beweise, dass Jesus der Sohn Gottes ist, braucht der Evglst., welcher schon 13, 36 auf das Lebensende des Petrus hingewiesen, 4, 38 die reiche Ernte der Apostel ausserhalb des Judenthums angedeutet hat, keineswegs schon abgeschlossen zu haben.

Eine dritte Erscheinung des Auferstandenen bringt C. 21, dessen ursprüngliche Zugehörigkeit zu dem Evangelium mit nicht genügenden Gründen bestritten zu werden pflegt [1]). Sieben Jüngern erscheint der Auferstandene am galiläischen See (21, 1—14). Wir haben hier eine Nachbildung des wunderbaren Fischzugs Luc. 5, 1—11. Wie dort (Luc. 5, 5), so haben die Jünger auch hier bei der Fischerei die ganze Nacht hindurch nichts gefangen (Joh. 21, 3). Jesus, welcher, ohne erkannt zu werden, auf dem Ufer steht, nicht, wie Luc. 5, 3, in Simon's Fahrzeug einsteigt, heisst nun das Netz auf die rechte Seite werfen, und man thut, wie bei Lucas, einen reichen Fang. Gewiss ein Sinnbild der vergeblichen Bemühungen der Apostel unter den Juden, der grossen Erfolge unter den Heiden! An dem überraschenden Erfolge erkennt der Lieblingsjünger die Gegenwart des Herrn. Der reiche Fang von 153 grossen Fischen, d. h. die geistige Ernte aus der Heidenwelt [2]), kommt nun hinzu zu dem schon bereit

---

[1]) Die Unächtheit behaupteten Grotius, Clericus, Semler, Paulus, Lücke, de Wette, Credner, Al. Schweizer, Bleek, Baur, Scholten Ev. nach Joh., deutsch, S. 56 f., Keim (Jes. v. N. III, S. 561 f.). Aber die Aechtheit oder wenigstens ursprüngliche Zugehörigkeit zu dem Evangelium haben doch nicht bloss Berufsapologeten, sondern auch Weitzel (das Selbstzeugniss des vierten Evangelisten über seine Person, theol. Stud. und Krit. 1849, S. 601 f.) und ich selbst (das Johannesevangelium nicht interpolirt, Z. f. w. Th. 1868, S. 434 f.) mit Gründen vertheidigt.

[2]) Hieronymus zu Ezech. 47, 12 (Opp. V, 595): aiunt qui de animantium scripsere naturis et proprietate, qui ἀλιευτικὰ tam latino quam

liegenden Vorrathe von Fisch und Brod (21, 9). Wie der Zutritt der nicht jüdischen Schafe die Eine Heerde unter Einem Hirten ergiebt (10, 16), so macht der reiche Fischfang in der Heidenwelt die apostolische Menschenfischerei erst voll, das Freudenmahl der Vollendung möglich. Gedanken und Darstellung sind ganz in der Weise unsers Evangelisten. So handelt es sich denn auch Joh. 21, 15—23 um die Führung der aus den Juden, aber namentlich aus den Heiden gebildeten Heerde Christi. Die Oberleitung derselben war nach Mt. 16, 18. 19 dem Petrus anvertraut worden. Solchen Vorrang nimmt unser Evglst. dem Petrus nicht, lässt ihm denselben aber erst durch den Auferstandenen und nach der dreimal wiederholten Frage, ob Petrus seinen Meister auch mehr als die Andern, oder überhaupt liebe, ertheilt werden. Der Evglst. fügt überdiess noch die Andeutung hinzu, dass die Oberleitung des Petrus nur vorübergehend sein, nicht bis zum Ende dauern wird. Im Alter wird Petrus seine Hände ausstrecken (am Kreuze), ein Andrer wird ihn gürten und bringen, wohin er nicht will (auf die Richtstätte, vgl. Mc. 15, 22). Ganz in der Weise unsers Evglsten (12, 33. 18, 32) wird hier der schon einmal (13, 36) berührte Kreuzestod des Petrus ausgeführt. Es ist auch der ächt deuterojohanneische Rangstreit der beiden hervorragenden Apostel, wenn Petrus nun nach dem Endschicksal des Lieblingsjüngers fragt, und Jesus 21, 22 antwortet: *ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ; σύ μοι ἀκολούθει.* Von einem Kommen des Herrn im Sinne der gewöhnlichen Erwartung ist hier nur ebenso hypothetisch die Rede, wie von dem Bleiben des Lieblingsjüngers bis zu Ende, so dass die gangbare Meinung von Johannes als dem Jünger, welcher nicht stirbt (s. o. S. 406), aus diesem Christusworte wohl hergeleitet, aber nicht gebilligt wird (21, 23). Durch den reichen apostolischen Fischzug in der Heidenwelt und durch die Aussicht auf die Geschichte der beiden hervor-

---

graeco didicere sermone, de quibus Oppianus Cilix est poeta doctissimus: CLIII esse genera piscium, quae omnia capta sunt ab apostolis, et nihil remansit inceptum. Die Zahl von 153 Fischgattungen hängt nicht gerade an Oppian, sondern wird überhaupt gangbar gewesen sein, vgl. Strauss L. J. f. d. d. Volk S. 414.

ragenden Urapostel erhält das Johannesevg. seinen passenden Abschluss [1]).

Die beiden letzten Verse 21, 24. 25 (von welchen Tischendorf ed. VIII. ohne allen Grund nach ℵ* V. 25 beseitigt) können freilich, da sie mit *οἴδαμεν* die Wahrheit des Augenzeugen bekräftigen, nicht von dem Apostel, wohl aber von dem Evangelisten herrühren (vgl. 19, 35. 20, 30).

III. Das Johannesevg. hat bei aller Eigenthümlichkeit doch nur den Schein autoptischer Selbständigkeit gegenüber den synoptischen Evangelien. Bei genauerer Einsicht lässt es sich nicht verkennen, dass der vierte Evglst. eben nur den synoptischen Geschichtsstoff, immerhin mit Hinzuziehung johanneisch-kleinasiatischer Ueberlieferung, nach seiner höhern Grundansicht eigenthümlich verarbeitet hat [2]).

Alle drei synoptischen Evangelien bilden die Voraussetzung des johanneischen. So manches, was die Synoptiker ausdrücklich erzählen, wird in dem Johannesevg. schon als bekannt vorausgesetzt: Joseph und Maria als angebliche Eltern (6, 42), Nazaret als angeblicher Stammort Jesu (1, 46), Betlehem als sein wirklicher Geburtsort (4, 44. 7, 42), Mutter und Brüder Jesu (2, 2. 12. 7, 3. 19, 25 f.), die Verhaftung des Täufers (3, 24), die Zwölfzahl der Apostel (6, 67. 70. 20, 24). Daher wird schon die Taufe Jesu nicht selbst erzählt, sondern nur in dem zweiten Zeugnisse des Täufers 1, 31 f. als geschehene Thatsache erwähnt. Der Evglst. verräth darin

---

[1]) Auch die Sprache in C. 21 ist ganz die des Evangelisten. Vgl. 21, 1 *ἐπὶ τῆς θαλάσσης τῆς Τιβεριάδος* mit 6, 1, wo alles aufhört, wenn Scholten *τῆς Τιβεριάδος* als Glosse beseitigt 21, 2 *Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος* mit 11, 16. 20, 24; ebend. *Ναθαναὴλ ὁ ἀπὸ Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας* mit 1, 46 f. 2, 1. 11. 4, 46; 21, 7 *ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς* (auch 21, 20) mit 13, 23. 19, 26; 21, 8 *ὡς ἀπὸ πηχῶν διακοσίων* mit 11, 18 *ὡς ἀπὸ σταδίων δεκαπέντε;* 21, 9 *ὀψάριον ἐπικείμενον καὶ ἄρτον* mit 6, 11 *τοὺς ἄρτους — καὶ ἐκ τῶν ὀψαρίων;* 21, 24 *ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων* mit 1, 34. 19, 35 u. s. w.

[2]) Diese seit Baur von der Kritik (vgl. auch meine Evv. S. 325 f.) nachdrücklich verfochtene Behauptung hat H. Holtzmann, das schriftstellerische Verhältniss des Johannes zu den Synoptikern, Z. f. w. Th. 1869. I, S. 62—85. II, S. 155—178. IV, S. 446—456 sehr sorgfältig und vollständig begründet.

eine gewisse Gebundenheit an die synoptische Darstellung (Mt. 4, 13), dass er an die Spitze des öffentlichen Auftretens Jesu eine Reise nach Kapernaum stellt (2, 12). Und wenn er Jesum auch sofort in Jerusalem auftreten lässt, so eröffnet er diese Wirksamkeit in der jüdischen Hauptstadt doch gleichfalls durch eine Tempelreinigung, mit welcher er die synoptische Zeichenforderung Mt. 12, 38 f. und die falsche Anklage Jesu Mt. 26, 61 f. zu einer eigenthümlichen Erzählung verschmilzt (2, 13—22). Die Zählung der beiden ersten galiläischen Wunder Joh. 2, 11. 4, 54 weist hin auf die gangbare Ueberlieferung der Wunderthaten Jesu in Galiläa (vgl. 20, 30). Obwohl der vierte Evglst. den Täufer noch zugleich mit Jesu in Galiläa wirken lässt, kann er doch nicht umhin, diese Abweichung von den ältern Evangelien ausdrücklich zu bemerken (3, 24). Und gerade für seine eigenthümliche Darstellung, dass Jesus aus Judäa nach Galiläa zurückkehrte, stützt er sich 4, 44 auf den synoptischen Ausspruch Mt. 13, 57 von der Verwerfung des Propheten in seiner Heimat, welchen er fast ins Gegentheil umwendet. Unverkennbar hat Joh. 6, 1—21 das Speisungswunder und das Seewandeln aus den Synoptikern, besonders aus Mc., geschöpft. Dasselbe gilt von der Salbung in Betanien 11, 2. 12, 1—8, in welche auch eigenthümliche Züge aus Luc. 7, 36 f. 10, 38 aufgenommen und mit den Darstellungen des Mt. und des Mc. verschmolzen worden sind. Selbst in dem zweiten Haupttheile bestätigt sich die Abhängigkeit von den Synoptikern Joh. 14, 22 durch den dem Lucas (Ev. 6, 16. Apg. 1, 13) eigenthümlichen Apostelnamen Ἰούδας (Ἰακώβου) für Lebbäus oder Thaddäus; Joh. 14, 31 durch abgerissene Aneignung der Worte, mit welchen Jesus bei Mt. 26, 46. Mc. 14, 42 seinem Verräther entgegengeht. Besonders ist es Lucas, welcher in der Leidensgeschichte durch Hervorhebung der Schuld der Juden und der bessern Absicht des heidnischen Statthalters dem vierten Evglsten den Weg gebahnt hat.

Die freie Verarbeitung des synoptischen Geschichtsstoffs, welche an so manchen Stellen augenfällig vorliegt, giebt uns ein Recht, die Abhängigkeit von den Synoptikern noch auf andre Berührungen auszudehnen, auf die Fernheilung zu Kana 4, 46—54 (vgl. Mt. 8, 5—13. Luc. 7, 1—10), das Bekenntniss

des Petrus 6, 68 f. (vgl. Mt. 16, 13 f. c. parall.), den Einzug Jesu in Jerusalem 12, 12 f. (vgl. Mt. 21, 1 f. c. parall.) u. s. w. Jenes Verfahren mit dem synoptischen Geschichtsstoffe berechtigt überhaupt dazu, das Verhältniss des Johannesevg. zu den drei ältern auch in bedeutenderen Abweichungen als das einer freien Umbildung anzusehen (vgl. 4, 44). Das Johannesevg. legt die Synoptiker recht eigentlich zu Grunde, da es gerade mit dem anfängt, was bei diesen Endergebniss ist. Wie der Täufer schon von vorn herein das Bewusstsein der Gottessohnschaft und des erlösenden Todes Jesu ausspricht (1, 26 f. 3, 27 f.), so gelangen auch die ersten Jünger sogleich zur Anerkennung Jesu als des ATlich-jüdischen Messias (1, 42. 46. 50), und Simon erhält gleich anfangs seinen apostolischen Namen (1, 43). Der Bruch Jesu mit dem bestehenden Judenthum in Jerusalem wird durch die Tempelreinigung und das wiederholte Auftreten Jesu in der jüdischen Hauptstadt in den ersten Anfang seiner Wirksamkeit gerückt und in verschiedenen Acten eben dort vorgeführt, wo nach den Synoptikern erst zuletzt die Entscheidung eintrat. Die Entscheidung zieht sich dadurch in die Länge, dass es eben das übermenschliche Wesen, die Gottheit Christi und seine Erhabenheit über das mosaische Gesetz ist, was die Juden in ihrer dämonischen Verstocktheit zuletzt zur Tödtung Jesu treibt. Und wenn der Evglst. auch diese abweichende Darstellung von dem Hauptschauplatze der Wirksamkeit Jesu auf einen synoptischen Ausspruch desselben stützt (4, 44), so mochte er überhaupt glauben, durch das wiederholte Auftreten Jesu in Jerusalem nur den Ausspruch Mt. 23, 37 (Luc. 13, 34) geschichtlich ausgeführt zu haben. Liegt auch das nur einmalige Auftreten Jesu in Jerusalem in Mt. 16, 21. 19, 1 (Mc. 10, 1). 21, 10. 11. 24, 1 (Mc. 13, 1), so war unserm Evglsten doch schon Lucas 9, 51 f. 13, 22. 17, 11 mit möglichster Abkürzung der galiläischen Wirksamkeit und mit der weit ausgedehnten Reise durch Samarien nach Jerusalem vorangegangen.

Die Seele dieser freien Verarbeitung des evangelischen Geschichtsstoffs ist nun aber eine eigenthümliche T h e o l o g i e, welche der Evglst. schon in dem Prologe darlegt[1]). Jene

[1]) Vgl. meine oben (S. 196, 1) genannte Schrift, dazu die Abhand-

speculative Wendung des Paulinismus seit dem Hebräerbriefe, welcher sich in der gnostischen Zeitbewegung und nicht ohne tiefere Eindrücke derselben der Kolosserbrief anschloss, findet man in höchster Vollendung bei unserm Evglsten. Sind die Johannesbriefe mehr antignostisch, wenigstens in Beziehung auf den gnostischen Dualismus und Libertinismus, so ist das Johannesevg. mehr antijudaistisch. Sein Antijudaismus ist so scharf, dass er nicht bloss dem Paulus nichts nachgiebt, sondern auch mit dem Gnosticismus eine gute Strecke zusammengeht. In der Gottheit Christi als des fleischgewordenen Logos fasst der Evglst. die Erhabenheit des Christenthums über die Gesetzesreligion des Judenthums zusammen. Das mosaische Gesetz ist ein blosses Judengesetz (7, 19. 22. 8, 17. 10, 34. 15, 25, vgl. 7, 51. 19, 7), an welches sich der johanneische Christus gar nicht mehr kehrt (5, 18. 7, 22 f. 9, 14 f.). Die Aeusserlichkeit des jüdischen Tempelcultus muss gleich dem Samaritanismus untergehen, um der rein geistigen Gottesverehrung des Christenthums zu weichen (4, 21—24). Es ist nicht richtig, dass der johanneische Christus sich wenigstens 4, 22 in Hinsicht der bewussten Gottesverehrung mit dem Judenthum zusammen, dem Samaritanismus gegenüberstelle. Er stellt sich vielmehr mit der Aussage *ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν* dem Israelitismus in seiner orthodox-jüdischen wie in seiner heterodox-samaritischen Gestalt (*ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε*) gegenüber [1]), auch zu dem Judenthum nicht anders, wie der Paulus der Apg. (17, 23 *ὃ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε*) zu dem bessern Heidenthum. Der einzige Vorzug des Judenthums besteht in der äusserlichen Herkunft des Heils aus demselben, wird aber sofort dadurch aufgehoben, dass die Anbetung Gottes in Geist und Wahrheit erst durch das Chri-

---

lungen über die johanneische Theologie und ihre neueste Bearbeitung (von B. Weiss) in der Z. f. w. Th. 1863. I, S. 96 f. II, S. 214 f., über den Gnosticismus und das N. T., ebend. 1870. III, S. 263 f.

[1]) Wenn Luthardt in der oben (S. 700, 1) genannten Schrift S. 134 es mir als die reinste Willkür vorwirft, dass ich das *ὑμεῖς προσκυνεῖτε* Joh. 4, 22 nicht bloss gegen die Samaritaner, sondern auch gegen die Juden gerichtet sein lasse, so mag er sich durch Hengstenberg belehren lassen, dass die Beschränkung auf die Samariter unmöglich ist.

stenthum gebracht wird. Die Erkenntniss des wahren Gottes fehlt dem Judenthum noch. Es ist ja keine blosse Redensart, wenn der johanneische Christus den Juden die Erkenntniss seines Vaters wiederholt abspricht (7, 28. 8, 19. 54. 55. 15, 21. 16, 3). Das Judenthum gehört noch zu der vorchristlichen Finsterniss (1, 5). Allerdings fehlen dem Judenthum nicht alle Anknüpfungen an den wahren Gott. Das jüdische Volk ist das Volk Gottes oder des Logos (1, 11), aus welchem die Erlösung kommen soll (4, 22). Der Tempel zu Jerusalem ist ein Haus des Vaters Christi (2, 16). Aber gewiss nur als typische Vorbildung der wahren Gottesverehrung, gerade so, wie die eherne Schlange des Moses ein Typus des Gekreuzigten (3, 14), das Manna in der Wüste ein Typus des Erlösers als des wahren Himmelsbrods (6, 31 f. 49), das Paschaopfer ein Typus des Erlösungstodes (19, 36) ist. Nur räthselhafte Typen und Symbole weisen in der Nacht des Judenthums schon auf den Tag des Christenthums hin. Es sind vereinzelte Lichtblicke, wenn Abraham, Moses, Jesajas die Erscheinung des Logos vorhergesehen und vorhergesagt haben (5, 46. 8, 56. 12, 41). Die wahre Gottesgemeinde ist schon vor der Erscheinung des Erlösers antijüdisch oder die Opposition gegen das herrschende Judenthum. Der johanneische Christus dehnt Joh. 10, 8 (wo *πρὸ ἐμοῦ* nicht zu streichen ist) den synoptischen Ausspruch Mt. 11, 12 auf die ganze ATliche Vergangenheit aus und erklärt Alle, welche vor ihm (als Führer der Gottesheerde) kamen, für Diebe und Räuber, auf welche die Schafe (der wahren Gottesheerde) nicht hörten. Die h. Schrift des A. T. enthält wohl das Wort Gottes, welches auf Christum hinweist, und ihre Weissagungen sind in Christo erfüllt worden (2, 16. 17. 22. 6, 45. 7, 38. 12, 14 f. 13, 18. 15, 25. 17, 12. 19, 24. 36. 37). Aber es ist ein Wahn der Juden, wenn sie schon in ihren h. Schriften das Leben zu haben meinen, welches erst Christus giebt (5, 38 f.). Mit dem Buchstaben des A. T. ist es ohne eine gewisse Unterscheidung des christlichen Gottes von dem ATlich-jüdischen unvereinbar, wenn Jesus seine Sabbatheilung, trotz Gen. 2, 2. 3, rechtfertigt mit den Worten Joh. 5, 17 *ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι.* Selbst der Buchstabe des A. T., welches doch Gott so oft erschienen sein und geredet

haben lässt[1]), wird getroffen, wenn Jesus Joh. 5, 37 den Juden von seinem Vater sagt: *οὔτε φωνὴν αὐτοῦ πώποτε ἀκηκόατε, οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε.* Ebenso trifft es den Buchstaben des A. T. (Ps. 78, 24 *ἄρτον οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς*. 105, 40 *ἄρτον οὐρανοῦ ἔπλησεν αὐτούς*), wenn Jesus Joh. 6, 32 den Galiläern feierlich versichert: *οὐ Μωυσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἀλλ' ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν.* Ungeachtet aller Beziehungen auf die Vollendung des Christenthums bleibt also das jüdische Gesetz, wie aus Joh. 15, 18. 19. 25 erhellt, das Gesetz des Kosmos, welchem der johanneische Christus die Erkenntniss des wahren Gottes abspricht (17, 5. 25). Die jüdische Religion gehört recht eigentlich dem Kosmos an, in welchem sie eine centrale Stellung einnimmt, obwohl sie einerseits das Höhere dunkel vor- und abbildet, andrerseits auch eine Particularreligion bleibt. Das Judenthum als die Centralreligion des Kosmos hängt denn auch, wie in dem Gnosticismus, zusammen mit eigenen kosmischen Mächten. Man hat sich wohl über den Demiurgen, welchen die Gnosis auch zum

[1]) Hengstenberg bemerkt zu Joh. 5, 37: „Die Juden hatten unter dem alten Bunde vielfach die Stimme Gottes gehört. Er hatte zu ihnen vom Sinai geredet, 2 Mos. 20, 19. 5 Mos. 4, 12, dann durch das Medium der Propheten. Ebenso hatten sie vielfach seine Gestalt oder ein Symbol seiner Gegenwart gesehen. Von Jakob dem Stammvater heisst es 1 Mos. 32, 31: „Und Jakob nannte den Namen des Orts Pniel, denn ich sah Gott von Angesicht zu Angesicht". Nach 2 Mos. 24, 10 sahen die Aeltesten den Gott Israels, und Moses schaut nach 4 Mos. 12, 8 die Gestalt Gottes. Dem ganzen Volke gab sich Gott in der Gestalt und unter dem Symbole des Feuers zu erkennen. vgl. 5 Mos. 5, 4. Von Angesicht zu Angesicht redete der Herr mit euch auf dem Berge aus mitten des Feuers. V. 21: „Und ihr sprachet: siehe, der Herr unser Gott hat uns sehen lassen seine Ehre und seine Grösse, und seine Stimme hörten wir aus mitten des Feuers, heute sehen wir, dass der Herr redet mit dem Menschen, und er lebt". C. 4, 36: „Aus dem Himmel liess er dich hören seine Stimme und warnte dich, und auf der Erde liess er dich sehen sein grosses Feuer, und seine Worte hörtest du aus mitten des Feuers". Stellen, die um so mehr zu vergleichen sind, da in ihnen gerade so wie hier das Hören und das Sehen unmittelbar verbunden vorkommt. Jesajas ferner sieht in C. 6 den Herrn sitzend, also das *εἶδος* des Herrn, und auch Ezechiel schaut in C. 1 die Herrlichkeit des Herrn".

Vater des Teufels machte[1]), in dem Johannesevg. entsetzt, aber man soll immer noch das erste vernünftige Wort vorbringen gegen die wortgetreue Erklärung von Joh. 8, 44: „Ihr seid aus dem Vater des Teufels (ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου) und die Gelüste eures Vaters wollt ihr thun. Jener (der Teufel) war ein Menschenmörder von Anfang an (Gen. 4, 8, vgl. 1 Joh. 3, 12) und in der Wahrheit steht er nicht; denn Wahrheit ist nicht in ihm. Wenn er die Lüge redet, so redet er aus dem Eigenen; denn ein Lügner ist auch sein Vater“ (ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ). Ein Lügner war eben der gnostische Demiurg und Judengott, weil er sich für den höchsten Gott erklärte[2]). Diese Erklärung ist ebenso sprachlich als sachlich gerechtfertigt[3]) und wird bestätigt durch Joh. 12, 39. 40, wo der Evglst. selbst die Juden unter den Einfluss dämonischer Mächte stellt, welche der Heilsabsicht Gottes und Christi im Wege stehen.

Die Schärfe des deuterojohanneischen Antijudaismus hängt zusammen mit einem gewissen Dualismus, zwar nicht der

---

[1]) Die Ophiten bei Irenäus adv. haer. I, 30, 8 nennen den Jaldabaoth (Weltschöpfer und Judengott) den Vater der Schlange (des Teufels), ebenso bei Epiphanius Haer. XXXVII, 4, vgl. die Kainiten bei Epiphanius Haer. XXXVIII, 4. Die Valentinianer betrachteten den Teufel mindestens als κτίσμα τοῦ δημουργοῦ, vgl. Irenäus adv. haer. I, 5, 4.

[2]) Ueber den ophitischen Jaldabaoth vgl Irenäus adv. haer. I, 30, 6. Ueber die Valentinianer sagt Irenäus adv. haer. II, 9, 2: Hi autem hunc (demiurgum) quidem labis fructum dicentes et animalem eum vocantes et non cognoscentem eam, quae super eum est, virtutem, dicentem quoque: Ego sum deus, et praeter me non est alius deus (Jes. 46, 9), mentiri eum dicentes, ipsi mentientes.

[3]) Schon Lachmann sagte in der Vorrede zu dem 2. Theile seiner grossen Ausgabe des N. T. p. VII: apertum est enim, sic nihil aliud dici nisi patrem diaboli esse et ipsum mendacem. Credner (Einl. in d. N. T. I, S. 227) führt unter den johanneischen Eigenthümlichkeiten auch ὁ πατὴρ τοῦ διαβόλου an Und so viel Lärm man auch über meine Erklärung der Stelle (Ev. Joh. S. 160 f., Evv. S. 288 f.) gemacht hat, so hat dieselbe doch nicht bloss bei Volkmar (Urspr. uns. Evv. S. 76) volle Billigung, sondern auch bei Geo. Heinrici (die Valentinianische Gnosis und d. N T. S. 187) in sprachlicher Hinsicht Anerkennung gefunden. Das Gnostische in dem Johannesevangelium hängt übrigens keineswegs, wie man noch oft meint, an dieser einzigen Stelle.

allerschroffsten, aber doch immer gnostischer Art. Unvermittelt tritt dem Lichte des göttlichen Logos von vorn herein eine ungewordene Finsterniss gegenüber (1, 5), und nach jeder unbefangenen Erklärung erscheint der Teufel, wie 1 Joh. 3, 8, so auch Joh. 8, 44 als von Hause aus böse[1]). Namentlich geht in der johanneischen Theologie ein ächt gnostischer Riss durch die Menschheit. Der Gegensatz einer wesenhaften Gotteskindschaft und einer ebenso wesenhaften Teufelskindschaft ist in den Johannesbriefen auf den Gegensatz des rechten und des irrlehrerischen Christenthums, in dem Johannesevg. auf den Gegensatz des Christenthums und des Judenthums übertragen. Auf der einen Seite stehen Solche, welche aus Gott gezeugt sind und durch Christum nur die Macht erhalten, ihre wesenhafte Gotteskindschaft zu verwirklichen (1, 12. 13), welche, von oben geboren, allein ein Geistesauge haben für das Reich Gottes (3, 3) und durch die Geburt der Taufe in dasselbe wirklich eingehen (3, 5). Nur wer aus Gott ist, kann die Worte Gottes vernehmen (8, 47), gehört schon vor dem Glauben zu der Heerde Christi (10, 26), zu den zerstreuten Kindern Gottes, welche durch den christlichen Glauben bloss versammelt werden (11, 52), gehört Gott an schon ehe er dem Sohne egegeben wird (17, 6. 9). Nur wer aus der Wahrheit ist, hört auf die Stimme Christi (18, 37). Aber, was aus dem Geiste geboren ist, ist Geist, dagegen was aus dem Fleische geboren ist, ist Fleisch (3, 6). Denen, welche aus Gott sind, stehen Solche gegenüber, welche aus der Welt sind (8, 23), das Wort Christi gar nicht vernehmen können (8, 43), weil sie nicht aus Gott sind (8, 47). Dieselben können gar nicht glauben, weil sie nicht zur Heerde Christi gehören (10, 26), weil eine dämonische Macht sie verblendet und verstockt hat. Die Heilsabsicht Gottes und Christi ist wohl allgemein (1, 7. 3, 17. 12, 32), aber wird in ihrer Ver-

---

[1]) Schleiermacher (Christl. Glaube 1. A. I, S. 228, vgl. 2. A. I, S. 234 f.) bemerkt über Joh. 8, 44: „Ja ich möchte sagen, man kann nicht leicht diese Stelle unter Voraussetzung der Realität des Teufels streng auslegen, ohne ihn entweder ganz manichäisch [oder gnostisch] Gott gegenüber zu stellen, oder das Verhältniss Christi zum Vater und seine Sendung mit neoterischer Oberflächlichkeit zu behandeln“.

wirklichung gehemmt durch die unüberwindliche Macht des Bösen (12, 40). Und die Krisis, welche mit der Ankunft des Lichts in die Welt eintritt, ist eben die Scheidung der Kinder des Lichts und der Finsterniss (3, 16 f.).

Auch da, wo der Adler-Evangelist sich zu der höchsten, geistigen Auffassung des Christenthums aufschwingt, verleugnet er nicht einen Zusammenhang mit dem Gnosticismus. Um die Erkenntniss des wahren Gottes dem Kosmos zu bringen, muss der eingeborene Sohn Gottes selbst, welcher an dem Busen des Vaters ist (1, 18), dessen unmittelbare Anschauung geniesst 6, 46 vgl. 8, 38), in den Kosmos herabkommen. Der Logos ist der Gesandte Gottes an den Kosmos in einem so ausschliesslichen Sinne (3, 34. 5, 36. 38. 6, 29. 7, 29. 8, 42. 9, 7. 10, 36. 11, 42. 17, 3. 8. 18. 21. 23. 25. 20, 21), dass sonst nur noch sein Vorläufer als von Gott gesandt bezeichnet werden kann (1, 6. 3, 28), die einzige Vermittelung zwischen Gott und Welt (14, 6). Immer wieder derselbe Grundunterschied der reinen Geisteswelt und dieses Kosmos, in welchem sich der Gnosticismus bewegte. Was der fleischgewordene Logos verkündigt, ist denn auch in der johanneischen Theologie eine neue Gotteserkenntniss, bestehend in der Einsicht, dass Gott reiner Geist ist, also nicht mehr an einem einzelnen Orte, sondern überall, und zwar in Geist und Wahrheit verehrt werden soll (4, 21 f.), dass er ununterbrochen schafft, also nicht, wie der Gott des A. T., nach der Schöpfung Sabbatruhe gehalten haben kann (5, 17). Auch die Offenbarung seines Namens (17, 6. 26) kann nichts andres bedeuten, als die Enthüllung des geheimsten Wesens der Gottheit[1]). Also eine neue Gotteserkenntniss, wie sie auch der Gnosticismus durch Christum gebracht sein liess. Geradezu gnostisch ist das Johannesevg. freilich nicht,

---

[1]) Vgl. meine Nachweisung in der Z. f. w. Th. 1863. I, S. 105 f. Die Offenbarung des göttlichen Namens setzt voraus, dass er früher geheim war, wie denn in der That bei den späteren Juden יהוה als Geheimname galt. An den Geheimnamen knüpfte sich aber auch die Vorstellung eines geheimen, verborgenen Wesens Gottes an, welche der synoptische Christus Mt. 6, 6. 18 selbst ausspricht. Um so mehr kann es nur die Enthüllung des verborgensten Wesens der Gottheit sein, wenn der johanneische Christus den Namen des wahren Gottes erst offenbart haben will.

aber nur so, dass es nach dem Vorgange des Kolosserbriefs den weitläufigen Aeonen-Himmel der Gnostiker, jenes Pleroma, welches auch Joh. 1, 16 berührt[1]), in dem Einen Logos als der einzigen Vermittelung Gottes und des Kosmos zusammenfasst, somit das Princip einer einheitlichen Weltansicht wahrt, den Keim zur Ueberwindung des gnostischen Dualismus in sich trägt.

Auch in der Eschatologie geht das Johannesevg. eine gute Strecke mit dem Gnosticismus, nämlich in dem Antichiliasmus. Die Johannesbriefe bewegen sich wohl noch auf dem Boden der urchristlichen Erwartung, indem sie an der Nähe des Weltendes (1 Joh. 2, 8. 18 f.) und an einem Gerichtstage auch für die Gläubigen (1 Joh. 2, 28. 4, 17) festhalten. Aber das Johannesevg. verwirft ausdrücklich eine solche Wiedererscheinung Christi vor aller Welt (14, 22), ein äusserliches Weltgericht Christi (8, 15. 12, 47), ein künftiges Gericht dieser Art für die Gläubigen (3, 17 f. 5, 24 f. 12, 48), also auch eine äusserlich-persönliche Herrschaft Christi auf Erden. Das ganze Johannesevg. ist darauf angelegt, die geschichtliche Erscheinung Christi als seine einzige Erscheinung auf Erden darzustellen. Dieselbe zeigt ja schon die volle Herrlichkeit des eingeborenen Sohns (1, 14), und alles, was das gewöhnliche Christenthum erst von der Zukunft erwartete, das Engelgefolge (Mt. 24, 30. 31. 26, 64. Hebr. 1, 6 f.), das Weltgericht und die Auferweckung der Frommen (vgl. Offbg. 20, 4—6), fällt schon in die vergangene Erscheinung des Erlösers (Joh. 1, 52. 2, 11. 3, 17. 5, 24. 25. 11, 40. 12, 31. 47. 14, 30. 16, 11). Der Erwartung eines tausendjährigen Messiasreichs auf Erden wird die reine Ueberweltlichkeit des Reichs Christi (18, 36) und die Leitung der christlichen Gemeinde durch den h. Geist gegenübergestellt (14, 16 f. 26 f. 15, 26. 16, 7 f.). Auf

---

[1]) Ganz übereinstimmend mit mir sagt Baur (NTliche Theologie S. 353 f.): „Aber auch zu dem gnostischen Ideenkreise und namentlich der gnostischen Aeonenlehre, in welcher dieselben Begriffe, die wir hier haben, in einer ganz analogen Verbindung vorkommen, λόγος, ζωή, φῶς, πλήρωμα, χάρις, ἀλήθεια, steht der johanneische Prolog in einer sehr nahen Beziehung, und die ganze Anschauungsweise, die ihm zu Grunde liegt, hat einen der gnostischen verwandten Charakter".

dieses irdische Geistesreich folgt sogleich der jüngste Tag mit der allgemeinen Todtenauferweckung (5, 28. 29. 6, 40. 44. 54. 11, 24. 12, 48. 14, 3 f.). Und der Gläubige beginnt schon hier sein ewiges, über den Tod erhabenes Leben (3, 15. 16. 5, 24. 6, 47. 17, 3, vgl. 1 Joh. 3, 14). Die feierliche Versicherung 8, 51, dass, wer Christi Wort hält, den Tod nimmermehr schauen wird, dass wer an ihn glaubt, nimmermehr sterben wird (11, 26), ist eine unverkennbare Berührung mit der gnostischen Lehre, dass die Auferstehung schon hier innerlich geschieht[1]).

Diese ganze Theologie führt uns schon an sich über das apostolische Zeitalter hinaus tief in die gnostische Zeit hinein. Sie widerstreitet aber auch in mehrfacher Hinsicht dem, was wir von dem Ap. Johannes wissen. Dieser zeigt sich in der Apokalypse noch so judenchristlich, dass er die Christenheit immer noch als das wahre Israel ansieht und bezeichnet (s. o. S. 449). Der vierte Evgst. bezeichnet mit dem Namen *Ἰουδαῖοι* geradezu die Feinde des Christenthums[2]). Der Ap. Johannes hat in der Apokalypse den Chiliasmus selbst eingeführt. Der vierte Evgst. hat ein Christusreich von dieser Welt bestimmt ausgeschlossen. Trotz allen Versuchen, dem vierten Evg. denselben Verfasser, wie der Apokalypse, zu wahren, behält Dionysius v. Alex. Recht mit der Behauptung, dass die grosse Verschiedenheit in Gedanken und Sprache die Verschiedenheit der Verfasser beweist (s. o. S. 173, 1). Das Johannesevg. steht der Johannesapokalypse sogar noch

---

[1]) Vgl. 2 Tim. 2, 18. Gnostiker lehrten nach Irenäus adv. haer. II, 31, 2: esse autem resurrectionem a mortuis agnitionem eius, quae ab eis dicitur, veritatis. Aehnlich Tertullian de resurr. carn. 19, praescr. 33.

[2]) Vgl. Fischer, über den Ausdruck *οἱ Ἰουδαῖοι* im Johannesevangelium, Tübinger Zeitschrift für Theologie 1840. II, S. 96 f. Nichtchristen bezeichnet der Ausdruck schon Mt. 28, 15. Mc. 7, 3. Luc. 23, 51. Apg. 23, 12. 20. 27. 25, 8, Antichristen erst in dem Johannesevangelium, namentlich 6, 41 f., wo der galiläische *ὄχλος*, sobald er in Widerspruch gegen Jesum eintritt, sofort den Namen *οἱ Ἰουδαῖοι* erhält. Hengstenberg zu Joh. 1, 19 wollte den Evangelisten freilich im Einklange mit der Apokalypse finden, wo die Judenschaft [nein, die ungläubigen und christenfeindlichen Juden] in 2, 9 und 3, 9 als die *συναγωγὴ τοῦ Σατανᾶ* erscheine!

ferner als die Johannesbriefe, welche die Erwartung ein.
nahen Weltendes und eines auch den Gläubigen bevorstehen-
den Gerichtstags noch beibehalten. Der Ap. Johannes ha
ferner in Asien den Quartadecimanismus, die jüdisch
christliche Paschafeier, welche am 14. Nisan das gesetzlich-
Paschamahl in seiner christlichen Umgestaltung durch das
Abschiedsmahl Christi nach den synoptischen Evangelien feierte,
geradezu erst eingeführt (s. o. S. 403 f.). Auf den Ap. Jo-
hannes als Kirchenhaupt (s. o. S. 392, 1. 398. 399, 1) und au
den Ap. Matthäus als Evangelisten [1]) berufen sich die asia-
tischen Quartadecimaner. Auf das Johannesevg. konnten sich
dagegen die Antiquartadecimaner in Asien und anderswo be-
rufen [2]). Auch das Martyrium Polykarp's von Smyrna, dieses
unmittelbaren Johannesjüngers, bestätigt mittelbar den 15
Nisan als den Todestag Jesu [3]). Eben diesen Monatstag des

---

[1]) Von den quartadecimanischen Gegnern sagt Apollinaris von Hierapolis in Chron. pasch. p. 14: *καὶ διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν. ὡς νενοήκασιν, ὅτι τῇ ιδʹ τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων* (am 15. Nisan) *αὐτὸς ἔπαθεν· ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια* (Matthäusevangelium gegen Johannesevangelium). Gegen dieselbe quartadecimanische Ansicht streitet auch Clemens v. Alex. (ebend. p. 14 sq.). Und Hippolytus in dem Buche gegen alle Häresieen (ebend. p. 12) sagt ausdrücklich: *Ὁρῶ μὲν οὖν ὅτι φιλονεικίας τὸ ἔργον. λέγει γὰρ οὕτως· Ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθεν· διὸ κἀμὲ δεῖ, ὃν τρόπον ὁ κύριος ἐποίησεν, οὕτω ποιεῖν.* Weiteres s. in m. Paschastreit S. 278 f. 382 f.

[2]) So feiert schon Apollinaris von Hierapolis in dem zweiten Bruchstück a. a. O. den 14. Nisan als den Tag des Erlösungsopfers Christi: *ἡ ιδʹ τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ, ὁ δεθεὶς ὁ δήσας τὸν ἰσχυρὸν καὶ ὁ κριθεὶς κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν καὶ ὁ παραδοθεὶς εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν ἵνα σταυρωθῇ, ὁ ὑψωθεὶς ἐπὶ κεράτων μονοκέρωτος καὶ ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθείς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα* (Joh. 19, 34), *λόγον καὶ πνεῦμα, καὶ ὁ ταφεὶς ἐν ἡμέρᾳ τῇ τοῦ πάσχα, ἐπιτεθέντος τῷ μνήματι τοῦ λίθου.* Aehnlich Clemens v. Alex., Hippolytus u. A., vgl. m. Paschastreit S. 275 f.

[3]) Der grosse Sabbat, an welchem Polykarp, ganz nach dem Vorbilde Christi Märtyrer ward (C. 8, 21), ist nämlich nur dann ein Wochensabbat gewesen, wenn man den Polykarp am 23. Febr. 155 gestorben sein lässt. Aber dann kann man den „grossen" Sabbat gar nicht er-

Todes Jesu schliesst aber das Johannesevg. 13, 1. 2. 29. 18, 28. 19, 14. 31) so nachdrücklich als möglich aus. Indem dieses Evg. das Abschiedsmahl Jesu einen Tag vor das Paschamahl verlegt, seinen Tod genau mit dem Paschaopfer zusammenfallen lässt[1]), schneidet es der quartadecimanischen, von dem Ap. Johannes selbst eingeführten Testsitte die Wurzel ab. Das Johannesevg. ist also ebenso entschieden antiquartadecimanisch, als der Ap. Johannes quartadecimanisch gewesen ist[1]).

Aber will denn das vierte Evg. nicht selbst von dem Ap. Johannes verfasst sein? Ausdrücklich giebt sich derselbe nirgends als Verfasser an. Die Augenzeugenschaft des Verfassers kann aber Joh. 1, 14, wo ähnlich wie Luc. 1, 1 aus dem Bewusstsein der Christenheit heraus geredet wird, noch weniger beweisen, als 1 Joh. 1, 1. 4, 14. Joh. 19, 35 will sich der Evgst. allerdings in das Bewusstsein eines Augenzeugen versetzen, unterscheidet sich aber eher von demselben: *καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία, κἀκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε.* Natürlich ist schon die vierfache Zerlegung nicht. Vollends muss das *ἐκεῖνος* im Munde des Schreibenden von sich selbst gebraucht, befremden, nicht sowohl an sich, wohl aber hier, wo er sich (als Ich) einem „Ihr" gegenüberstellt[3]). Nur noch

---

klären. Sollte Polykarp dagegen am 26. März 155 gestorben sein, so kommt man auf einen Dienstag. Der 23. Febr. 156 fiel auf einen Sonntag, der 26. März 156 (der wahrscheinlichste Todestag) auf einen Donnerstag, zugleich den Tag nach dem ersten Frühlingsvollmonde oder den 15. Nisan.

[1]) Die synoptische Darstellung empfiehlt sich dagegen durch ihre schlichte Absichtslosigkeit und wird schon durch Paulus 1 Kor. 10, 16 (wo der Abendmahlskelch, wie der dritte Kelch des Paschamahls, als *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας* bezeichnet wird). 11, 23 f., vgl. auch Hebr. 5, 7 (synoptischer Seelenkampf) bestätigt, ebenso durch Justin Dial. c. Tr. 111 (s. m. Paschastreit S. 205 f.), das Martyrium Polyc. (s. vorige Anm.), die asiatischen Quartadecimaner, ja noch durch die alte *Διδαχὴ ἀποστόλων* (s. mein N. T. e. c. r. IV, p. 86, 5. 6).

[2]) Diesen Sachverhalt verwischt **Luthardt** in der oben (s. 356, 2) genannten Schrift S. 122 f. mit bequemer Berufung auf die, von mir eingehend beleuchteten, Arbeiten **Schürer**'s.

[3]) **Steitz** (theol. Stud. und Krit. 1859. III, S. 497 f.) hat sich wohl

offener fällt der Evgst. vollends aus der Rolle eines Augenzeugen heraus, wenn er 21, 24 schreibt: *οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα, καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν*. Dass erst ein Späterer diesen Schluss hinzugefügt haben sollte, ist blosse Behauptung. Allerdings hat der Evgst. von vorn herein einen Augenzeugen im Auge, wagt es aber nicht sich als denselben darzustellen, und bezeichnet ihn auf höchst befremdliche Weise. Niemand anders als Johannes ist der Ungenannte in dem ersten Jüngerpaare 1, 35 f. 41. Johannes wird nun 13, 23. 19, 26. 20, 2. 21, 7. 20 bezeichnet als der Jünger, „welchen Jesus liebte". Mit allem Rechte hat Weisse (Evangelienfrage S. 61 f.) bemerkt: Man rechne es dem Johannes als eine liebenswürdige Bescheidenheit an, dass er sich, ohne Nennung seines Namens, als den von Christus geliebten Jünger bezeichnet, und man wolle nicht bemerken, welche anmassende Selbstüberhebung über seine Mitjünger in dieser Selbstbezeichnung, wäre sie wirklich von ihm ausgegangen, liegen würde. „Es würde diese Selbstüberhebung, die schnödeste, die in dem Jüngerkreise überhaupt denkbar ist, da ja dort die Liebe des Meisters weithin für den ersten aller Vorzüge gelten musste, — es würde dieselbe als um so unverantwortlicher haben erscheinen müssen, je nachdrücklicher der Herr selbst, und zwar unter ausdrücklicher Mitbeziehung gerade auf Johannes, die Zumuthung von Bevorzugung eines Jüngers vor den andern zurückgewiesen hatte (Mc. 10, 35 f.). Wie Schüler und Freunde zu einer solchen Bezeichnung des Apostels gekommen sein mögen, begreift sich und wird gerade durch jenen Vorfall, den uns die Synoptiker erzählen, noch leichter begreiflich, nimmermehr aber, wie der Apostel einen solchen Vorzug öf-

---

auf die Wolken des Aristophanes V. 1497 f. gestützt, wo ein Schüler des Sokrates ausruft: *οἴμοι, τίς ἡμῖν πυρπολεῖ τὴν οἰκίαν;* und Strepsiades auf sich selbst, dem man vorher den Rock ausgezogen hatte, mit den Worten zurückweist: *ἐκεῖνος, οὗπερ θοιμάτιον εἰλήφατε*. Allein das ist komisch „ein bewusster Jemand". Welche Veranlassung hatte aber der Augenzeuge in unserm Evangelium, sich so eigenthümlich auszudrücken? Sonst bezeichnet doch *ἐκεῖνος* einen Gegensatz gegen *ἐγώ* (Joh. 3, 30. 5, 46), und von sich selbst sagt Paulus 2 Kor. 12, 2 f. nur *τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον* — *ὑπὲρ τοῦ τοιούτου*.

fentlich habe für sich in Anspruch nehmen können, und am wenigsten, wie er auf den Einfall kommen konnte, ihn als Bezeichnung seiner Persönlichkeit in einer historischen Darstellung auf so kecke Weise anzubringen." Gegen diese treffende Bemerkung wusste Hengstenberg zu Joh. 13, 23 keinen andern Ausweg, als die Annahme einer ausdrücklichen Erklärung des Namens יְהוֹחָנָן: „welchen Jehova lieb hat". Das wäre ὃν ὁ κύριος ἀγαπᾷ, nicht: ὃν ἠγάπα (ἐφίλει) ὁ Ἰησοῦς. Und von solcher Erklärung Jesu fehlt jede Spur.

Oder ist das Johannesevg. so gut bezeugt, dass wir mit unsrer ganzen innern Kritik zuletzt doch die Segel streichen und seinen apostolischen Ursprung anerkennen müssten? Aber nur Tischendorf (Wann wurden, 1. A. S. 45, 4. A. S. 96 f.) und Nachsprecher können in dem Barnabasbriefe C. 12 p. 42, 2 sq. die eigenthümliche Deutung der ehernen Schlange des Moses als eines Typus Jesu auf Joh. 3, 14 zurückführen, obwohl der Barnabasbrief in typologischen Deutungen sehr ursprünglich ist und gerade das bezeichnende johanneische ὑψοῦν nicht bietet. Hofstede de Groot in der oben (S. 47, 2) genannten Schrift (S. 107 f.) hat noch den weitern Fund gemacht, dass Barnabas, welcher C. 11 p. 38, 17. 18. 22—24 dreimal ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα sagt, offenbar aus Joh. 6, 51 (58) geschöpft habe. Aber das ζῆν εἰς τὸν αἰῶνα ist bei Barnabas (C. 6 p. 16, 8. 9, C. 8 p. 26, 12, C. 9 p. 26, 25. 26, C. 12 p. 40, 6) gerade so zu Hause, wie das ζῆν τῷ θεῷ bei Hermas. Wenn Keim (Jes. v. N. I, S. 146 f) den Barnabasbrief vollends durch und durch von dem Johannesevg. abhängig sein liess, so ist das eine auch von Holtzmann (Barnabas und Johannes, Z. f. w. Th. 1871. III, S. 336 f.) berichtigte Uebereilung. Die Urgeschichte des Kanons hat uns gelehrt, mit welchen Martern man dem Papias ein Zeugniss für das Johannesevg. abgepresst hat (s. o. S. 52 f.). Und gerade der unmittelbare Johannesjünger Polykarp hat, nach dem Zeugniss seiner Gemeinde in dem Martyrium zu schliessen, von dem Johannesevg. noch nichts gewusst (s. o. S. 72, 2). Bei den Gnostikern lässt sich der Gebrauch des Johannesevg. nicht vor der Schule Valentin's nachweisen (s. o. S. 48 f.). Auf der rechtgläubigen Seite fanden wir die erste Spur des Johannesevg., aber noch sehr vereinzelt und untergeordnet,

bei dem Märtyrer Justinus seit 147 (s. o. S. 67, 1), eine tiefere Einwirkung desselben erst bei Pseudo-Ignatius (s. o. S. 73, 1). Seit der Mitte des zweiten Jahrh. kommt das Johannesevg. wohl allmälig in Gebrauch und ward dann allerdings selbst von Gegnern der Gottheit Christi, wie Pseudo-Clemens der Homilien (s. o. S. 43, 1), und von Anhängern des Chiliasmus, wie Irenäus (s. o. S. 85 f.), unbedenklich benutzt. Allein noch bei den beiden Letztgenannten weist die Annahme einer bloss einjährigen Lehrzeit Jesu (Clem. Hom. s. o. S. 220, 1, Irenäus s. o. S. 172) auf das immer noch überwiegende Ansehen der ältern Evangelien hin. Irenäus erwähnt ohnehin noch einen Widerspruch gegen das Johannesevg. (s. o. S. 86, 1), welcher durch das Muratorianum (Z. 26 f.) und Hippolytus bestätigt, noch zu Ende des 4. Jahrhunderts bezeugt wird (s. o. S. 149). Das Johannesevg. ist also keineswegs so bezeugt, dass wir zur Annahme seines apostolischen Ursprungs gezwungen würden, vielmehr der Art, dass seine nachapostolische Abfassung auch in dieser Hinsicht wahrscheinlich gemacht wird.

Oder liesse sich aus dem Johannesevg. wenigstens ein apostolischer Kern herausschälen? Das hat allerdings Al. Schweizer versucht (s. o. S. 697). Allein ist es jetzt wohl schon anerkannt, dass solche Stücke, wie die Hochzeit zu Kana 2, 1—12, die Speisung nebst dem Seewandeln 6, 1—26, sich, ganz abgesehen von 7, 53—8, 11. C. 22, nun einmal nicht ausscheiden lassen. Gegen Weisse, welcher nur eine ächt apostolische Grundlage, apostolische Studien, behauptete, hat Strauss mit Recht bemerkt: „Wäre nur nicht gerade dieses Evangelium selbst jener ungenähte Leibrock, von dem es uns erzählt, um den man wohl loosen, ihn aber nicht zertrennen kann“ [1]). Den apostolischen Ursprung des Johannesevg. braucht die Kritik übrigens nicht mehr bloss zu verneinen, sondern sie kann ihm schon ein ziemlich bestimmtes Ergebniss über den wahren Ursprung gegenüberstellen. 1) Wenn nicht von dem Ap. Johannes selbst verfasst, ist das Johannes-

---

[1]) Ulrich von Hutten, Th. 3, Leipzig 1860, Vorrede S. XLIV. Auch in dem Leben Jesu für das deutsche Volk S. 98 f. hat Strauss die Theilungshypothesen gut beleuchtet, welche ich selbst früher (Z. f. w. Th. 1859. IV, S. 385 f.) ausführlich beurtheilt habe.

evg. doch aus dem kleinasiatischen Wirkungskreise dieses Apostels hervorgegangen. Auf Kleinasien weist schon die sichtliche Vorliebe des Verfassers für den Ap. Johannes hin, welchen der Evgst. unverkennbar über Petrus stellt. Petrus hat hier den Vorzug des erstberufenen Jüngers an Johannes abgetreten (1, 42), und der Jünger, „welchen Jesus liebt“ steht zu demselben in einem weit nähern Verhältniss, so dass sich selbst Petrus durch dessen Vermittlung an Jesum wendet (13, 23 f.). Während Petrus sich gegen die (doch wohl mit Johannes begonnene) Fusswaschung sträubt (13, 6 f.), seinen Meister dreimal verleugnet (13, 36 f. 13, 16 f.), steht der Lieblingsjünger dem Gekreuzigten so nahe, dass dieser ihm (mit Beseitigung des Jakobus) seine Mutter anbefiehlt (19, 26 f.). Johannes kommt bei dem Laufe zu dem Grabe Jesu dem Petrus zuvor (20, 4), und wenn Petrus auch zuerst hineingeht (20, 6), so kommt Johannes doch zuerst zum Glauben an die Auferstehung (20, 8). Johannes bedarf keiner Probe seiner Liebe zu dem Herrn, während Petrus die Oberleitung der Heerde Christi erst nach der dreimal wiederholten Frage erhält, ob er ihn auch mehr als die Andern, ob er ihn überhaupt nur liebe (21, 15—17). Auf Kleinasien weist auch die Hervorhebung des Philippus (1, 44. 6, 5. 12, 21. 14, 8) hin, welcher in dem phrygischen Hierapolis lebte und endete (s. o. S. 399, 1. 663). 2) Das Johannesevg. gehört aber jener Minderheit in Kleinasien an, welche sich von Paulus her immer noch erhalten und die objectivere Wendung des Paulinismus seit dem Hebräerbriefe mitgemacht, aber auch die gnostische Zeitbewegung miterlebt hatte. Auf die paulinische Heidenbekehrung nimmt Joh. 4, 38 Rücksicht, und Joh. 6, 28. 29 stellt wesentlich paulinisch den judaistischen Gotteswerken das Eine Gotteswerk des Glaubens an dem Gesandten Gottes gegenüber. Dem Paulinismus spricht die Seligpreisung eines nicht autoptischen Glaubens 20, 29 das Wort, und den reichen Segen der paulinischen Heidenbekehrung kann man 21, 6 anerkannt finden. Die objective Wendung des Paulinismus von dem rechtfertigenden Glauben zu dem Glauben an die Gottheit Christi hat hier ein eigenes, von dem Grundgedanken des fleischgewordenen Logos beseeltes, Evangelium hervorgebracht. Und die gnostische Zeitbewegung giebt sich kund

in dem schroffen Antijudaismus wie in einem dualistischen Spiritualismus. Dass aus dieser Richtung gerade ein Johannes-Evangelium hervorging, weist immer noch auf die nachhaltige Wirksamkeit des Ap. Johannes zurück. Eben im Namen des gefeierten Johannes, auf welchen sich der Quartadecimanismus und der Chiliasmus stützten, sollte nun ein antichiliastisches und antiquartadecimanisches Christenthum durchgesetzt werden. In diesem Sinne ist das Johannesevg. die vergeistigte Johannes-Apokalypse. Die johanneische Prophetie ist hier zur Gnosis geworden, der h. Geist nicht mehr vor allem als Verkündiger der Zukunft (16, 13), sondern namentlich als Geist der Wahrheit gefasst (14, 17. 26. 15, 26. 16, 13). Das Johannesevg. hat auch wirklich, nur nicht sofort, den Erfolg gehabt, der chiliastischen Apokalypse ihre wohlgegründete apostolische Herkunft streitig zu machen. Ebenso erfolgreich ist das Johannesevg. dem ächt johanneischen Quartadecimanismus entgegengetreten. Dem jüdisch-christlichen *τηρεῖν τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην* stand anfangs das reine paulinische *μὴ τηρεῖν* gegenüber, bis in Rom unter Bischof Xystos oder Sixtus (etwa 115—125) aus der Nichtbeobachtung eine eigene von dem jüdischen Paschafeste losgerissene, rein christliche Jahresfeier aufkam [1]). Unabhängig von den jüdischen Monatstagen zeichnete man nämlich nach dem ersten Vollmonde des Frühjahrs (14. Nisan) einen Leidensfreitag und einen Auferstehungssonntag durch besondere Jahresfeier aus und begründete so die christliche Charwoche. Eben dieser antiquartadecimanischen Jahresfeier hat das Johannesevg. in Asien, wo sie seit Apollinaris von Hierapolis (um 170) auch eine Minderheit von Verfechtern fand, den Weg gebahnt. Nachdem Luc. 22, 19. 20 das christliche Abendmahl bereits von der jüdischen Paschamahlzeit unterschieden hatte, hat das Jo-

[1]) Irenäus schreibt bei Eusebius K.-G. V, 24, 14 an den römischen Bischof Victor: *ἐν οἷς καὶ οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας ἧς σὺ νῦν ἀφηγῇ, Ἀνίκητον λέγομεν καὶ Πίον, Ὑγῖνόν τε καὶ Τελέσφορον καὶ Ξύστον, οὔτε αὐτοὶ ἐτήρησαν οὔτε τοῖς μετ' αὐτῶν ἐπέτρεπον, καὶ οὐδὲν ἔλαττον αὐτοὶ μὴ τηροῦντες εἰρήνευον τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν, ἐν αἷς ἐτηρεῖτο, ἐρχομένοις πρὸς αὐτούς· καίτοι μᾶλλον ἐναντίον ἦν τὸ τηρεῖν τοῖς μὴ τηροῦσι κτλ.*

hannesevg. vollends das Abschiedsmahl Jesu in die Nacht vor dem jüdischen Paschamahle verlegt, somit der jüdisch-christlichen Paschafeier die Wurzel abgeschnitten. Der jüdisch-christlichen Feier des Monatstages hat das Johannesevg. auch schon die rein christliche Feier der Leidenswoche gegenübergestellt, deren Anfang Joh. 12, 1 nachdrücklich hervorhebt (s. o. S. 709 f.). Dem Zusammenfallen des Abschiedsmahls Jesu mit dem jüdischen Paschamahle, welches der Quartadecimanismus festhielt, hat das Johannesevg. 19, 30 f. das Zusammenfallen des Todes Jesu mit dem jüdischen Paschaopfer nachdrücklich entgegengestellt, somit der antiquartadecimanischen Jahresfeier ihre evangelische Begründung gegeben. Die ursprüngliche Zeitrechnung der ältern Evangelien ist durch das Johannesevg. streitig geworden. 3) Die kühne That, die alte Johannes-Burg durch ein eigenes Evangelium zu besetzen, war vorbereitet durch die Johannesbriefe, welche schon im Namen des Johannes vor den neuen (gnostischen) Nikolaiten warnten. Dieselben sind älter, nicht später als das Johannesevg. Dass der Name des göttlichen Logos 1 Joh. 1, 1. 3. 2, 13. 14 noch fehlt, mag man aus der Bestimmung für die ausserasiatische Christenheit erklären, da die Logoslehre immer noch auf die Höhen der christlichen Theologie beschränkt war. Aber den h. Geist finden wir 1 Joh. 3, 20. 27 noch *χρίσμα*, 1 Joh. 3, 9 *σπέρμα* genannt. Der Name *παράκλητος* wird 1 Joh. 2, 9 noch dem Erlöser gegeben, worauf als eine ältere Bezeichnung noch Joh. 14, 16 *καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν* zurückweist. Namentlich stehen die Johannesbriefe der urchristlichen Eschatologie noch näher als das Johannesevg. (s. o. S. 728). Man konnte sie desshalb gar einem andern Verfasser zuschreiben[1]). Aber der Gedankenkreis ist doch

---

[1]) Zeller kam in der Abhandlung: Die äusseren Zeugnisse über das Dasein und den Ursprung des vierten Evangelium (theol. Jahrbb. 1845. IV, S. 589 zu dem Ergebniss, dass der (1. Johannes)brief einer früheren dogmatischen Entwicklungsform angehört, als das Evangelium, möge er nun (von demselben oder einem andern Verfasser) wirklich früher geschrieben, oder dem Evangelisten von einem Solchen nachgebildet sein, der sich seine eigenthümlichen Anschauungen nicht durchaus anzueignen wusste. Darauf habe ich (Ev. Joh. S. 322 f.) die Johannesbriefe einem ältern Verfasser, als dem Evangelisten, beigelegt,

so verwandt, die Sprache so übereinstimmend, dass man ni‥ irren wird, wenn man den Verfasser der Briefe auf ei‥ gereifteren Stufe seiner Entwicklung das Johannesevg. geschri‥ ben haben lässt. Dann stellt sich die wahre Aufeinanderfo‥ der Johannes-Schriften her. Die Apokalypse ist für die a‥ tische Christenheit geschrieben, die Briefe für die auss‥ asiatische Christenheit. Das Evangelium hat nicht mehr bl‥ die gläubige Christenheit im Auge, einen mit der gangbar‥ evangelischen Geschichte vertrauten Leserkreis (s. o. S. 719), sondern redet auch schon die nicht gläubige Heidenwelt an, um sie durch diese neue Darlegung der evangelischen Ge‥ schichte für den christlichen Glauben zu gewinnen (19, 35. 20, 31, vgl. 10, 16). Für Leser heidnischer Geburt werden h‥ bräische Ausdrücke wiederholt griechisch übersetzt (1, 39. 42. 43. 4, 25. 11, 16. 19, 13. 20, 16. 24. 21, 2), auch einzelne, fü‥ geborene Juden überflüssige Bemerkungen gegeben (2, 6. 4. 9. 5, 2. 10, 22. 11, 18). Ja, für das gebildete Bewussts‥ der Heidenwelt ist das ganze Evangelium des göttlichen Log‥ angelegt. Bedeutungsvoll bezeichnet es den Uebergang zu den apologetischen Schriften des zweiten Jahrhunderts, welche das Christenthum mit der heidnischen Bildung zu vermitteln vor dem denkenden Bewusstsein der Zeit zu rechtfertige‥ suchten. 4) Kann der Ort der Abfassung kaum zweifelhaf‥ sein, so ergiebt sich aus äussern und innern Gründen als Zeit der Abfassung das vierte Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts. Diese Zeit wird auch dadurch nahe ge‥ legt, dass Joh. 5, 43 (ἐὰν ἄλλος ἔλθῃ ἐν τῷ ὀνόματι τ‥ ἰδίῳ, ἐκεῖνον λήμψεσθε) schon über die Mehrheit jüdischer ψευδόχριστοι Mt. 24, 24. Mc. 13, 22, auch über den heidni‥ schen Antichrist der Johannes-Apokalypse und des 2. Thessa‥ lonicherbriefs (2, 3 f.) hinausführt zu einem einzigen jüdischen Antichrist, als welcher Barkochba 132 aufgetreten ist[1]). Da

---

aber doch die Abhandlung über die johanneischen Briefe (theol. Jahrbb. 1855, S. 526) schon mit dem Zugeständniss beschlossen, dass der Verfasser der Briefe sich auch später auf den Standpunct des Evangelium erhoben haben kann. Die letztere Ansicht hat sich mir immer mehr bewährt.

[1]) Diese Wahrnehmung, welche ich in der Z. f. w. Th. 1867. II,

nun Barkochba die Christen verfolgte [1]), so verstehen wir es auch, dass Jesus Joh. 16, 2 die Stunde vorhersagt, da jeder durch Christenmord Gott einen Dienst darzubringen meint, was schon an sich auf jüdische, nicht heidnische Christenverfolgung führt. Im frischen Eindrucke des zweiten jüdischen Kriegs wird das Johannesevg. geschrieben sein. Ist es nun auch bloss im Namen des Ap. Johannes verfasst worden, so behauptet es doch durch seine erfolgreiche Bekämpfung des Chiliasmus und der jüdisch-christlichen Paschafeier, durch seine grossartige Umgestaltung der urchristlichen Anschauungsweise, auch ohne den Glanz apostolischer Abfassung eine hervorragende Stellung unter den Schriften des N. T., in dem Fortschritte des Christenthums zur Weltreligion. In die asiatische Johannes-Burg sollte der verdrängte Paulinismus nicht ohne eine wesentliche Fortbildung und Umgestaltung wieder einziehen, vielmehr mit einer Auffassung der geschichtlichen Erscheinung des Erlösers, welche den Keim der ganzen kirchlichen Christologie in sich trug.

Judas und sein Brief.

Judas bezeichnet sich in der Zuschrift V. 1 des Briefs als Jesu Christi Knecht, aber Bruder des Jakobus. Jeder denkt zunächst an Jakobus Bruder des Herrn, welcher wirklich einen Bruder Judas gehabt hat (Mt. 13, 55. Mc. 6, 3). Eben dieses Judas Enkel (*οἱ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ κυρίου υἱωνοὶ Ἰούδα τοῦ κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ ἀδελφοῦ*) wurden, wie Hegesippus (bei Euseb. K.-G. III, 20, 1—6) erzählt, vor den

S. 194, 1. 1869. IV, S. 443 f. gemacht habe, wird dadurch bestätigt, dass schon Irenäus und Hippolytus die Vorstellung eines jüdischen Antichrist bieten (vgl. Overbeck Quaestiones Hippolyteae, Ien. 1864. p. 71 sq.), Spätere einen jüdischen Antichrist neben einem heidnischen kennen. Auch in dieser Hinsicht bezeichnet das Johannesevangelium einen wesentlichen Umschwung der Vorstellung.

[1]) Vgl. Justin Apol. I, 31 p. 72 (Eusebius K.-G. IV, 8, 4), Eusebius Chron. Ol. 228, 1, Hieronymus de vir. illustr. 21.

Kaiser Domitianus beschieden, aber als schlichte, ungefähr-
liche Landleute erkannt und wieder entlassen (s. o. S. 517).
Dass der Judas unsers Briefs sich nur als Knecht, nicht als
Bruder Jesu bezeichnet, beweist nur eine gesteigerte Vorstel-
lung von Christo, welche überhaupt kein eigentliches Bruder-
verhältniss zuliess. Clemens v. Alex. beginnt seine Adumbra-
tiones in epi. Iudae (Opp. p. 1007): Iudas, qui catholicam
scripsit epistolam, frater filiorum Ioseph exstans. Derselben
Ansicht ist Origenes, welcher in Matth. Tom. X, 17, Opp. III,
463, erst von Jakobus dem Bruder des Herrn spricht, dann
von dem Briefe des Judas die Zuschrift (*ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου*)
anführt. Nur in lateinischen Uebersetzungen seiner Werke
wird der Judas unsers Briefs als Apostel bezeichnet[1]. Nach
Epiphanius Haer. XXVI, 11 sagt über den Verfasser dieses
Briefs: *Ἰούδας δέ ἐστιν οὗτος ὁ ἀδελφὸς Ἰακώβου καὶ κυρίου
λεγόμενος*. Aber nach Athanasius (s. o. S. 124) sind alle
katholischen Briefe, also auch der des Judas von Aposteln
verfasst. In der That ward unter den Aposteln ein *Ἰούδας
Ἰακώβου* (aber nicht *ἀδελφός*, sondern offenbar *υἱὸς*) genannt
(Luc. 6, 16. Apg. 1, 13. Joh. 14, 22). Im Abendlande galt
unser Judas schon früher als Apostel. Tertullianus de cultu
femin. I, 3 sagt: eo accedit, quod Enoch apud Iudam aposto-
lum (v. 14) testimonium possidet. Hieronymus sagt zwar
de vir. illustr. 4, Iudas frater Iacobi habe den kleinen
Brief verfasst, aber in epi. ad Tit. 1 (Opp. IV, 421): apocry-
phum Enoch, de quo apostolus Iudas in epistola sua testimo-
nium posuit. In den Decreten des Damasus und des Gelasius
wird unser Brief bezeichnet als Iudae zelotis, was in dem Decre-
tum Hormisdae richtig erklärt wird: Iudae zelotis apostoli epi-
stola (s. o. S. 133 f.). Judas zelotes ward geradezu als einer von
den zwölf Aposteln statt Lebbäus oder Thaddäus gesetzt, von
Pseudo-Abdias für einen ältern Bruder des Jakobus ausge-
geben (s. o. S. 134, 1).

Der Brief des Judas wird in dem Muratorianum Z. 68 f.
nur anhangsweise und als nicht von Judas selbst verfasst an-

---

[1]) De princ. III, 2, 1 (Opp. I, 138): meminit in epistola sua apostolus
Iudas. Comm. in epi. ad Rom. l. 1 (Opp. IV, 549): quod Iudas apostolus
in epistola catholica dicit (V. 6).

erkannt. Tertullianus hat den Brief dagegen als eine Schrift des Apostels angenommen (s. o. S. 740). Auch Clemens v. Alex. hat den Brief ohne Bedenken anerkannt (s. o. S. 79 f.) und gebraucht (Paedag. III, 8, 44 p. 280. Strom. III, 2, 11 p. 515). Anders schon Origenes, welcher den Brief des Judas wohl als h. Schrift anerkennt[1]), aber nicht mehr ohne Bedenken (s. o. S. 83, 1). Auch Didymus v. Alex. († 395) erwähnt in seinem Commentar die Verwerfung dieses Briefs (s. u. S. 472, 2). Eusebius stellt den Judasbrief unter die verbreiteteren Antilegomena (s. o. S. 115), bezeichnet ihn aber als unächt (s. o. S. 117, 1). Die Peschito und was sich ihr anschloss, lässt diesen Brief aus, was auch Amphilochios v. Ikonion (s. o. S. 121) berührt. Auch im Abendlande verschweigt Hieronymus nicht die überwiegende Verwerfung (s. o. S. 128, 4). Luther konnte zu diesem Briefe kein Zutrauen fassen (s. o. S. 177, 1), ebenso wenig Schleiermacher (Einl. in d. N. T. S. 414 f.), auch nicht Neander (Pflanzung 4. A. S. 622 f.). Schwegler (N. Z. I, S. 518 f.) und die ganze Tübinger Schule haben den Brief in die nachapostolische Zeit verwiesen. Bleek (Einl. in d. N. T. S. 536) will freilich aus dem Schweigen des Verfassers über die Zerstörung Jerusalems immer noch auf eine Abfassung vor 70 schliessen, und Renan (Paulus, deutsche Ausg. S. 277 f.) lässt den Brief schon 54 von dem wegen des Auftritts in Antiochien erbitterten Bruder des Jakobus gogen Paulus geschrieben sein. Der ganze Brief geht unverkennbar auf in einer Bekämpfung des libertinischen Gnosticismus, dessen kirchliche Ausscheidung hier schon weiter vorgeschritten ist, als in den Johannesbriefen[2]).

Judas, welcher sich nicht mehr Jesu, sondern nur des Jakobus Bruder zu nennen wagt, giebt nach der sehr allge-

---

[1]) Comm. in Matth. Tom. X, 17, Opp. III, 463: *καὶ Ἰούδας ἔγραψεν ἐπιστολήν, ὀλιγόστιχον μέν, πεπληρωμένην δὲ τῶν τῆς οὐρανίου χάριτος ἐρρωμένων λόγων, ὅστις ἐν τῷ προοιμίῳ εἴρηκεν Ἰούδας Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου.* Comm. in epi. ad Rom. l. III, 6 (Opp. IV, 510): et nisi hac lege tenerentur, nunquam de eis diceret scriptura divina: Angelos quoque etc. (Jud. v. 6). Ibid. l. V, 1 Opp. III, 549, s. o. S. 740, 1.

[2]) Vgl. auch A. Ritschl über die im Briefe des Judas charakterisirten Antinomisten, theol. Stud. und Krit. 1861. I, S. 103 f.

mein gehaltenen Zuschrift V. 1. 2 als die Veranlassung seines Schreibens die Gefährdung des überlieferten Glaubens durch das Auftreten gottloser Menschen an, welche die Gnade Gottes in Zuchtlosigkeit verkehren und den Einen Herrn (Gott) und unsern Herrn Jesum Christum verleugnen (V. 3. 4). Da denn offenbar christliche Irrlehrer gemeint sind, kann man die Verleugnung Jesu Christi nur ebenso, wie 1 Joh. 2, 22, verstehen und die Verleugnung des Herrgotts selbst weist noch bestimmter auf Gnostiker hin, welche den Gott des A. T. zu einem untergeordneten Wesen herabsetzten. Judas erinnert zunächst an die göttlichen Strafgerichte nach dem Auszuge aus Aegypten (vgl. 4 Mos. 14, 35 f.), über die gefallenen Engel (1 Mos. 6, 1 f. nach weiterer Ausführung des B. Henoch C. 6 f.), über Sodom und Gomorra (V. 5—7). Hierauf folgt die Schilderung der gegenwärtigen Irrlehrer (V. 8—16). Dieselben beflecken in (wollüstigen) Träumen (vgl. Jes. 56, 10) ihr Fleisch, κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν, d. h. sie verwerfen den κύριος oder den Gott des A. T. (κυριότητες Kol. 1, 16 Eph. 1, 21) und lästern seine herrlichen Diener [1]). Der Erzengel Michael wagte, als er mit dem Teufel über den Leib des Moses stritt, keine Lästerung, sondern sagte nur: Ἐπιτιμήσαι σοι κύριος, was Judas V. 9 aus der Ἀνάληψις Μωϋσέως anführt [2]). Diese aber lästern, was sie nicht kennen (das Ueberirdische); was sie aber natürlich, wie die unvernünftigen Thiere, wissen (den Sinnengenuss), darin gehen sie zu Grunde (V. 10). Sie wandeln auf den Bahnen Kains, Bileams und der Rotte Korah. Bei den christlichen Liebesmahlen (ἐν ταῖς

---

[1]) Epiphanius Haer. XXVI, 11 sagt von den Gnostikern: βλασφημοῦσι δὲ οὐ μόνον τὸν Ἀβραὰμ καὶ τὸν Μωυσέα καὶ τὸν Ἠλίαν, καὶ πάντα τὸν χορὸν τῶν προφητῶν, ἀλλὰ καὶ τὸν θεὸν τὸν ἐκλεξάμενον αὐτούς. Im Briefe des Judas mögen die δόξαι mehr Engel, als Patriarchen und Propheten sein.

[2]) Origenes de princ. III, 2, 1 (Opp. I, 138): in Ascensione Moysi cuius libelli meminit in epistola sua apostolus Iudas, Michael archangelus cum diabolo disputans de corpore Moysi etc. Didymus Alex. in epi. Iudae (Galland. Biblioth. VI, 407): licet adversarii huius contemplationis praescribunt praesenti epistolae et Moyseos Assumptioni propter eum locum, ubi significatur verbum archangeli de corpore Moysis ad diabolum factum. Weiteres s. in m. Messias Iudaeorum p. 460.

ἀγάπαις ὑμῶν), an welchen sie also noch theilnahmen, sind sie Klippen, furchtlos mitschmausend, sich selbst weidend (ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες), d. h. von den Hirten der Gemeinde lossagend (V. 12). Gegen sie führt Judas die Weissagung Henoch's an [1]). Sie sind γογγυσταὶ μεμψίμοιροι, d h. mit ihrer Stellung in der Gemeinde unzufrieden, wandeln nach ihren Gelüsten, reden hochfahrend, bewundern Personen Nutzens halber (V. 16). Alles dieses führt uns auf freigeisterische Gnostiker, welche in der christlichen Gemeinde noch obenauf sein wollten. Wie sich nun die rechtgläubigen Christen gegen sie verhalten sollen, lehrt V. 17—24. Man soll gedenken, dass schon die Apostel (vgl. Offbg. C. 2. 3. 2 Thess. 2, 3 f.. 1 Joh. 2, 18 f. 4, 3) vorhergesagt haben, in den letzten Zeiten werden gottlos wandelnde Spötter auftreten (V. 17. 18). Οὗτοί εἰσιν οἱ ἀποδιορίζοντες, ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες (V. 19). Die Irrlehrer sind es, welche in der Gemeinde Spaltungen machen, und zwar indem sie sich, wie es von den Gnostikern bekannt ist, als Pneumatiker oder Geistesmenschen über die Psychiker oder gewöhnlichen Christen erheben (s. o. S. 687), was unser Verfasser geradezu umkehrt. Ihnen gegenüber sollen sich die rechten Christen in Glauben und Liebe bewahren, aber auch gegen die Verirrten Milde beweisen. Einige aus dem Feuer retten, noch Andrer sich erbarmen in Furcht, indem man auch das vom Fleische befleckte Gewand (das un-

---

[1]) Jud. V. 14. 15: ἐπροφήτευσεν δὲ καὶ τούτοις ἕβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνὼχ λέγων Ἰδοὺ ἦλθεν κύριος ἐν ἁγίαις μυριάσιν αὐτοῦ, ποιῆσαι κρίσιν μετὰ πάντων καὶ ἐλέγξαι πάντας τοὺς ἀσεβεῖς αὐτῶν περὶ πάντων τῶν ἔργων ἀσεβείας αὐτῶν ὧν ἠσέβησαν καὶ περὶ πάντων τῶν σκληρῶν λόγων ὧν ἐλάλησαν κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς. Das äthiopische B. Henoch bietet wirklich 1, 9: „Und siehe, er kommt mit Myriaden von Heiligen, um Gericht über sie zu halten, und wird die Gottlosen vernichten und rechten mit allem Fleisch über alles, was die Sünder und die Gottlosen gegen ihn gethan und begangen haben". Schon Tertullianus (s. o. S. 740) fand das B. Henoch bei Judas bezeugt, ebenso Hieronymus de vir. illustr. 4 (s. o. S. 128, 4), in epi. ad Tit. c. (s. o. S. 740), Augustinus de civ. dei XV, 23. XVIII, 38. Hr. v. Hofmann scheut freilich nicht die Behauptung, dass das apokryphische B. Henoch erst nach unserm Briefe zurechtgemacht sei! Das ist der Fortschritt dieser Erlangischen Theologie über einen Tertullianus!

sittliche Leben dieser Leute, vgl. V. 8), hasst. Den Schluss bildet eine Verherrlichung Gottes.

Die hier bestrittenen Irrlehrer sind offenbar Gnostiker des zweiten Jahrhunderts mit ihrer Ueberhebung über den Gott und die Engel des A. T. (V. 8. 10), über Jesus als den bloss menschlichen Träger des höhern Christus (V. 4) und über die niedern Psychiker (V. 19), und zwar Gnostiker libertinischer Richtung (V. 8. 10. 16). Dieselben sind immer noch nicht aus den Gemeinden ausgeschieden (V. 12. 16) und sollen mit Erbarmen behandelt werden. Der Brief ist aber schon später als die Johannesbriefe, wenn er auch noch Zusammenhang mit den apokryphischen Schriften des Judenthums verräth (V. 9. 14. 15). Von seiner Abfassung durch Judas, sei es nun der Bruder des Herrn, oder ein Zwölfapostel, kann nicht die Rede sein. Aber schon der Name des Judas lässt auf morgenländischen Ursprung schliessen.

An dem grossen Geisteskampfe, welcher in der gnostischen Zeit das christliche Morgenland bewegte, hat auch das Abendland seinen Antheil, nur weniger speculativ als praktisch. Schon in dem judenchristlichen Hirten des Hermas (um 14 ist die Hauptsache der Bau der Kirche (Vis. III. Sim. IX. Um diesen Aufbau der Kirche handelt es sich auch in den sog. Hirtenbriefen des Paulus.

Die Hirtenbriefe des Paulus.

Den Namen des Paulus führen noch zwei Briefe an Timotheus, einer an Titus.

I. Timotheus war der Sohn eines Hellenen und der Jüdin Eunike, ein Enkel der Lois (2 Tim. 1, 5), nach 2 Tim. 3, 15 von Kindheit an vertraut mit den h. Schriften, welchen Pau-

lus bei seiner zweiten Bekehrungsreise 55 in dem lykaonischen Lystra als Begleiter annahm (Apg. 16, 1 f., wo sogar seine Beschneidung durch Paulus erzählt wird). Schon bei der ersten Bekehrungsreise würde Timotheus der Gefährte des Paulus gewesen sein nach 2 Tim. 3, 10. 11, wo Paulus ihm schreibt: *Σὺ δὲ παρηκολούθησάς μου τῇ διδασκαλίᾳ, τῇ ἀγωγῇ, τῇ προθέσει, τῇ πίστει, τῇ μακροθυμίᾳ, τῇ ἀγάπῃ, τῇ ὑπομονῇ, τοῖς διωγμοῖς, τοῖς παθήμασιν, οἷά μοι ἐγένετο ἐν Ἀντιοχείᾳ, ἐν Ἰκονίῳ, ἐν Λύστροις* (vgl. Apg. 13, 14—14, 20) *κτλ.* Bei der zweiten Bekehrungsreise blieb Timotheus in der Begleitung des Paulus, namentlich in Korinth (vgl. 1 Thess. 1, 1. 3, 1. 6. 2 Thess. 1, 1. 2 Kor. 1, 19. Apg. 17, 14. 18, 5). Bei der dritten Bekehrungsreise hat Paulus (58) von Ephesus aus den Timotheus nach Korinth geschickt (1 Kor. 4, 17. 16, 10. 11. Apg. 19, 22), dann mit ihm zusammen unsern 2. Korinthierbrief (1, 1) geschrieben. Timotheus war auch, als Paulus von Korinth aus an die Römer schrieb, bei ihm (Röm. 16, 21) und hat im Frühjahr 59 den Paulus von Troas aus auf der Reise nach Jerusalem begleitet (Apg. 20, 4 f.). Bei Paulus finden wir ihn noch in den Gefangenschaften zu Cäsarea 59—61 (Philem. V. 1 vgl. Kol. 1, 1) und Rom 62—64 (Phil. 1, 1. 2, 19 f.). Nach Hebr. 13, 23 scheint er zu Rom selbst in Gefangenschaft gerathen, aber bald wieder befreit worden zu sein. Die Ueberlieferung macht ihn zum ersten (paulinischen) Bischofe von Ephesus (vgl. Euseb. K.-G. III, 4, 5. Constitt. app. VII, 46 p. 228, 20), vielleicht aber erst auf Grund unsrer Hirtenbriefe. Dieselben stellen den Timotheus noch als jugendlich dar (1 Tim. 4, 12. 2 Tim. 2, 22) und geben ihm den Beruf eines Evangelisten (2 Tim. 4, 5, vgl. Apg. 21, 8. Eph. 4, 11).

Titus, rein hellenischer Abstammung, wie Hofmann (a. a. O. VI, S. 4 f.) nach Gal. 2, 1 annimmt, aus Antiochien gebürtig, war ein Gefährte des Paulus, mit welchem derselbe schon 51 oder 52 nach Jerusalem zog (Gal. 2, 1 f.). Hier wurde seine Beschneidung vergebens verlangt, da Paulus nicht nachgab. Die Apg. nennt ihn nirgends (s. o. S. 231, 1. 595). Aber aus unserm 2. Korinthierbriefe (2, 13. 7, 6. 13. 14. 8, 6. 16. 23. 12, 18) erfahren wir, dass Paulus (58) diesen treuen Gehülfen mit der wichtigen Sendung nach Korinth betraute

und von Makedonien aus noch einmal eben mit diesem Briefe dahin sandte. Nach 2 Tim. 4, 10 würde er während der römischen Gefangenschaft des Paulus nach Dalmatien gegangen sein. Die Ueberlieferung stellt ihn mit Timotheus zusammen als den ersten Bischof von Kreta (s. o. S. 745), vielleicht aber auch erst auf Grund des an ihn gerichteten Briefs.

Die Paulusbriefe an Timotheus und Titus fehlen wohl bei Marcion (s. o. S. 51), die beiden Briefe an Timotheus wahrscheinlich bei Tatianus (s. S. 79, 2. 755, 1). Sonst aber wurden diese Briefe seit dem Muratorianum (Z. 60—63) in der alten Kirche allgemein anerkannt. Erst Schleiermacher bestritt 1807 die Aechtheit des 1. Timotheusbriefs (s. o. S. 188, 1), dann Eichhorn 1812 (s. o. S. 186) und de Wette (s. o. S. 190) die Aechtheit dieser drei Briefe, welchen Baur 1835 in der spätern Uebergangszeit zu dem eigentlichen Katholicismus ihre Stelle anwies (s. o. S. 193, 4). Alle Gegenschriften haben diese Briefe nicht wieder als unzweifelhaft ächt zu beglaubigen vermocht. Selbst B. Weiss (Bibl. Theol. d. N. T. 1. A. S. 223, 2. A. 203 f.) und Grau (s. o. S. 209, 1) vermögen die Aechtheit der Hirtenbriefe im Grunde nicht mehr festzustellen, und Ewald weiss von denselben nur noch ein paar kurze Handschreiben des Paulus an Timotheus und Titus, welche frei benutzt und verwerthet worden seien, zu retten (s. o. S. 205). Hofmann (die h. Schrift N. T., Th. VI, die Briefe Pauli an Titus und Timotheus, Nördlingen 1874) bringt freilich auch hier alles in Ordnung. Bei diesen Briefen fragt es sich schon, ob sie sich der äussern Geschichte des Paulus nur einfügen lassen, ferner, ob sie nicht in Lehre und Leben eine weit spätere Zeit darstellen.

II. Der erste Brief an Timotheus geht nach der Zuschrift 1, 1. 2 von dem Auftrage aus, mit welchem Paulus bei seiner Reise nach Makedonien den Timotheus in Ephesus bleiben liess, nämlich Einigen das *ἑτεροδιδασκαλεῖν* zu verbieten (1, 3—11). Die Worte 1, 3 *καθὼς παρεκάλεσά σε προσμεῖναι ἐν Ἐφέσῳ, πορευόμενος εἰς Μακεδονίαν, ἵνα παραγγείλῃς τισὶ μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν* kann nur Hofmann so erklären, dass Paulus hier gar nicht von seiner Abreise von Ephesus nach Makedonien mit Zurücklassung des Timotheus schreibe. Nur unterwegs habe Paulus, als er von Kreta aus

(vgl. Tit. 1, 5) über Milet (vgl. 2 Tim. 4, 20) und Troas (vgl. 2 Tim. 4, 13), also an Ephesus vorbei, nach Makedonien reiste, dem Timotheus die Weisung zugehen lassen, dort zu bleiben, wo er war (in Ephesus), anstatt ihm nach Makedonien zu folgen. Es steht eben nicht da *παραπορευόμενος*, und noch 2 Tim. 1, 4 gedenkt Paulus der Abschiedsthränen des Timotheus, welche Hofmann vergebens in „briefliche Thränen“ des Timotheus über die zweite Gefangenschaft des Paulus umzusetzen sucht [1]). Das *ἑτεροδιδασκαλεῖν* aber, welches Timotheus in Ephesus untersagen soll, fasst man mit Recht als eine gefährliche Irrlehre. Hofmann findet hier freilich noch gar nicht eigentliches Irrlehren, sondern nur ein Sonderlehren, eine sonderliche Behandlung der rechten Lehre in *μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις* (1, 4), in Sagenhaftem und Ermittlungen des äussern Verlaufs der Ursprungsgeschichte, welche zu keinem Ziel und Ende kommen. Die Sonderlehrer sollen noch in dem Wahne gestanden haben, eine christlich fromme Beschäftigung zu üben. Es sollen solche *νομοδιδάσκαλοι* (1, 7) gewesen sein, welche ohne rechten Verstand das Gesetz Israels zum Gegenstande ihres Unterrichts machten. „Neben der apostolischen Lehre, um welche die Gemeinde gesammelt war, brachten diese Leute eine Beschäftigung mit der Thora auf, für welche sie Etliche gewannen, die nun ihren Sonderanhang bildeten“ (a. a. O. VI, S. 74). Offenbar haben wir hier mehr als einen arglosen Rabbinismus, nämlich erstens

---

[1]) 2 Tim. 1, 4—5: *χάριν ἔχω τῷ θεῷ — ὡς ἀδιάλειπτον ἔχω τὴν περὶ σοῦ μνείαν ἐν ταῖς δεήσεσίν μου, νυκτὸς καὶ ἡμέρας* [4] *ἐπιποθῶν σε ἰδεῖν, μεμνημένος σου τῶν δακρύων, ἵνα χαρᾶς πληρωθῶ,* [5] *ὑπόμνησιν λαβὼν* (rec. *λαμβάνων*) *τῆς ἐν σοὶ ἀνυποκρίτου πίστεως κτλ.* Da dankt Paulus Gott, indem er erinnert wird an die ungeheuchelte Frömmigkeit des Timotheus und bemerkt dabei, dass er desselben unablässig gedenkt in seinen Gebeten, auch Tag und Nacht sich sehnt, ihn wiederzusehen, eingedenk seiner Thränen (bei dem Abschiede), damit er (durch das Wiedersehen) voll Freude werde. Hofmann (a. a. O. VI, S. 222 f.) bietet uns folgende Erklärung: „Ich danke Gott, — — Tag und Nacht begehrend dich zu sehen, dafür, dass ich gedenke deiner (brieflich geweinten) Thränen, um mit Freude erfüllt zu werden, erinnert an deinen ungeheuchelten Glauben“. Diese brieflich geweinten Thränen des Timotheus sind sehr bezeichnend für Hofmann's Schriftbehandlung.

eine Beschäftigung mit Mythen und grenzenlosen Genealogieen, welche Streitverhandlungen darbieten anstatt Haushaltung Gottes in Glauben; rein theoretische Grübeleien über den Ursprung aller Dinge (1, 4). Zweitens geht Paulus zu einer mehr praktischen Irrlehre über mit 1, 5. 7 *τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη ἐκ καθαρᾶς καρδίας καὶ συνειδήσεως ἀγαθῆς καὶ πίστεως ἀνυποκρίτου,* [6] *ὧν τινὲς ἀστοχήσαντες ἐξετράπησαν εἰς ματαιολογίαν,* [7] *θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι, μὴ νοοῦντες μήτε ἃ λέγουσιν μήτε περὶ τίνων διαβεβαιοῦνται.* Hat das *ἑτεροδιδασκαλεῖν* jener Art die *ἀρχὴ τῆς παραγγελίας*, den Urgrund aller Dinge, welchen es mit allerlei Mythen und endlosen Genealogieen zu erfassen sucht, zum Gegenstande, so beschäftigt sich das *νομοδιδασκαλεῖν* vielmehr mit dem Ziele des Heilsgebots, welches in gesetzlicher Weise gefasst wird. Der 1, 5 deutlich bezeichnete Uebergang von dem ersten und eigentlichen *ἑτεροδιδασκαλεῖν* zu judaistischer Gesetzeslehre wird bestätigt durch 1, 6 (*τινές*, nicht *ἐκεῖνοι*). Nur der letztern Irrlehre gegenüber versichert Paulus, dass sie den gesetzlichen Gebrauch des Gesetzes verkennt, dass das Gesetz nicht dem Gerechten, sondern nur Sündern gilt. Es folgt 1, 12—17 eine Danksagung über die Gnade Gottes, welche sich an Paulus in seiner Bekehrung auf vorbildliche Weise erwiesen hat.

Der eigentliche Kern des Briefs ist die Anweisung für Timotheus als das Oberhaupt der Gemeinde von Ephesus (1, 18—6, 10). Seinen geistlichen Kriegsdienst soll er durchführen zu einer Zeit, da Einige, wie Hymenäos (vgl. 2 Tim. 2, 18) und Alexander (vgl. 2 Tim. 4, 14), am Glauben Schiffbruch gelitten haben (1, 18—20). Zunächst richtet sich die Anweisung auf Leben und Verfassung der Gemeinde (C. 2. 3). Den Anfang macht die Fürbitte für alle Menschen, insbesondere für die Könige und Obrigkeiten, weil Gott die Erlösung aller Menschen will und in Paulus den Apostelberuf unter den Heiden begründet hat (2, 1—7). Zum Gebete werden noch besonders die Männer angehalten (2, 8) und die Weiber (2, 9—15), welchen einfache Tracht (2, 9 vgl. 1 Petr. 3, 3), der Schmuck guter Werke (2, 10) geboten, das Lehren nicht gestattet (2, 11. 12), die Errettung durch Kindergeburt (2, 15) vorgehalten wird. Dann richtet sich die Ermahnung

auf die Gemeindeämter und setzt die Erfordernisse des Bischofs und der Diakonen, nicht bloss männlicher, sondern auch weiblicher (3, 11), auseinander (3, 1—13). So belehrt Paulus, welcher wohl hofft, bald zu Timotheus (in Ephesus) zu kommen, aber doch auch die Möglichkeit einer Verzögerung im Auge behält, den Timotheus, wie man in dem Hause Gottes, der Kirche, wandeln soll. Als Säule und Grundfeste der Wahrheit stellt er dieselbe dar durch das ihr anvertraute grosse Geheimniss der Frömmigkeit: ὃς (Christus) ἐφανερώθη ἐν σαρκί (vgl. 1 Joh. 4, 2. 3. 2 Joh. V. 7. Joh. 1, 14), ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι (vgl. 1 Petr. 3, 18), ὤφθη ἀγγέλοις (vgl. 1 Petr. 3, 19), ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ, ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ (vgl. 1 Petr. 3, 22). Mit dieser Ausführung (3, 14—16) wird nicht bloss die Erörterung über Leben und Verfassung der Gemeinde beschlossen, sondern auch der Uebergang zu den Irrlehrern (4, 1—10) gemacht. Der Geist verkündet, dass in den letzten Zeiten Einige vom Glauben abfallen werden, achtend auf Irrgeister und Teufelslehren, ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων — —, κωλυόντων γαμεῖν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων, ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάλημψιν μετὰ εὐχαριστίας τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν. [4] ὅτι πᾶν κτίσμα θεοῦ καλὸν καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον (4, 3. 4). Hier kann auch Hofmann (a. a. O. S. 135) schlimme Irrlehrer nicht verkennen, welche über die Asketen des Römerbriefs (C. 14) und des Kolosserbriefs (2, 16 f.) hinausführen. „Hier — wird ein der göttlichen Schöpfungsordnung widerstreitendes schlechthiniges Gebot aufgerichtet, und die Frömmigkeit im Gegensatze zu der mit dem Glauben an die christliche Heilswahrheit gegebenen in dessen Befolgung gesetzt werden. Ansätze zu einer solchen das Christenthum aufhebenden Lehre, welche mit dem, was man Askese nennt, nichts gemein hat, schon in der Zeit des Apostels zu suchen, hat man keinen Grund, da sie nur erst in Aussicht gestellt ist. Dass sie aber in Lehren, wie der marcionitischen und manichäischen, wirklich gekommen ist, liegt vor Augen.“ Also die Stelle trifft erst auf die Marcioniten zu, welche Paulus schon vorhergesagt haben soll. Was Paulus aber in Wirklichkeit, näher in Ephesus schon voraussetzt, findet Hofmann noch lange nicht so schlimm. Wenn Paulus 4, 6 fort-

führt: *ταῦτα ὑποτιθέμενος τοῖς ἀδελφοῖς καλὸς ἔσῃ διάκ*... *Ἰησοῦ Χριστοῦ κτλ.*, so erklärt der Meister von Erlangen „Dieses, nicht etwa bloss das zunächst Vorhergehende, wie der bösen Irrlehre entgegengehalten wird, sondern alles v... 3, 15 an Gesagte, zum Vorwurfe nehmend, wirst du d... Brüdern ein rechter Diener Jesu Christi sein." Aber w... giebt uns das Recht, von *ὑποτιθέμενος* das *τοῖς ἀδελφοῖς* los-zureissen? Eben in dem unmittelbar vorher Gesagten, da... alle Schöpfung Gottes gut ist, soll Timotheus die Brüd... unterweisen. Und Paulus geht nicht von wirklicher Irrlehr... zu blosser Sonderlehre über, sondern bleibt bei der Stan... wenn er den Timotheus 4, 7. 8 weiter ermahnt: *τοὺς δὲ βεβή-λους καὶ γραώδεις μύθους παραιτοῦ· γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν.* [8] *ἡ γὰρ σωματικὴ γυμνασία πρὸς ὀλίγον ἐστὶ ὠφέλιμος· ἡ δὲ εὐσέβεια πρὸς πάντα ὠφέλιμός ἐστιν κτλ.* Di... von jenen Irrlehrern gepredigte Enthaltung von der Ehe u... allerlei Speisen ist ja eben eine *σωματικὴ γυμνασία*, welch... die ächte Frömmigkeit entgegengestellt wird. Wie muss man sich quälen, um der Anerkennung zu entgehen, dass Paulus hier allerdings auch in der Gegenwart schon eine dualistisch-asketische Speculation vor Augen hat! Nachdem dem Timo-theus also sachlich die Grundsätze der Kirchenleitung und des Verhaltens zu Irrlehrern dargelegt sind, werden ih... zweitens mehr persönliche Anweisungen gegeben (4, 11—6, 10). Zunächst erhält der jugendliche Timotheus selbst Ermahnungen (4, 11—16), dann wird ihm das Verhalten zu Alten, Jungen und Wittwen angewiesen (5, 1—8). Bei den Wittwen ver-weilt Paulus noch 5, 9—16, indem er hier auf keinen Fall bloss gewöhnliche Wittwen, sondern auch zum Gemeindedienste erwählte bespricht. Ferner giebt er dem Timotheus Anwei-sung über die Presbyter als kirchliche Beamte (5, 17—20), aber unter Anderm (5, 21—25) auch den persönlichen Rath, nicht immer Wasser zu trinken, sondern ein wenig Wein wegen seines Magens und seiner häufigen Schwächen (5, 23), was ohne weiteres an die Warnung vor der *σωματικὴ γυ-μνασία* 4, 8 erinnert. Auch für die Sklaven erhält er Vor-schriften (6, 1. 2). Noch einmal wird Timotheus (6, 3—10) vor den *ἑτεροδιδασκαλοῦντες* gewarnt, welche namentlich die Frömmigkeit oder die Religionslehre zum Erwerbe miss-

brauchen (6, 5). Den guten Kampf des Glaubens soll er kämpfen und das Gebot unbefleckt bewahren bis zur Erscheinung des Herrn Jesu Christi (6, 11—16), auch den Reichen den rechten Gebrauch ihres Reichthums gebieten (6, 17—19). Dass Timotheus es denn doch mit mehr als rabbinischen Sonderlingen zu thun hat, erhellt aus der Schlussermahnung 6, 20. 21: *τὴν παραθήκην φύλαξον, ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλους κενοφωνίας καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, ἥν τινες ἐπαγγελλόμενοι περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν.* Im Gegensatze gegen eine falsche Gnosis soll Timotheus das geistige Depositum, das ihm anvertraute Gut rechter Lehre bewahren. Von solchen Irrlehrern genügt es wahrlich nicht, mit Hofmann (a. a. O. VI, S. 207) zu sagen: „Sie waren nicht Irrlehrer, was man so nennt, und meinten auch die Erkenntniss, auf die sie sich einliessen, nicht so, dass ihre Beschäftigung mit ihr schon selbst Abfall vom Glauben war, sondern in Folge derselben wurden sie von der Glaubenswahrheit abwendig."

Der 1. Timotheusbrief will also von Paulus geschrieben sein, als er bei einer Reise nach Makedonien den Timotheus in Ephesus zurückgelassen hatte und sein Vorhaben, nach Ephesus zurückzukehren (3, 15. 4, 13), nicht sofort ausführen konnte.

Der Brief an Titus setzt ungefähr dieselbe Zeitlage voraus. Nach der Zuschrift 1, 1—4 knüpft Paulus daran an, dass er den Titus in Kreta zurückgelassen hat, um in den einzelnen Städten Presbyter anzustellen. Daher Vorschriften über die Beschaffenheit der Presbyter, welche unvermerkt, kraft der ursprünglichen Einheit von Presbytern und Bischöfen (s. o. S. 334. 631), in die erforderlichen Eigenschaften eines Bischofs übergehen und von diesem die Fähigkeit fordern, zu ermuntern in der gesunden Lehre und die Widersprechenden zurechtzuweisen (1, 5—9). Hiermit ist der Uebergang gemacht zu Dissidenten (1, 10—16), unter welchen hier vor allen die Beschneidungsleute (*μάλιστα οἱ ἐκ περιτομῆς*) hervorgehoben werden. Dieselben (die Dissidenten überhaupt) soll man zum Schweigen bringen. Ganze Häuser zerstören sie, indem sie lehren, was man nicht soll, um schnöden Gewinnes willen. Die Kreter, welchen durch ihren eigenen Propheten Epimeni-

des ein schlechtes Zeugniss ausgestellt wird [1]), sollen scharf gemahnt werden, (*μὴ προσέχειν*) *ἰουδαϊκοῖς μύθοις καὶ ἐντολαῖς ἀνθρώπων ἀποστρεφομένων τὴν ἀλήθειαν* (1, 14). Da unter den Dissidenten die Beschneidungsleute nur besonders hervorgehoben sind, hat man kein Recht, mit Hofmann (a. a. O. VI, S. 18 f.) das Jüdische auch zu den Geboten von der Wahrheit sich abkehrender Menschen zu ziehen, wie wenn die rabbinischen Sonderlinge Geschichtliches und Gesetzliches gelehrt hätten. Wir finden hier vielmehr ausser jüdischen Mythen der Beschneidungsleute noch andersartige Menschengebote, und werden für die letzteren auf die gnostische Seite hingewiesen, wenn wir 1, 16 lesen: *θεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι, τοῖς δὲ ἔργοις ἀρνοῦνται* (vgl. 1 Joh. 2, 4 u. o. S. 687). Ferner erhält Titus Aufträge, welche sich auf das innere Leben der Gemeinde beziehen (C. 2). Weitere Anweisungen über das Verhältniss zu der Obrigkeit und die allgemeine Sittlichkeit leiten von der vorchristlichen Unsittlichkeit über zu der Wiedergeburt des Christenthums, zu der Rechtfertigung nicht aus Werken, sondern durch Gottes Gnade, aber auch zu der Forderung, dass die Gläubigen gute Werke betreiben sollen (3, 1—8). Dagegen soll Titus *μωρὰς ζητήσεις καὶ γενεαλογίας καὶ ἔρεις καὶ μάχας νομικὰς* vermeiden, einen häretischen Menschen nach wiederholter Zurechtweisung bei Seite lassen (3, 9—11). Rein judaistische Sonderlinge erhalten wir auch hier nicht, da wir *νομικὰς* keineswegs mit Hofmann auch zu *ζητήσεις* und *γενεαλογίας* ziehen dürfen. Wir haben vielmehr einerseits thörichte Streitfragen und Genealogieen, andrerseits gesetzlichen Streit und Kämpfe. Und der *αἱρετικὸς ἄνθρωπος* (3, 10) ist weit schlimmer, als Hofmann (a. a. O. VI, S. 45), hier auf einmal Ketzerpatron, ihn darstellt: „ein Mensch, der darauf ausgeht, sich neben der geordneten Gemeinschaft — einen Anhang zu werben und eine Sonderstellung einzunehmen, zu welchem Ende er freilich irgend etwas Absonderliches zu Markte bringen wird, um sich Geltung zu verschaffen, aber ohne dass diess etwas die apostolische

---

[1]) Ueber die Anführung des Epimenides *περὶ χρησμῶν* Tit. 1, 12 vgl. namentlich Clemens v. Alex. Strom. I, 14, 59 p. 350 und Hieronymus z. d. St. (Opp. VII, 1, 706).

Lehre Verneinendes, eine Irrlehre in diesem Sinne zu sein brauchte.“ Der Schluss 3, 12—15 ist ganz persönlicher Art. Wenn Paulus den Artemas oder Tychikos (vgl. Kol. 4, 7. Eph. 6, 21) zu ihm gesandt haben wird, soll Titus sich beeilen, zu dem Apostel nach Nikopolis (wohl in Epirus), wo Paulus überwintern will, zu kommen. Dem Gesetzeslehrer Zenas und dem Apollos, mit welchem Paulus nicht vor 55 bekannt ward (s. o. S. 259), soll Titus das Geleit geben. Auch *οἱ ἡμετέροι*, gewiss nicht kretische Christen überhaupt, sondern paulinische Glaubenschristen (vgl. 3, 8), sollen lernen, gute Werke zu betreiben.

Der Brief an Titus versetzt uns in eine Zeit, da Paulus in Kreta gewesen war (1, 5) und in Epirus zu überwintern dachte. Nach Hofmann wäre er etwas früher als der 1. Timotheusbrief.

Der zweite Brief an Timotheus führt uns in eine römische Gefangenschaft des Paulus. Nach der Zuschrift 1, 1. 2 und nach der Danksagung 1, 3—5 beginnt Paulus mit einer Ermahnung an Timotheus, kein Leiden für das Evangelium zu scheuen, in welchem sich die Gnade Gottes erwiesen hat, und für welches auch Paulus als Apostel in der Gefangenschaft leidet, aber auch eben jene, aus 1 Tim. 6, 20 bekannte, *παραθήκη* zu bewahren (1, 6—14). Von sich selbst erwähnt Paulus 1, 15—18 es als dem Timotheus bekannt, dass alle Asiaten ihn verlassen haben, mit Ausnahme des Onesiphoros, welcher ihn in Rom aufgesucht hat [1]). Aber sofort wendet er sich wieder zu der Ermahnung an Timotheus (2, 1—13). Was derselhe bei vielen Zeugen gehört hat (vgl. 1, 13), offenbar die *παραθήκη* (vgl. 1, 12. 14), das soll er wieder zuverlässigen Menschen anvertrauen (*παράθου*), welche taug-

[1]) Nach dem Vorgange Ewald's (Sieben Sendschreiben S. 228) hat Pfleiderer in der Protestanten-Bibel N. T. S. 837 2 Tim. 1, 15—18, weil eine Unterbrechung des Zusammenhangs, für ein Stück eines ächten Paulusbriefs aus der römischen Gefangenschaft erklärt. Allein dann muss man auch 4, 19—21 ausmerzen. Das Stück passt auch wohl in den Zusammenhang. Timotheus soll das Lehr-Depositum des Apostels (1, 12. 14. 2, 1 f.) bewahren, wogegen sich die Asiaten, mit Ausnahme des Onesiphoros, von ihm abgewandt haben, s. o. S. 670.

lich sein werden, auch Andre zu lehren (2, 2). Als ein gu[illegible] Soldat Christi soll Timotheus auch mitleiden, wie Paulus selbst gefangen als Verbrecher leidet. Den Hauptgegenstand der Mahnung bildet aber das Verhalten zu Irrlehrern (2, 14–4, 8). Timotheus soll warnen vor unnützem λογομαχεῖν (2, 14 vgl. 1 Tim. 6, 4). Er soll vermeiden τὰς βεβήλους κενοφωνίας (2, 16 vgl. 1 Tim. 6, 20). Und dass wir hier nicht bloss Wortgefechte und Schwätzereien vor uns haben, lehrt 2, 16—18: ἐπὶ πλεῖον γὰρ προκόψουσιν ἀσεβείας, [17] καὶ ὁ λόγος αὐτῶν ὡς γάγγραινα νομὴν ἕξει, ὧν ἐστιν Ὑμέναιος (vgl. 1 Tim. 1, 20) καὶ Φίλητος, [18] οἵτινες περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν (vgl. 1 Tim. 6, 20) λέγοντες (τὴν) ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι. Diese grundstürzende Irrlehre sucht Hofmann vergebens von dem Vorhergehenden loszureissen, indem er erklärt: „die zu noch grösserer Gottlosigkeit werden fortschreiten, und wird ihre Lehre wie Krebs um sich greifen, die den Hymenäus und den Philetus in ihrer Mitte haben.“ Das ὧν ἐστιν führt auch hier, wie 1, 15. 1 Tim. 1, 20, nur Beispiele zu dem Vorhergehenden an. In einem grossen Hause, wie die Kirche, sind nicht bloss Geräthe zur Ehre, sondern auch zur Unehre (2, 20). Ablehnen soll Timotheus τὰς μωρὰς καὶ ἀπαιδεύτους ζητήσεις, welche Streitigkeiten erzeugen (2, 23). Ein Diener Gottes soll nicht streiten, sondern in Sanftmuth die sich Widersetzenden züchtigen, damit sie vielleicht noch Busse thun, und aus des Teufels Schlinge wieder zur Nüchternheit zurückkehren (2, 25. 26). Nur Hofmann'sche Exegese kann es leugnen, dass eben dieselben Leute, wie vorher, auch 3, 1—9 geschildert werden als Menschen der letzten, schlimmen Zeiten, ἔχοντες μόρφωσιν εὐσεβείας, τὴν δὲ δύναμιν αὐτῆς ἠρνημένοι (3, 5). Dass diese Erscheinung bei aller Zukünftigkeit schon in die Gegenwart eingreift, lehrt 3, 6 ἐκ τούτων γάρ εἰσιν οἱ ἐνδύνοντες εἰς τὰς οἰκίας καὶ αἰχμαλωτίζοντες γυναικάρια κτλ. Nach Hofmann (a. a. O. VI, S 273) freilich steht es mit diesen Menschen, welche Timotheus bereits um sich hat, nicht so schlimm. Wir sollen hier wieder nicht Irrlehrer, sondern blosse Sonderlehrer erkennen, welche sich so anstellten, als wären sie mit Timotheus im besten Einvernehmen, und sich in den Häusern, zumeist bei sündhaften Frauen, zu schaffen machen. Wie willkürlich solche Schei-

dung von Irrlehrern und Sonderlehrern ist, lehrt schon der Vergleich mit den ägyptischen Zauberpriestern Jannes und Jambres, welche einst dem Moses widerstanden[1]), und die Bemerkung 3, 9, dass auch dieser Leute Unverstand schon Allen offenbar geworden ist, vollends 3, 13 über schlechte Menschen und Goëten, welche zum Schlechtern fortschreiten, *πλανῶντες καὶ πλανώμενοι*. Was hätte es auch rabbinischen Sonderlehrern gegenüber für einen Sinn, wenn Timotheus 3, 15. 17 auf die h. Schriften hingewiesen, namentlich daran erinnert wird, dass jede h. Schrift von Gott eingegeben und nützlich ist zur Lehre, zur Widerlegung, zur Berichtigung, zur Zucht in Gerechtigkeit (3, 16)? Freilich wird Timotheus beschworen, nicht Sonderlehrern, sondern richtigen Irrlehrern mit Widerlegung, Ermahnung und Tadel entgegenzutreten. Denn es kommt die Zeit, da man die gesunde Lehre nicht ertragen, sondern nach den eigenen Gelüsten sich selbst Lehrer aufhäufen, von der Wahrheit sich abwenden wird zu den Mythen (4, 3. 4). Dagegen soll Timotheus seinen Dienst erfüllen (4, 5). Denn Paulus selbst wird schon geopfert, hat seinen Lauf bereits beendet und erwartet nur noch die Krone der Gerechtigkeit (4, 6—8). Den Schluss bildet rein Persönliches (4, 9—22), wo ich nicht mit Ewald (a. a. O.) und Pfleiderer (a. a. O. u. Paulinismus S. 466) wieder das Stück eines ächten Paulusbriefs zu finden möchte. Im Angesichte des nahen Endes schreibt Paulus, Timotheus möge so bald als möglich zu ihm kommen, welcher, von Demas, Crescens und Titus verlassen, nur noch den Lucas bei sich hat, auch den Marcus mitbringen. Den Tychikos (vgl. Tit. 3, 12) hat Paulus eben nach Ephesus, wohin er schreibt, geschickt. Bei seiner Ankunft soll Timotheus dem Paulus den in Troas gelassenen Mantel bringen und die Bücher, namentlich die Pergamentrollen (4, 13). Paulus warnt den Timotheus vor dem Schmiede

---

[1]) Zu 2 Tim. 3, 8 vgl. Origenes in Matth. 23, 34 sq. (s. o. S. 32, 2), in Matth. 27, 9. Comm. ser. 117 (Opp. III, 916): item quod ait: Sicut Iannes et Mambres restiterunt Moysi, non invenitur in publicis scripturis, sed in libro secreto, qui suprascribitur: Iannes et Mambres liber. unde ausi sunt quidam epistolam ad Timotheum repellere, quasi habentem in se textum alicuius secreti, sed non potuerunt.

Alexander (vgl. 1 Tim. 1, 20), welcher ihm selbst viel Böses gethan hat (4, 14. 15), und meldet, dass er seine erste (gerichtliche) Rechtfertigung, von Allen verlassen, allein zu bestehen hatte. Schreibt er nun auch 4, 17, der Herr habe ihn gekräftigt, *ἵνα δι' ἐμοῦ τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ, καὶ ἀκούσωσιν πάντα τὰ ἔθνη*, und er sei errettet worden aus Löwenrachen, so heisst das doch nur, dass er in der Hauptstadt der Welt für alle Heiden gepredigt hat. Wie wenig wir hier einen Widerspruch gegen die Todesgewissheit 4, 7. 8 haben, lehrt gleich 4, 18, wo Paulus nur noch die Errettung von jedem schlechten Werke und zu dem himmlischen Reiche des Herrn hofft. Der Gruss an Prisca und Aquila und das Haus des Onesiphoros (4, 19 vgl. 1, 15—18) weist nach Ephesus hin. Die Nachricht, dass Erastos in Korinth blieb (vgl. Apg. 19, 22), und dass Paulus den Trophimos (vgl. Apg. 20, 4. 21, 29) in Milet krank zurückliess (4, 20), setzt eine spätere Reise des Paulus von Korinth über Milet, als Apg. 20, 3 f. voraus. Noch vor dem Winter soll Timotheus sich beeilen zu kommen. Gegrüsst wird er von Eubulos, Pudens, Linus [1], der Claudia und allen Brüdern (4, 21).

Der 2. Timotheusbrief will also von dem gefangenen Paulus in Rom geschrieben sein, nachdem derselbe in Milet den Trophimos krank (4, 20), in Troas Mantel und Bücher gelassen hatte (4, 13). In Rom ward er, nachdem sich die Asiaten schon früher von ihm abgewandt hatten, ausgenommen Onesiphoros (1, 15—18. 4, 19), selbst von den nächsten Gefährten, Demas, Crescens, Titus, verlassen, so dass er, zumal nach Absendung des Tychikos, nur den Lucas um sich behielt (4, 10—12). Bei der ersten gerichtlichen Verantwortung blieb ihm auch nicht ein einziger Gefährte (4, 16). Prisca und Aquila waren zur Zeit in Ephesus (4, 19).

III. Alle drei Hirtenbriefe stellen uns also folgende Vorgänge dar. Paulus, schon bekannt mit Apollos (Tit. 3, 13), also nach 56 u. Z., ist nach Kreta gereist, wo er den Titus

---

[1]) Linus war der erste paulinische Bischof von Rom, vgl. Constitutt. app. VII, 46 p. 228, 17—19: *Λῖνος μὲν ὁ Κλαυδίας πρῶτος ὑπὸ Παύλου, καὶ Κλήμης δὲ μετὰ τὸν Λίνου θάνατον ὑπ' ἐμοῦ Πέτρου δεύτερος κεχειροτόνηται.* Vgl. auch o. S. 622, 1.

zurückgelassen hat (Tit. 1, 5), ferner nach Ephesus, wo er den Timotheus zurückgelassen hat (1 Tim. 1, 3), von da nach Makedonien. Er giebt nun, da er im Augenblicke nicht, wie er wünscht, selbst nach Ephesus kommen kann (1 Tim. 3, 15. 4, 13), dem Timotheus schriftliche Anweisung über die innere Ordnung der Kirche und über sein Verhalten zu gefährlichen Irrlehren (1 Timoth.). Ein ähnliches Schreiben richtet er, als er schon in Nikopolis (in Epirus) zu überwintern denkt (Tit. 3, 12), an Titus. Darauf lässt er den Erastos in Korinth (2 Tim. 4, 20), Mantel und Bücher in Troas (2 Tim. 4, 13), den Trophimos krank in Milet (2 Tim. 4, 20) und kommt, nachdem er an Ephesus vorbeigereist ist, nach Rom, von wo er als Gefangener, so gut wie von Allen verlassen, noch einmal in ähnlicher Weise, nur mit der Aussicht auf den sichern Märtyrertod, an Timotheus schreibt[1]. Alles dieses erinnert

[1] Ganz so grossartige Reiseanstrengungen, wie Hofmann ihn machen lässt, macht der Paulus der Hirtenbriefe in Wirklichkeit nicht. Eben befreit aus der ersten römischen Gefangenschaft (63), kündigt Paulus nicht sofort die Reise nach Spanien (Röm. 15, 24. 28), sondern seinen Besuch bei den Hebräern in Antiochien an (Hebr. 13, 19. 23), reist dann über Kreta, wo er den Titus zurücklässt, über Milet, wo er den Trophimos krank zurücklässt, an Ephesus vorbei über Troas, wo er Mantel und Bücher zurücklässt, nach Makedonien. Dann schreibt Paulus an Titus, bald darauf zum erstenmal an Timotheus. Dem Titus schreibt er, dass er in Nikopolis überwintern will, dem Timotheus, dass er bald nach Ephesus kommen will. Dass er von der ephesischen Gemeinde schon 59 für immer Abschied genommen hat (Apg. 20, 25 f.), ist nach vier Jahren schon vergessen. Dass er in Milet den Trophimos, in Troas Mantel und Bücher zurückgelassen hat, behält Paulus noch bei sich. Aus der Reise nach Ephesus wird nichts, weil Paulus im Sommer 64 die Nachricht von der Christenverfolgung Nero's in Rom erhält. Da reist er, indem er den Titus unterwegs zu sich beruft, zum zweitenmal nach Rom, kommt aber an, als die Verfolgung schon vorbei ist. Nun führt er, vielleicht im Frühjahr 65, seinen vor sieben Jahren gefassten und nicht aufgegebenen Entschluss, nach Spanien zu reisen, endlich aus. Vielleicht ward er hier gefangen gesetzt und nach Rom geschafft, und da Timotheus nun „briefliche Thränen“ weint, schreibt er zum zweitenmal an denselben. Im Angesichte des sichern Todes verschreibt er sich noch Mantel und Bücher aus Troas. „Er wird die Bücher noch brauchen können, um die er schreibt, und der Mantel, den Timotheus bringen soll, wird ihm in der rauhen Jahreszeit nützlich, und die Dienste des Marcus werden ihm noch erwünscht sein“ (a. a. O. S. 310). Jetzt fällt

wohl an die bekannte Geschichte des Paulus, schliesst sich aber nicht wirklich an. Eine Reise des Paulus nach Kreta vor einer Reise nach Makedonien könnte nur in den mehr als zweijährigen Aufenthalt des Paulus zu Ephesus 56—58 fallen. Sie hat aber gar kein Zeugniss, und den Titus hat Paulus schon im Sommer 58 zu seiner Verfügung, also nicht mehr in Kreta (s. o. S. 286 f.). Als er um Pfingsten 58 von Ephesus nach Makedonien reist, hat er den Timotheus nicht in Ephesus gelassen. Vielmehr hatte er denselben nach Korinth voraufgeschickt, und als er im Spätherbst 58 unsern 2. Korinthierbrief aus Makedonien schrieb, hatte er ihn bei sich, ebenso in Korinth (Winter 58—59), bei der Reise nach Jerusalem (Frühjahr 59), in den Gefangenschaften zu Cäsarea und Rom 59—64 (s. o. S. 745) Im Frühjahr 59 hat er aber nach Apg. 20, 25 f. der ephesischen Gemeinde in Milet für immer Lebewohl gesagt, kann also nicht hinterher noch einen Besuch derselben angekündigt haben. Nicht in Epirus (Nikopolis), sondern in Achaja (Korinth) wollte Paulus 58—59 überwintern (1 Kor. 16, 6), wie er es auch gethan hat. Hat Paulus aber in Troas, wo er im Frühjahr 59 gewesen ist (Apg. 20, 6 f.), Mantel und Bücher zurückgelassen, so wird er dieselben dort nicht Jahre lang haben liegen lassen. Und ist er auch von Troas gleich nach Milet mit Trophimos gekommen (Apg. 20, 15 f.), so hat er diesen doch damals nicht in Milet krank zurückgelassen, sondern gesund nach Jerusalem mitgenommen (Apg. 21, 29). Sollen diese Briefe also in die Lebensgeschichte des Paulus eingereiht werden, so muss man im Gegensatze gegen die älteste Ueberlieferung (s. o. S. 348 f.) eine Befreiung des Paulus aus der ersten Gefangenschaft annehmen. Dann erhält man allerdings ein paar Jahre, in welchen Hofmann den Paulus den Hebräerbrief nebst diesen Hirtenbriefen geschrieben haben, von Rom nach Antiochien, Kreta, Milet, Makedonien, Rom, gar nach Spanien gereist sein, zum zweitenmale gefangen nach Rom gekommen sein lässt. Alle diese Hypothesen fallen dahin mit dem wirklichen Ausgange der bekannten römischen Gefangenschaft des Paulus.

---

ihm auch ein, dass er vor zwei Jahren den Trophimos krank in Milet zurückgelassen hat!

Was die Hirtenbriefe voraussetzen, erinnert bei aller Eigenthümlichkeit, immer noch an die bekannte Geschichte des Paulus. Und nach dem Abschiede des Paulus von Ephesus nimmt sich über 4 Jahre später sein Vorhaben, wieder dahin zu reisen, seltsam aus. Die geschichtlichen Voraussetzungen dieser Briefe machen ganz den Eindruck, der wirklichen Geschichte des Paulus erst nachgebildet zu sein.

Kann man in diesen Briefen auch nur den ächten Paulus finden? Allerdings bezeichnet Paulus sich hier als den einstigen Christenverfolger, welcher durch Gottes Erbarmen ein Vorbild für die Gläubigen geworden ist (1 Tim. 1, 13 f.), und mit einer gewissen Rücksicht auf die Gegner seiner Apostelwürde sagt er 1 Tim. 2, 7: *ἐγὼ κήρυξ καὶ ἀπόστολος* (*ἀλήθειαν λέγω, οὐ ψεύδομαι*), *διδάσκαλος ἐθνῶν ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ* (vgl. 2 Tim. 1, 11). Dem Heidenapostel Paulus sind die Heidenchristen *οἱ ἡμέτεροι* (Tit. 3, 14). Allerdings kämpft Paulus hier immer noch gegen ein Gesetzeschristenthum (1 Tim. 1, 7 f.), gegen die Beschneidungsleute mit jüdischen Mythen (Tit. 1, 10. 14), gegen Gesetzeszänkereien (Tit. 3, 9). Er stellt noch der Erlösung nach den Werken die Erlösung nach Gottes Gnade in Christo (1 Tim. 1, 9), der Gerechtigkeit aus Werken die Rechtfertigung durch Gottes Gnade (Tit. 3, 5. 7) gegenüber. Wie Röm. 3, 21 die aussergesetzliche Gottesgerechtigkeit durch das Gesetz selbst bezeugt sein lässt, so setzt 1 Tim. 1, 8 f. den gesetzlichen Gebrauch des Gesetzes in die Einsicht, dass einem Gerechten das Gesetz gar nicht mehr gilt. Es ist noch keine Abweichung von dem ächten Paulus, wenn Tit. 3, 8. 14 auch die Glaubenschristen zu guten Werken anhält, wenn hier überhaupt auf gute Werke Gewicht gelegt wird (1 Tim. 2, 10. 5, 10. 25. 6, 18. 2 Tim. 2, 21. 3, 17. Tit. 1, 16. 2, 7. 14. 3, 1. 8. 14). Aber Christus als der Eine Mittler von Gott und Menschen (1 Tim. 2, 5) stimmt doch nicht zu Gal. 3, 19. 20, sondern erst zu Hebr. 8, 6. 9, 15. 12, 24. Wie abweichend die Sprache dieser Briefe von der des Paulus ist, lehrt de Wette (Einl. in d. N. T. 5. A. § 155[a]). Weit über Paulus hinaus führt uns 1 Tim. 5, 18 die Anführung von Luc. 10, 7 als *γραφή* (s. o. S. 37) und 1 Tim. 3, 16 die unverkennbare Benutzung von 1 Petr. 3, 18. 19. Die Hauptsache aber ist es, dass der Paulus dieser Briefe

die rechte Lehre der Kirche schon gegen weit spätere Lehrgegensätze verficht. Er vertritt die *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* (1 Tim. 1, 10. 2 Tim. 4, 3. Tit. 1, 9. 2, 1), die gesunden Lehren (1 Tim. 6, 3. 2 Tim. 1, 13), den gesunden Glauben (Tit. 1, 13. 2, 2) gegen ein *νοσεῖν περὶ ζητήσεις καὶ λογομαχίας* (1 Tim. 6, 4), insbesondere gegen einen um sich greifenden Krebsschaden der Lehre (2 Tim. 2, 17). Die Lehrkrankheit der Zeit ist das *ἑτεροδιδασκαλεῖν* (1 Tim. 1, 3. 6, 3), es kommt schon die Zeit, da man die gesunde Lehre nicht erträgt, sondern nach den eigenen Begierden Lehrer aufhäuft (2 Tim. 4, 3), da man sich von der Wahrheit zu Mythen abwendet (2 Tim. 4, 4). Es giebt bereits Häretiker im kirchlichen Sinne des Worts (Tit. 3, 10). Der Hauptgegensatz der gesunden Lehre ist offenbar die *ψευδώνυμος γνῶσις* (1 Tim. 6, 20), der häretische Gnosticismus, mit welchem der ächte Paulus noch nichts zu thun hatte. Ganz wie bei Hegesippus (s. o. S. 652), finden wir hier *τὸν ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος* im Kampfe mit *ἑτεροδιδασκάλοις*, welche ihm *τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν* gegenüberstellen. Wird also in den Hirtenbriefen nicht schon, wie Baur behauptete, der ausgebildete Gnosticismus, namentlich eines Marcion, bekämpft? Oder finden wir hier, wie W. Mangold (die Irrlehrer der Pastoralbriefe, Marburg 1856) urtheilte, nur essenische Ebioniten? Oder erkennen wir, wie nach dem Vorgange von Lipsius (Gnosticismus S. 141, 22) neuerdings Pfleiderer (Paulinismus S. 464 f.) behauptet, noch eine judaistische Gnosis, nur etwas weiter ausgebildet, als in dem Kolosserbriefe, eine Art vorvalentinianischer Ophiten? Ich meine auch jetzt noch, dass Baur in der Hauptsache recht gesehen hat. Das *ἑτεροδιδασκαλεῖν* erscheint als gnostische Speculation, da es sich bewegt in *μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις, αἵτινες ἐκζητήσεις παρέχουσιν* (1 Tim. 1, 4), *βεβήλους καὶ γραώδεις μύθους* (1 Tim. 4, 7), *μωρὰς ζητήσεις καὶ γενεαλογίας* (Tit. 3, 9), *βεβήλους κενοφωνίας* (1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 2, 16), *μωρὰς καὶ ἀπαιδεύτους ζητήσεις*, welche Streitigkeiten erzeugen (2 Tim. 2, 23), aufbringt. Eben das *ἑτεροδιδασκαλεῖν* drehte sich um *ζητήσεις καὶ λογομαχίας* (1 Tim. 6, 4), war ein *λογομαχεῖν* (2 Tim. 2, 14). Passt alles dieses auf die speculative Gnosis, so ist es schon entschieden nicht mehr jüdisch, wenn die Irrlehrer eine zukünftige Auf-

erstehung leugneten, τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι lehrten (2 Tim. 2, 18, s. o. S. 729, 1). Die wiederholte Versicherung, dass Gott die Erlösung aller Menschen will (1 Tim. 2, 4. 4, 10. Tit. 2, 11), tritt, da an judaistische Beschränkung des Heils auf den Samen Abrahams hier nicht mehr zu denken ist, der gnostischen Beschränkung der Erlösung auf die Geistesmenschen gegenüber, deren erste Grundlage sich bei Saturninus findet (s. o. S. 656). Dass man die Religionslehre schon zu einem Erwerbszweige machte (1 Tim. 6, 5), ist ganz unjüdisch (s. o. S. 218, 2), aber gut gnostisch, da die Gnostiker für Honorar lehrten (vgl. Irenäus adv. haer. I, 4, 3). Auch das Einschleichen in die Häuser und Gewinnen von Weibern (2 Tim. 3, 6. 7) stimmt ganz zu dem, was Irenäus adv. haer. I, 13, 3 von den Markosiern erzählt. So erhalten wir auch hier eine speculative, zum Theil libertinische Gnosis, auf welche sich 2 Tim. 1, 16 beziehen lässt: ϑεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι, τοῖς δὲ ἔργοις ἀρνοῦνται. Vor allem aber wird hier die dualistisch-asketische Gnosis berücksichtigt, welche Saturninus begründete, Marcion vollendete und in dem Abendlande verbreitete. Nur gegen die marcionitische Verwerfung der h. Schrift A. T. hat die Versicherung 2 Tim. 3, 16 einen Sinn, dass jede h. Schrift von Gott eingegeben und nützlich ist, wie denn unser Paulus die βιβλία ausdrücklich in Ehren hält und gehalten wissen will (2 Tim 4, 13). Die σωματικὴ γυμνασία wird 1 Tim. 4, 8 nur desshalb für so wenig nützlich erklärt, weil hier eine bestimmte Askese bekämpft wird. Aber was für eine Askese? Die essenische oder die saturninisch-marcionische? 1 Tim. 4, 3—5 wird Solchen, welche die Ehe verbieten, die Enthaltung von gewissen Speisen gebieten, entgegengehalten, dass alles von Gott erschaffen und an sich gut, nichts in der Schöpfung an sich verwerflich ist. Das grundsätzliche Verbot der Ehe geht über die Essener hinaus, welche wohl meist die Ehelosigkeit vorzogen, aber doch auch Vertheidiger der Ehe unter sich hatten (s. meine jüd. Apokalyptik S. 277, 2), auch nicht erst in den letzten Zeiten hervortraten. Die Enthaltung von Fleisch- und Weingenuss ist aber bei den Essenern noch gar nicht auf die Ansicht, dass etwas nicht von Gott geschaffen sei, gestützt. Wir bemerken hier also jene dualistisch-asketische Gnosis, welche zuerst Saturninus

vertreten hat[1]). Daher versichert 1 Tim. 2, 15, dass da-
Weib errettet werden wird *διὰ τῆς τεκνογονίας*, wo das δι-
nicht etwa, wie Hofmann nach 1 Kor. 3, 15 erklärt, n-
„hindurch" heisst. Unser Paulus will auch, dass jünge-
Wittwen (wieder) heiraten und Kinder gebären (1 Tim. 5,
14), während der ächte Paulus 1 Kor. 7, 8. 38 f. die Ehe n-
gestattet, durchaus nicht empfohlen hat. Und schwerlich bl-
persönlich ist die Ermahnung 1 Tim. 5, 23, dass Timothe-
ein wenig Wein trinken möge. Sind unsre Briefe nun ab-
in keinem Falle von Paulus selbst, wahrscheinlich im Abend-
lande geschrieben, so wird die dualistische Askese auch a-
Marcion, welcher sie dort verbreitete, zurückzuführen se-
und Baur (Pastoralbriefe S. 25 f.) hat mit vollem Rechte
Tim. 6, 20 die *ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* auf d-
bekannten Antithesen, in welchen Marcion den Gegensatz de-
ATlichen und des christlichen Gottes durchführte (s. o. S. 6-
bezogen. Die im Lebenswandel so heiligen Marcioniten w-
den kenntlich gezeichnet 2 Tim. 3, 5 als *ἔχοντες μόρφωσιν εὐ-
σεβείας, τὴν δὲ δύναμιν αὐτῆς ἠρνημένοι*. Dass die Schilderun-
sich nicht immer in der Gegenwart hält, sondern mitunter i-
das Zukünftige verfällt (1 Tim. 4, 1 f. 2 Tim. 3, 1 f.), da-
nicht wunder nehmen, da der Verfasser die Rolle des Pau-
doch nicht ganz vergessen konnte. Dass das Zukünftige si-
von dem Gegenwärtigen nicht scharf trennen lässt, haben w-
gesehen. Der Verfasser berücksichtigt also schon den en-
schiedensten Antijudaismus der Gnosis, und der ganze Sch-
einer judaisirenden Gnosis kommt nur daher, dass unser Pa-
lus auch judaisirende Christen bekämpft. Wie er in d-
Gnosis selbst die freie speculative und die praktisch-asketisc-
Richtung nicht scharf auseinanderhält, so fasst er auch d-
Judaisten mit den Gnostikern als Dissidenten zusammen. U-
doch lässt sich der Unterschied immer noch erkennen. 1 Ti-
1, 3. 6. 7 sind es andre *τινές*, welche sich dem *ἑτεροδιδασκ-*

---

[1]) Von den Saturninianern sagt Irenäus adv. haer. I, 24, 2 (gr-
chisch Philosophum. VII, 28 p. 245): *τὸ δὲ γαμεῖν καὶ γεννᾶν ἀπὸ τ-
σατανᾶ φησὶν* (dicunt) *εἶναι· οἱ πλείους τε* (l. *δὲ*) *τῶν ἀπ' ἐκείνου κ-
ἐμψύχων ἀπέχονται, διὰ τῆς προσποιήτου ταύτης ἐγκρατείας* seducent-
multos.

λεῖν in gnostischer Weise zugewandt haben, andre τινές, welche νομοδιδάσκαλοι sein wollen. Unter den Irrlehrern Tit. 1, 10 sind es nur vor allen οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς, welche zum Schweigen zu bringen sind, und Tit. 1, 14 wird von dem προσέχειν ἰουδαϊκοῖς μύθοις das προσέχειν ἐντολαῖς ἀνθρώπων ἀποστρεφομένων τὴν ἀλήθειαν als ein Achten auf gnostisch-asketische Gebote unterschieden. Tit. 3, 9 haben wir μωρὰς ζητήσεις καὶ γενεαλογίας gewiss für etwas andres als ἔρεις καὶ μάχας νομικὰς zu halten. Die Scheidung der gnostischen und der judaistischen Gegner ist hier leichter als in dem Kolosserbriefe. Wie die Lehrgegensätze, so führen uns auch die Verfassungszustände über die apostolische Zeit hinaus. Die Kirche erscheint als die Säule und Grundfeste der Wahrheit, welcher das grosse Geheimniss der Frömmigkeit anvertraut ist (1 Tim. 3, 15. 16), und ihre Beamten besitzen das Geheimniss des Glaubens (1 Tim. 3, 9), ein eigenes Charisma durch die Handauflegung der Ordination (1 Tim. 4, 14. 5, 22. 2 Tim. 1, 6). An der Spitze der Gemeinde steht schon ein Bischof (1 Tim. 3, 1 f.), wenn auch noch als einer von den Presbytern (Tit. 1, 5. 7), als ein Glied des Presbyterium, welches bei der Ordination (des Timotheus als Bischofs) die Hände auflegt (1 Tim. 4, 14). Doppelter Ehre würdig sind die lehrhaften Presbyter (1 Tim, 5, 17). Unter dem Presbyterium stehen die Diakonen (1 Tim. 3, 8 f.). Aber es giebt auch weibliche Kirchenbeamte. Will man 1 Tim. 3, 11 nicht von Diakonissen verstehen, so sind doch die Wittwen, welche ausgewählt werden sollen, „nicht unter 60 Jahren, Eines Mannes Weib“ (1 Tim. 5, 9) mehr als blosse Ehrendamen[1]). Die festere Gestaltung der Kirchenverfassung

---

[1]) Hofmann (a. a. O. VI, S. 162 f.) versteht „Ehrenwittwen“, welche die Wittwen und Waisen unter geistlicher Obhut hatten und den Frauen je nach Bedarf mit Rath und Trost beistehen sollten. Wittwen als kirchliche Beamte finden wir nächst Bischof, Presbytern und Diakonen Clem. Recogn. VI, 15. Hom. III, 71. XI, 36. Ignatius ad Smyrn. 13 sagt vollends τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας. Tertullian de praescr. haer. 3, de monogamia 11, de virgin. vel. 9: plane scio alicubi virginem in viduatu ab annis nondum XX collocatam. Von den Ebioniten sagt Epiphanius Haer. XXX, 2 τὰ αὐτῶν συγγράμματα πρεσβυτέροις καὶ παρθένοις γράφουσι.

durch den bereits hervortretenden monarchischen Episkopat zielt überhaupt auf Sicherung gegen die Häresieen ab. Eben dahin führt die Voraussetzung einer geheimen apostolischen Ueberlieferung, welche in der *παραθήκη* (1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 1, 12. 14, vgl. 2, 2) liegt (vgl. meine Glossolalie S. 78), dem ächten Paulus völlig fremd.

Die Hirtenbriefe stellen also den Paulinismus in der gnostischen Zeit schon mit einem katholisirenden Zuge dar. Pfleiderer (in der Protestanten-Bibel N. T.; Paulinismus S. 466) wollte den 2. Timotheusbrief schon unter dem ersten Einflusse der trajanischen Christenverfolgung, den 1. Timotheusbrief unter dem christenfreundlichen schutzgewährenden Regimente Hadrian's geschrieben sein lassen. Allein die drei Briefe lassen sich nun einmal in keiner Weise von einander trennen. In dem Briefe des gefangenen Paulus musste die Märtyrerstimmung überwiegen (2 Tim. 1, 7 f. 2, 3 f. 3, 12). Der 1. Timotheusbrief aber enthält ja 2, 2 schon die Fürbitte *ὑπὲρ βασιλέων*, welche über den Einen *βασιλεὺς* der trajanischen Zeit (1 Petr. 2, 13. 17) hinausgeht und vor den Kaiser-Adoptionen Hadrian's (seit 137) ganz undenkbar ist. An den gebietenden Kaiser und seine Nachfolger können nur Hofmann (a. a. O. VI, S. 89 f.) und Gleichgesinnte denken und den Paulus nicht nur für Nero, sondern auch für Galba, Otho, Vitellius u. s. w. Fürbitte vorschreiben lassen. Die christenfreundliche Verfügung Hadrian's ist ohnehin untergeschoben (s. o. S. 169, 2). Da Marcion erst 140 hervortrat, werden die Hirtenbriefe des Paulus erst um 150 verfasst sein, wohl in Rom, wohin ausser dem hier schon beginnenden eigentlichen Episkopate namentlich die Erwähnung des Linus 2 Tim. 4, 21 führt. Die ersten sichern Spuren der Hirtenbriefe finden sich in dem gewiss nicht ächten Briefe Polykarp's an die Philipper C. 4 (vgl. 1 Tim. 6, 7) und in den gleichfalls erst der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angehörenden Testamenten der 12 Patriarchen (Dan. 6 *οὗτός ἐστι μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπου* vgl. 1 Tim. 2, 5), die erste ausdrückliche Anerkennung in dem Muratorianum (Z. 60 f.) und bei Irenäus (s. o. S. 86) u. s. w. Geschichtlich aufgefasst, führen uns diese Briefe von paulinischer Seite an die Schwelle des eigent-

lichen Katholicismus, welcher aus dem Antignosticismus allmälig hervorging.

Der zweite Brief des Petrus.

Von allen Schriften des N. T. hat der zweite Brief des Petrus erst zuletzt Aufnahme gefunden. Clemens v. Alex. ist der älteste Zeuge dieses Briefs[1]), welchen das Muratorianum, Irenäus und Tertullian noch gar nicht kennen. Origenes bezeichnet diesen Brief als streitig (s. o. S. 82), Eusebius als eines von den bekannten Antilegomenen[2]), Didymus als unächt und ausserkanonisch[3]). Noch Hieronymus hat diesen Brief von den Meisten verworfen genannt[4]). In cod. Vatic. (B.) ist 2 Petri die einzige Schrift, für welche am Rande gar keine Abtheilungen angegeben sind. In neuerer Zeit haben schon Erasmus und Calvin die Aechtheit bezweifelt, dann Grotius, Semler, Neander, de Wette und die Tübinger Schule die Aechtheit verworfen, welche in der That unter stimmberechtigten Prote-

---

[1]) S. o. S. 79 f.. Dieser Zeuge ist älter als Firmilianus von Cäsarea in Kappadokien († 270), welcher in der Epi. ad Cyprian. (Cypriani epi. 75) sagt: adhuc etiam infamans Petrum et Paulum, beatos apostolos, quasi hoc ipsi tradiderint, qui in epistolis suis haereticos execrati sunt, et ut eos evitemus, monuerunt.

[2]) S. o. S. 115. Dazu K.-G. III, 3, 1: *Πέτρου μὲν οὖν ἐπιστολὴ μία ἡ λεγομένη αὐτοῦ προτέρα ἀνωμολόγηται. ταύτῃ δὲ καὶ οἱ πάλαι πρεσβύτεροι ὡς ἀναμφιλέκτῳ ἐν τοῖς σφῶν αὐτῶν κατακέχρηνται συγγράμμασι. τὴν δὲ φερομένην αὐτοῦ δευτέραν οὐκ ἐνδιάθηκον μὲν εἶναι παρειλήφαμεν. ὅμως δὲ πολλοῖς χρήσιμος φανεῖσα μετὰ τῶν ἄλλων ἐσπουδάσθη γραφῶν.*

[3]) In Petri epi. II. enarratio fin.: non est ignorandum, praesentem epistolam esse falsatam, quae licet publicetur, non tamen est in canone (Max. Bibl. Patr. IV, 327, Galland. Bibl. VI, 294).

[4]) S. o. S. 128, 4. Freilich Epi. ad Hedib. 120, 11 (Opp. I, 844): denique et duae epistolae, quae feruntur Petri, stilo inter se et charactere discrepant structuraque verborum. ex quo intelligimus, pro necessitate rerum diversis eum usum interpretibus.

stanten nur noch von Thiersch und Weiss (theol. Stud. u. Krit. 1866. II, S. 255 f.) vertheidigt werden kann, selbst von Huther preisgegeben worden ist.

Der zweite Petrusbrief setzt den ersten voraus (3, 1) und will von dem Apostel, im Angesichte seines Todes geschrieben sein (1, 14. 15). Die Zuschrift 1, 1—4 ist allgemeiner gehalten, als 1 Petr. 1, 1. 2, und geht über in eine allgemeine Ermahnung, die Berufung und Erwählung durch entsprechendes Verhalten festzumachen (1, 5—11). Dann legt Petrus (1, 12—21) den Beweggrund seines Schreibens dar. Da ihm sein baldiges Lebensende durch den Herrn Jesus Christus selbst kundgethan ward (1, 14 vgl. Joh. 21, 18. 19), will er für die Zeit nach seinem Heimgange eine schriftliche Erinnerung hinterlassen (1, 15). Er darf sich ja als Augenzeugen bezeichnen, welcher bei der Verklärung Jesu die Himmelsstimme Mt. 17, 5 vernahm (1, 17. 18) und noch mehr befestigt wird durch das prophetische Wort, dessen Beachtung er seinen Lesern empfiehlt [1]). Eben weil bei denselben der Glaube an die Prophetie, deren Erfüllung sich immer hinauszog, schon wankte, erinnert Petrus, dass *πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται*, dass keine Prophetie ihre eigene Auflösung hat: „denn nicht durch Menschenwillen ward einst Prophetie gebracht, sondern vom h. Geiste getragen redeten von Gott her Menschen“ (1, 20. 21). Die Prophetie aufzulösen oder zu erklären, ist also Sache eigener göttlicher Erleuchtung. Die Ausführung über die Prophetie leitet über zu falschen Propheten, den Vorgängern von Irrlehrern, welche in die Christenheit verderbliche Häresieen einführen werden (C. 2). Die Schilderung dieser Irrlehrer ist dem Briefe des Judas (V. 4—23) mit Erweiterungen und Auslassungen entnommen. Dieses Abhängigkeitsverhältniss zum Judasbriefe, welches Hengstenberg u. A. umkehren wollten, musste auch Weiss anerkennen [2]). Wenn Petrus die christlichen Häresieen auch

---

[1]) 2 Petr. 1, 19 *καὶ ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον, ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες ὡς λύχνῳ φαίνοντι ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ.* Eine Aneignung von 4 Ezr. 12, 42: tu enim nobis superasti ex omnibus prophetis — sicut lucerna in loco obscuro.

[2]) Auch R. F. Grau (Entwicklungsgeschichte des NTlichen Schrift-

anfangs noch als zukünftig darstellt, so beschreibt er sie doch V. 10 f. als gegenwärtig, wie sie denn wirklich in die Gegenwart des Verfassers fallen. Die Irrlehrer verleugnen den Herrn, welcher sie erkauft hat, und haben ein Gericht zu erwarten. In den Beispielen solcher Strafgerichte führt Petrus 2, 5 anstatt der Israeliten, welche aus Aegypten zogen, die Sündfluth an, welche Jud. V. 5 nur berührt hatte. Bei Sodom und Gomorra führt Petrus 2, 7—9 auch die Errettung des gerechten Lot aus. Bei der fleischlichen Befleckung, dem *κυριότητος καταφρονεῖν, δόξας βλασφημεῖν* umgeht 2 Petr. 2, 11 das Verhalten Michaels gegen den Teufel bei dem Streit über den Leib Moses Jud. V. 9 durch eine allgemeinere Wendung. Die kurze Erwähnung Bileams Jud. V. 11 führt 2 Petr. 2, 15. 16 weiter aus. Die Anführung des apokryphischen B. Henoch Jud. V. 14. 15 lässt unser Petrus aus, indem er 2, 18 f. selbständiger die Irrlehrer als (gnostische) Verkündiger einer falschen Freiheit darstellt. Eine von dem Judasbriefe ganz abweichende Wendung nimmt unser Petrus aber erst 3, 1—13, wo er auf den 1. Petrusbrief zurückweist (3, 1). Die Erinnerung an die Vorhersagungen der Apostel Jud. V. 17. 18 wird 2 Petr. 3, 3, mit Hinzuziehung der Propheten, bezogen auf Spötter über die Wiederkunft Christi. Man bemerkte schon, dass die Verheissung der Parusie Christi gar nicht in Erfüllung gehe, wogegen 2 Petr. 3, 5 f. versichert, dass Himmel und Erde, wie sie jetzt sind, dem Feuer am Tage des Gerichts über die Gottlosen bestimmt sind [1]). Das Eine

---

thums II, S. 239) kann diese Thatsache nicht leugnen, weiss sie aber mit der Aechtheit des 2. Petrusbriefs zusammenzureimen. „Er (Petrus) wollte für die Weissagung des Judas, der in der Kirche nicht bekannt und angesehen war, den Namen und die Auctorität geben. — Petrus —, der diese Weissagung für sehr wichtig erkannte, nahm sie in seinen Brief auf und sicherte dadurch dem Brief des Judas selbst seine Anerkennung in der Kirche. So wurden beide Briefe zu gleicher Zeit veröffentlicht. Ausserdem könnte die Absicht des Petrus nur gewesen sein, den Brief des Judas, der von seinem Verfasser, dem Bruder des Jakobus, und dem in der jüdischen Tradition so erfahrenen Schriftgelehrten, insonderheit den Judenchristen zugeeignet war, für die Gesammtkirche giltig zu machen (1, 1). Daraus wird sich erklären, warum Petrus jene Beziehungen zur jüdischen Tradition beiseite lässt".

[1]) 2 Petr. 3, 7. 10. 12 (wo die *στοιχεῖα* die Himmelskörper sind, vgl.

lasse man sich nicht entgehen, dass 1000 Jahre bei Gott sind wie Ein Tag (Ps. 90, 4). Der Herr ist nicht säumig mit der Verheissung, wie Einige meinen, sondern langmüthig, da er Allen erst die Busse möglich machen will. Kommen wird der Tag des Herrn, wie ein Dieb in der Nacht und den Untergang der Welt durch Feuer mit sich bringen. In heiligem Wandel beeile man also die Erscheinung jenes Tages und hoffe nach den Verheissungen auf einen neuen Himmel und eine neue Erde, in welchen Gerechtigkeit wohnt. Der Schluss 3, 14—18 geht von dieser Ermahnung über zu einer Verweisung auf die Briefe des geliebten Bruders Paulus, welcher nicht bloss (in den Briefen an die Thessalonicher, welche hier vor allen berücksichtigt werden, vgl. Petr. 3, 10. 11 mit 1 Thess. 5, 2 f.; 1 Petr. 3, 15 mit 2 Thess. 2, 1 f.) besonders davon geschrieben hat, dass man die Langmuth des Herrn für Heil erachten soll, sondern auch in allen Briefen, wenn er hiervon redet, in welchen (Briefen) manches schwer zu verstehen ist und von den Ungelehrigen und Unbefestigten gleich den übrigen h. Schriften verdreht wird zu ihrem eigenen Verderben. Man soll sich also davor hüten, dass man durch Trug der Frevler fortgerissen werde und aus der eigenen Befestigung falle.

Von einer Abfassung durch Petrus kann bei diesem Briefe, welcher den selbst schon unächten 1. Petrusbrief voraussetzt (3, 1) und bereits eine Sammlung von Paulusbriefen als h. Schriften kennt, nicht einmal die Rede sein [1]). Der Ursprung

---

o. S. 223, 2). Einen von Zeit zu Zeit sich wiederholenden Weltbrand lehrten die stoischen Philosophen (vgl. Zeller Griech. Philos. III, 1. S. 139 f. 2. Aufl.). Von einem einmaligen Weltbrande sprechen dann die jüdischen Sibyllisten um 140 v. Chr. (Orac. Sibyll. Prooem. V. 81. Orac. Sib. III, 287. 690) und um 79 n. Chr. (Orac. Sibyll. IV, 172 sq.), der Märtyrer Justin Apol. I, 60 p. 93. II, 7 p. 45 u. A., vgl. auch was Otto Corp. Apologet. IX, p. 477 sq. zu Pseudo-Melito anführt.

[1]) Der katholische Joh. Ant. Bernh. Lutterbeck (die NTlichen Lehrbegriffe, Bd. II, Mainz 1862, S. 180 f.) sagt wohl: „Nun hat man es freilich für ganz unglaublich halten wollen, dass Petrus nicht nur selbst schon im J. 64 eine Sammlung aller Briefe des Paulus gehabt, sondern eine solche auch bei seinen Lesern voraussetzen gekannt habe. Dieses Bedenken jedoch ist lediglich aus Voraussetzungen vom damaligen

des Briefs in der spätern gnostischen Zeit, als der libertinische Gnosticismus schon erklärte Häresie war, frühestens um die Mitte des 2. Jahrh., liegt wirklich am Tage, und der Name des Petrus wird nicht mehr bedeuten, als den römischen Ursprung. Von der Richtung des wirklichen Paulus ist hier kaum noch irgend etwas zu finden. Der geschichtliche Gegensatz des Petrus zu Paulus ist aufgehoben zu brüderlicher Anerkennung des Paulus und seiner Briefe. Die allerspäteste Schrift des N. T. hängt gut katholisch den Schild aus: Petrus und Paulus. Den rechten Glauben stützt der Verfasser auf seine Augenzeugenschaft und noch mehr auf das prophetische Wort als reine Eingebung des h. Geistes (1, 16—21). Diesen rechten Glauben vertritt er gegen einen freigeisterischen Gnosticismus,

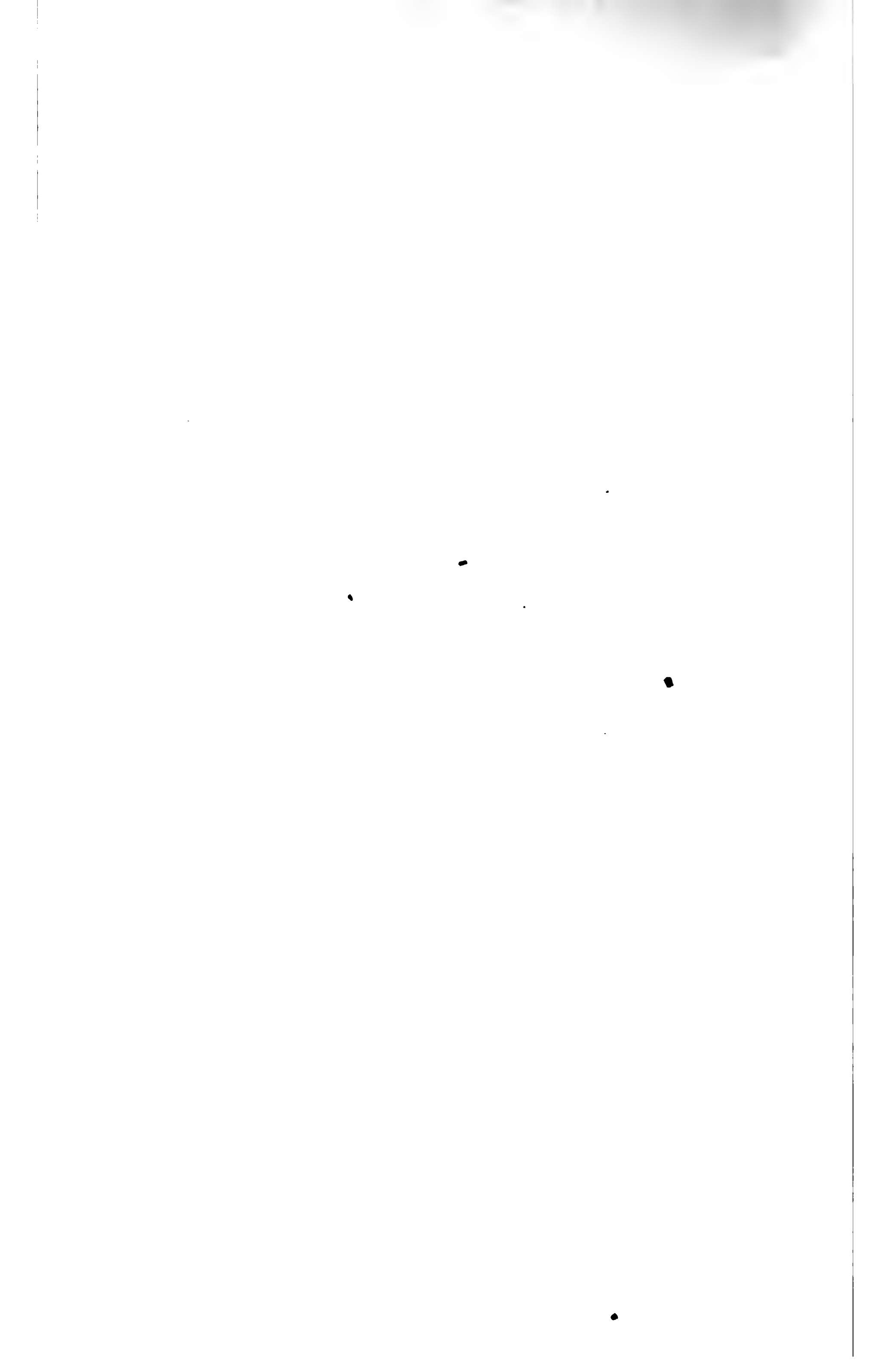
---

Culturzustande geschöpft, wornach dessen literarische Mittel ungefähr so schlecht, wie im Mittelalter, bestellt gewesen sein sollen. Dagegen ist von philologischer Seite aufs gründlichste dargethan worden, dass man damals die Bücher beinahe ebenso schnell und wohlfeil in gleicher Anzahl zu vervielfältigen und beinahe ebenso rasch nach allen Theilen der Welt zu versenden wusste, wie dieses heutzutage geschieht; dass in Rom allein auf einer Strasse 19 Buchhändler wohnten, welche die von ihnen übernommenen Verlagswerke durch Tausende von Sklaven abschreiben liessen und sie auch den Verfassern je nach dem zu erwartenden Vortheil honorirten; dass die römische Staatszeitung (acta publica etc.) schon acht Tage später in den Städten am Rhein gelesen wurde u. s. w. (Ado. Schmidt, Geschichte der Denk- und Glaubensfreiheit im 1. christl. Jahrh. S. 109—155). Gewiss aber haben, wie schon bemerkt, die Schüler des Paulus, ein Silvanus, Marcus, Timotheus, Lucas u. s. w., für alles, was ihr Lehrer schrieb, Interesse genug gehabt, um es sich abzuschreiben oder abschreiben zu lassen. Nun denke man sich noch die Berühmtheit, welche der vor dem kaiserlichen Hofgericht geführte unglückliche Process des Paulus unter anderm auch durch die Einmischung selbst der höchsten Personen erhalten musste, ferner die grosse Anzahl der Christen, welche es damals bereits in Rom, Griechenland, Kleinasien u. s. w. gab, und ebenso die bald nachher eintretende neronische Verfolgung, welche mit Sicherheit schliessen lässt, dass das Christenthum damals schon grosses Aufsehen in Rom und andern Orten gemacht hatte: sollte alles das nicht selbst auch nur die Speculation eines römischen oder griechischen Buchhändlers haben reizen können, um den ihm etwa von den Freunden des Paulus angebotenen Verlag seiner Briefe zu übernehmen"? Petrus würde dann eine Art von Recensenten der Sammlung aller Briefe des Paulus darstellen.

welcher schlimmer sei, als das reine Heidenthum (2, 20. 21), und gegen den Zweifel an der immer vergebens ersehnten Wiederkunft Christi. Die Wiederkunft Christi, welche die älteste Schrift des N. T., der erste Thessalonicherbrief, so bald erwartete, wird in der spätesten Schrift des N. T. schon in eine ganz unbestimmte Zukunft versetzt. Und der Gegensatz des Paulus gegen Petrus (und das urapostolische Christenthum) wird hier auf eine verkehrte Auslegung der Paulusbriefe zurückgeführt (3, 16).

Dritter Theil:

Die kritische Geschichte des Neutestamentlichen Textes.



Der ursprüngliche Text der NTlichen Schriften ist auf keinen Fall unverändert auf uns gekommen, und es fragt sich, wie weit die Kritik ihre Aufgabe, den Text in seiner Ursprünglichkeit herzustellen, schon erfüllt hat.

I. Der Text des N. T. und seine Kritik in der alten Kirche.

1. Die Urschriften der NTlichen Bücher sind ohne alle geschichtlichen Spuren verloren gegangen. Solche Spuren zeigen sich weder bei Ignatius [1]) noch bei Tertullianus [2]), und was man seit alter Zeit für solche Urschriften ausgegeben hat, ist vollends unzuverlässig [3]). Die Schriften des N. T., wenig-

---

[1]) Ad Philadelph. 8: *ἐπεὶ ἤκουσά τινων λεγόντων ὅτι ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις* (*ἀρχείοις* nur Ignat. interpol.) *εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω. καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς ὅτι γέγραπται, ἀπεκρίθησάν μοι ὅτι πρόκειται. ἐμοὶ δὲ τὰ ἀρχαῖά* (so beide latein. und die armen. Uebersetzung, *ἀρχεῖα* codd. graeci) *ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, τὰ ἄθικτα ἀρχαῖα* (so beide Lateiner, *ἀρχεῖα* codd. gr.) *ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ.* Von Archiven für die Evangelien und andre Schriften des N. T. ist hier gar nicht die Rede.

[2]) De praescr. haer. 36: percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesidentur, apud quas authenticae litterae eorum recitantur. Gemeint sind nur die ächten Briefe der Apostel, vgl. de monogamia 11: in graeco authentico.

[3]) Das Autographon des Matthäusevg. ward, wie Theodorus Lector

stens die Briefe, werden von vorn herein auf nicht sehr dauerhaftem Papier (χάρτης 2 Joh. 12), auch die andern Schriften nicht immer auf starkem Pergament (μεμβράνα 2 Tim. 4, 13) geschrieben worden sein, so dass die Urschriften um so mehr bald verloren gehen mussten. Daher bald Abschriften, zunächst wohl auf ähnlichen Stoffen mit Rohrstift und Russtinte (2 Kor. 3, 3. 2 Joh. 12. 3 Joh. 13). Man schrieb zuerst in Buchrollen ohne Worttrennung, Accente, Interpunction, meist wohl auch ohne Absätze. Auch wird man anfangs nicht das ganze N. T., zumal so lange sein Bestand noch nicht recht festgestellt war, abgeschrieben haben, sondern nur einzelne Theile, etwa die Evangelien oder die Paulusbriefe. Handschriften, welche die ganze Bibel, Alten und Neuen Testaments (אABC), mit halbkanonischen Schriften, wie die Briefe des römischen Clemens (A), des Barnabas (א), der Hirt des Hermas (א), umfassten, werden erst in der bemittelteren römischen Reichskirche häufiger geworden sein. Bis in das 11. Jahrh. erhielt sich dann das Pergament fast ausschliesslich im Gebrauche. Erst im 10. Jahrh. kam anstatt der Uncialbuchstaben die Cursivschrift auf. Erst im 7. Jahrh. ward die Accentuation üblich. Unsere ältesten Handschriften sind nicht mehr in Rollen, sondern in Heften geschrieben (Ternionen, Quarternionen schon in der Bibel-Ausgabe des Eusebius, s. o. S. 119, Anm.), mit keiner andern Interpunction, als durch leere Zwischenräume und den einfachen Punct. Man schrieb ohne

---

II, 2 erzählt, auf folgende Weise aufgefunden. In Kypros fand man unter einem Johannisbrodbaum den Leichnam des Barnabas, auf seiner Brust das Matthäusevg., ἰδιόγραφον τοῦ Βαρνάβα. Dasselbe schenkte man dem K. Zeno Isauricus (475—491), und dieser befreite zum Danke Kypros von der Oberhoheit des Patriarchen von Antiochien. Ueber diese Hs. vergleiche auch Severus von Antiochien bei Asseman. Bibl. orient. II, 81 (Tischendorf zu Mt. 27, 49), und was R. Simon (Krit. Schriften über d. N. T., deutsch übers. Th. I, S. 68 f.) bemerkt. Die Urschrift des Marcusevg., von welcher man in Prag und Venedig Bruchstücke zu haben meint, ist nichts als die Vulgata-Uebersetzung, vgl. Fragmentum Pragense ev. S. Marci, vulgo autographi, ed. Jos. Dobrowsky, Prag. 1778. Zur Vertheidigung der falschen LA. Joh. 19, 14 ὥρα ἦν ὡσεὶ τρίτη beruft sich Petrus v. Alex. († 311) im Chron. pasch. p. 11 ed. Bonn. auch auf τὸ ἰδιόχειρον τοῦ εὐαγγελιστοῦ, welches von der Gemeinde zu Ephesus bewahrt und verehrt werde.

Wortabtheilung, so dass Mt. 9, 18 εἷς ἐλθὼν oder εἰσελθών, Phil. 1, 1 σὺν ἐπισκόποις oder συνεπισκόποις gelesen werden konnte. Man konnte auch Joh. 1, 3 lesen: καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν. ὃ γέγονεν κτλ., was nicht bloss die älteste, sondern auch die richtigste Satzabtheilung sein wird (so Lachmann und ich in den Evv. S. 241).

2. Wenn nun auch die Wortabtheilung fehlte, so musste sich doch bald das Bedürfniss von Abtheilungen innerhalb der einzelnen Bücher regen. Die nächste Veranlassung zu solchen Abtheilungen könnte die gottesdienstliche Vorlesung gewesen sein. Aber bei den Evangelien sind die ältesten Abtheilungen, von welchen wir bestimmte Kunde haben, doch andern Ursprungs. Zum Behufe der Evangelien-Harmonie oder für sein Diatessaron theilte schon im 3. Jahrh. Ammonios v. Alex. die 4 Evangelien in verschiedene Stücke ein, indem er dem Matthäus die entsprechenden Abschnitte der übrigen Evangelisten beifügte. Damit nun die Reihenfolge in den drei andern Evangelien nicht gestört werde, führte Eusebius, wie er an Karpianos schreibt (bei Tischendorf N. T. ed. VII. T. I, p. LXXIV sq. u. ö.), 10 Kanones ein, deren erster das Zusammentreffen aller 4 Evangelisten, der 2te bis 5te das Zusammentreffen von 3 Evangelisten, der 6te bis 9te das Zusammentreffen von 2 Evangelisten, der 10te das einem Evangelisten Eigenthümliche bezeichnete. So wurden die 4 Evangelien harmonistisch abgetheilt. Mt. 4, 1 erhielt als Stück 15 und dem Mc. 1, 12. Luc. 4, 1 entsprechend die beiden Zahlen ιέ und (mit Zinnober) β′; dann Mt. 4, 2—10 als Stück 16 und nur dem Luc. 4, 2—12 entsprechend die beiden Zahlen ιϛ′ und έ; Mt. 4, 11 als Stück 17 und nur dem Mc. 1, 13 entsprechend die beiden Zahlen ιζ′ und ϛ′. Durch die ammonisch-eusebianischen Kanones ward also das Matthäusevg. in 355, das Marcusevg. in 233, das Lucasevg. in 342, das Johannesevg. in 232 κεφάλαια eingetheilt, zusammen 1162 Abschnitte. Diese Kanones der Evangelien sind schon am Rande des cod. Sin. (א), Alex. (A) u. a. beigeschrieben, in cod. Ephraemi rescriptus (C) wenigstens die Abtheilungszahlen. Diese κεφάλαια fanden bald Verbreitung[1]. Aber

[1]) Cäsarius, Bruder Gregor's v. Naz., Dial. I, resp. 39: τέσσαρα ἡμῖν

die Abtheilungen waren doch zu ungleichartig und zu wenig für eine Uebersicht der einzelnen Evangelien geeignet. Daher eine andre, weniger zerstückelnde Abtheilung der Evangelien, welche schon in cod. Vatic. (B) am Rande verzeichnet ist: Matthäus in 170, Marcus in 62, Lucas in 152, Johannes in 80 Abschnitte, mit welcher Abtheilung die Fragmenta evangelii Lucae palimpsesta Zacynthia (Ξ) aus dem 8. Jahrh. (ed. S. P. Tregelles 1861) übereinstimmen. Noch übersichtlicher sind die *περιοχαί*, welche cod. Alex. (A) vor den einzelnen Evangelien und über den Seiten, cod. C als *κεφάλαια* vor den Evangelien (Lucas) verzeichnet, bei Matthäus 68, bei Marcus 48, bei Lucas 83, bei Johannes 18. Auch cod. L der Evangelien hat neben den (nur wenig abweichenden) ammonisch-eusebianischen Zahlen am Rande vor den einzelnen Evangelien die *κεφάλαια*: Matthäus 69, Marcus 48, Lucas 79 (Johannes fehlt). So ergeben sich die *τίτλοι* und die *κεφάλαια* der Evangelien, welche Suidas s. v. *κεφάλαιον* und *τίτλος* bemerkt [1]) Die Paulusbriefe wurden von einem Unbekannten in *κεφάλαια* abgetheilt, welcher Eintheilung Euthalios v. Alex. 458 noch die Leseabschnitte hinzufügte [2]). Besonders verdient machte sich Eu-

---

ὑπάρχει εὐαγγέλια, κεφαλαίων χιλίων ἑκατὸν ἑξήκοντα δύο. Epiphanius in dem 374 geschriebenen Ancoratus c. 50 p. 54: *τέσσαρα εἰσὶν εὐαγγέλια, κεφαλαίων χιλίων ἑκατὸν ἑξήκοντα δύο.* Hieronymus hat laut der Praefatio in IV evv. ad Damas. (Opp. IX, 661) die ammonisch-eusebianischen Kanones in seine neue lateinische Uebersetzung hinübergenommen.

[1]) *Τίτλος διαφέρει κεφαλαίου· καὶ ὁ μὲν Ματθαῖος ἔχει τίτλους ξη'* (68), *κεφάλαια τνέ* (355); *ὁ δὲ Μάρκος τίτλους μη'* (48), *κεφάλαια ιϛ'* (*σλϛ'*, 236), *ὁ δὲ Λουκᾶς τίτλους πγ'* (83), *κεφάλαια τμη'* (348), *ὁ δὲ Ἰωάννης τίτλους ιη'* (18), *κεφάλαια σλβ'* (232). Etwas anders cod. L der Evangelien (in Paris, aus dem 8. Jahrh., bei Tischendorf Monumenta sacra inedita p. 57 sq.): *τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον ἔχει τίτλους ξη'* (68), *κεφάλαια τνέ* (355), *τὸ κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον τίτλους μη'* (48), *κεφάλαια σλδ'* (234), *τὸ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιον ἔχει τίτλους πγ'* (83), *κεφάλαια τμβ'* (342), *τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον ἔχει τίτλους ιη'* (18), *κεφάλαια σλά* (231).

[2]) Euthalios sagt in dem 458 geschriebenen Prolog seiner Ausgabe der 14 Paulusbriefe (ed. Laur. Alex. Zacagni, Collectanea monumentorum veterum ecclesiae graecae ac latinae, Tom. I, Rom. 1698. p. 528 sq.) *καθ' ἑκάστην δὲ συντόμως ἐπιστολὴν ἐν τοῖς ἑξῆς προτάξομεν τὴν τῶν κεφαλαίων ἔκθεσιν, ἑνὶ τῶν σοφωτάτων τινὶ καὶ φιλοχρίστων*

thalios durch die stichometrische Abtheilung der Paulusbriefe, welche die Zeilen (*στίχους*) nicht mehr bloss nach dem Raume, auch mitten in einem Worte, abbrach [1]), wie es noch in den Hss. (ℵAEC) der Fall ist, sondern für Lesung und Vorlesung da, wo eingehalten werden sollte, absetzt [2]). Etwas später bearbeitete Euthalios auf dieselbe Weise auch die Apg. und die katholischen Briefe. So erhielt man für:

πατέρων ἡμῶν πεπονημένην. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν ἀναγνώσεων ἀκριβεστάτην τομήν, τήν τε θείων μαρτυριῶν εὐαπόδεκτον εὕρεσιν ἡμεῖς τεχνολογήσαντες ἀνεκαφαλαιωσάμεθα (cod. Lollinianus *ἀνακεφαλαιωσόμεθα*), *ἐπιπορευόμενοι τῇ τῆς ὑφῆς ἀναγνώσει.* Zacagni hält den Urheber jener *κεφάλαια* für den Verfasser des *Μαρτύριον Παύλου τοῦ ἀποστόλου* vom J. 396, welches Euthalios ebend. p. 535 sq. mittheilt.

[1]) Origenes sagt, dass 2. 3 Johannis nicht 100 *στίχους* enthalten (s. o. S. 82). In cod. Sinait., welcher auf jeder Seite 4 Columnen enthält, füllen diese Briefe je 87 *στίχους*, also auf einer Seite mit nur 2 Columnen zusammen 87 *στίχους*. Eustathios v. Antiochien (um 325) contra Origenem de Engastrimytho (ed. Lugdun. 1629 p. 392), auf welchen Tischendorf (N. T. Sin. p. XXI sq.) hingewiesen hat, sagt, dass zwischen *Ἦραν οὖν λίθους, ἵνα βάλωσιν ἐπ' αὐτὸν* (Joh. 8, 59) und *Ἐβάστασαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι λίθους ἵνα λιθάσωσιν αὐτόν* (Joh. 10, 31) etwa 135 *στίχοι* liegen. Im Sin. liegen zwischen jenen beiden Versen 414 *στίχοι*, also die Hälfte genommen, 207. In dem stichometrisch abgetheilten cod. D fallen dazwischen 194 *στίχοι*, in der grossen Ausgabe Lachmann's 121 Zeilen. So werden wohl auch die claromontanischen versus (s. o. S. 108) noch reine Raumzeilen sein. Dasselbe lässt sich vermuthen von den *στίχοις* der Unterschriften zu Paulusbriefen in cod. Sin. (s. u. S. 791, 1).

[2]) *Ἔκθεσις κεφαλαίων τῶν πράξεων* ebend. p. 404: *πρῶτον* (Lollin. *πρῶτος*) *δὴ οὖν ἔγωγε τὴν ἀποστολικὴν βίβλον στοιχιδὸν ἀναγνούς τε καὶ γράψας πρώην διεπεμψάμην πρός τινα τῶν ἐν Χριστῷ πατέρων ἡμῶν, μετρίως πεποιημένην ἡμῖν, οἷα* (*δή* add. Lollin.) *τις πῶλος ἀβαδὴς ἢ νέος ἀμαθὴς ἐρήμην ὁδὸν καὶ ἀτριβῆ ἰέναι προστεταγμένος. οὐδένα γάρ που τῶν, ὅσοι τὸν θεῖον ἐπρεσβεύσαντο λόγον, εἰς δεῦρο διέγνων περὶ τοῦτο* (*τὸ* Lollin.) *τῆς γραφῆς ταύτης εἰς σπουδὴν πεποιημένον τὸ σχῆμα.* Welcher Art diese Arbeit war, lehrt am genauesten p. 409 sq.: *ἔναγχος ἐμοί γε τήν τε τῶν πράξεων βίβλον ἅμα καὶ καθολικῶν ἐπιστολῶν ἀναγνῶναί τε κατὰ προσῳδίαν, καὶ πῶς ἀνακεφαλαιώσασθαι καὶ διελεῖν τούτων ἑκάστης τὸν νοῦν λεπτομερῶς, προσέταξας, ἀδελφὲ Ἀθανάσιε προσφιλέστατε, καὶ τοῦτο ἀόκνως ἐγὼ καὶ προθύμως πεποιηκὼς στοιχηδόν τε συνθεὶς τούτων τὸ ὕφος κατὰ τὴν ἐμαυτοῦ συμμετρίαν πρὸς εὔσημον ἀνάγνωσιν, διεπεμψάμην ἐν βραχεῖ τὰ ἕκαστά σοι.*

		ἀναγνώσεις	κεφάλαια	στίχοι
I.	Apostelgeschichte	16	40 [1])	2556
II.	Jakobusbrief	2	6	233
	1 Petri	2	8	207
	2 Petri	1	4	154
	1 Johannis	2	7	290
	2 Johannis	1	1	30
	3 Johannis	1	1	31
	Judasbrief	1	4	68 [2])
III.	Römerbrief	5	19	920
	1 Korinth.	5	9	870
	2 Korinth.	4	10	590
	Galat.	2	12	293
	Ephes.	2	10	312
	Philipp.	2	7	208
	Koloss.	2	10	208
	1 Thessalon.	1	7	193
	2 Thessalon.	1	6	106
	Hebräerbrief	3	22	703
	1 Timoth.	1	18	230
	2 Timoth.	1	9	179
	Tit.	1	6	97
	Philem.	1	2	37 [3])

Die 57 *ἀναγνώσεις* in der Apostelgeschichte und den Briefen sind gewiss für die Sonn- und Festtage des Jahr berechnet. Eine wesentliche Verbesserung war die sticho-

---

[1]) Eine ältere Abtheilung (p. 428 sq., p. 438 sq.) bietet nur 36 *κεφάλαια* der Apg.

[2]) Im Ganzen werden p. 479 berechnet: *ὁμοῦ τῶν καθολικῶν ἐπιστολῶν ἀναγνώσεις ι* (10), *κεφάλαια λά* (31), *μαρτυρίαι κδ'*, *στίχοι* (11). In Wirklichkeit würden herauskommen 1013 *στίχοι*. Im Folgenden kommen aber noch andre Zahlen der *στίχοι* zum Vorschein; für den Jakobusbrief 230 (p. 491), für 1 Petri 236 (p. 497), für 1 Johannis 27. (p. 506), für 2 Johannis 37 (p. 508), für 3 Johannis 32 (p. 510). Zu keiner von beiden Zählungen stimmt die Gesammtzahl 1046 *στίχοι* für alle katholischen Briefe (p. 513).

[3]) P. 541: *ὁμοῦ τῶν δεκατεσσάρων ἐπιστολῶν ἀναγνώσεις λά* (31), *κεφάλαια ρμζ'* (147), *μαρτυρίαι ρκζ'* (127), *στίχοι δ͵ϡλς'* (4936). Uebrigens werden p. 613 sq. von 2 Kor. vielmehr 11 Capitel aufgezählt.

metrische Abtheilung, welche cod. Claromontanus (D) und cod. Coislinianus († H) bei den Paulusbriefen, der cod. Cantabrigiensis (D) nicht bloss bei der Apg. beibehalten, sondern auch in den Evangelien durchgeführt hat. Uebrigens sind auch bei der Apg. und den Briefen noch andre Abtheilungen überliefert. Von der Apg. enthält cod. ℵ (Sin.) wenigstens zum Theil eine alte Capitelabtheilung, welche Tischendorf nur in den Noten angegeben hat [1]). In cod. Vatic. (B) hat die Apg. 46, der Jakobusbrief 9, 1 Petri 8, 2 Petri keine, 1 Johannis 11, 2 Johannis 1, 3 Johannis 1, Judasbrief 2 Abtheilungen, am Rande vermerkt. Bei den Paulusbriefen hat cod. B. ältere Abtheilungszahlen beigeschrieben (s. o. S. 146) so dass der Römerbrief 1—21, 1 Kor. 22—42, 2 Kor. 43—53, Galat. 54—58, dann Ephes. 70—75, Philipp. 76—79, Koloss. 80—86, 1 Thessal. 86—89, 2 Thessal. 90—93, der Hebräerbrief, nur bis 9, 14 erhalten, 59—64 enthält. Die Johannes-Apokalypse hat zu Ende des 5. Jahrh. Arethas von Kappadokien als Bearbeiter (s. o. S. 138) in 24 *λόγους* und 72 *κεφάλαια* eingetheilt. Wie man die NTlichen Schriften in verschiedener Weise eintheilte, so gab man ihnen auch mehr oder weniger nach Willkür Ueberschriften und Unterschriften. Namentlich bei der Apg. ist die Ueberschrift sehr mannigfaltig, und die Unterschriften sind oft falsch, z. B. bei dem Galaterbriefe: *προς γαλατας εγραφη απο ρωμης*, bei 1. 2 Thessalon.: *προς θεσσαλονικεις πρωτη* (*δευτερα*) *εγραφη απο αθηνων*.

---

[1]) C. 1 Apg. 1, 1—14, C. 2 Apg. 1, 15 f. . . . ., C. 8 Apg. 3, 1—26, C. 9 Apg. 4, 1—12, C. 10 Apg. 4, 13—22, C. 11 Apg. 4, 23—31, C. 12 Apg. 4, 32—37, C. 13 Apg. 5, 1—11, C. 14 Apg. 5, 12—24, C. 15 Apg. 5, 25—33, C. 16 Apg. 5, 34—42, C. 17 Apg. 6, 1—8, C. 18 Apg. 6, 9—7, 10, C. 19 Apg. 7, 11—34, C. 20 Apg. 7, 35—8, 1a, C. 21 Apg. 8, 1b—8, C. 22 Apg. 8, 9—17, C. 23 Apg. 8, 18—25, C. 24 Apg. 8, 26—33, C. 25 Apg. 8, 34—9, 9, C. 26 Apg. 9, 10—31, C. 27 Apg. 9, 32—43, C. 28 Apg. 10, 1—18, C. 29 Apg. 10, 19—29, C. 30 Apg. 10, 30—11, 4, C. 31 Apg. 11, 5—26, C. 32 Apg. 11, 27—30, C. 33 Apg. 12, 1—17, C. 34 Apg. 12, 18—13, 1, C. 35 Apg. 13, 2—12, C. 36 Apg. 13, 13—25, C. 37 Apg. 13, 26—52, C. 38 Apg. 14, 1—7, C. 39 Apg. 14, 8—38, C. 40 Apg. 15, 1—23a, C. 41 Apg. 15, 23b—39, C. 42 Apg. 15, 40 f. Weitere Angaben fehlen. Ziemlich übereinstimmend sind die Abtheilungszeichen in cod. A. bei Apg. 3, 1. 4, 3 zu Ende, 8, 26. 10, 1. 17, 20 zu Ende.

3. Bei den Abschriften der NTlichen Schriften konnten verschiedene Lesarten nicht ausbleiben. Abweichungen von dem ursprünglichen Texte traten bei den Handschriften des N. T. schon unabsichtlich ein. Man unterscheidet in dieser Hinsicht 1) Irrthümer des Gesichts, wie z. B. Joh. 20, 25 *τόπον* und *τύπον* mit einander verwechselt sind, wie (bei dem Mangel einer Wortabtheilung) 1 Thess. 2, 7 die var. lect. *εγενηθημεν ηπιοι* und *εγενηθημεν νηπιοι* entstanden ist. Häufig führten Homöoteleuta zu Auslassungen. Mt. 10, 19 wird nach *πῶς ἢ τί λαλήσητε* in einigen Hss. ausgelassen: *δοθήσεται γὰρ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ τί λαλήσητε.* Joh. 4, 14 fehlt nach *οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ* in einigen Hss. *οὐ μὴ διψήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὃ ἐγὼ δώσω αὐτῷ.* Andrerseits kommen auch Wiederholungen vor, z. B. Luc. 9, 49 *ἐκβάλλοντα τὰ δαιμόνια* für *ἐκβάλλοντα δαιμόνια.* 2) Irrthümer des Gehörs wurden bei dem Dictiren für Abschreiber namentlich durch den Itacismus der Aussprache veranlasst. So schwankt Joh. 8, 55 die LA. zwischen *ἡμῶν* und *ὑμῶν*, Röm. 2, 17 findet sich *ἴδε* für *εἰ δέ.* 3) Irrthümer des Gedächtnisses führten zu Vertauschung der Synonyma, z. B. 1 Petr. 3, 13 *μιμηταὶ* für *ζηλωταί.* 4) Irrthümer des Verstandes entstanden durch falsche Abtheilung von Wörtern und Sätzen (z. B. Joh. 14, 2 *εἶπον ἂν ὑμῖν Πορεύομαι* statt *εἶπον ἂν ὑμῖν. ὅτι πορεύομαι*), auch durch falsche Auflösung wirklicher oder vermeintlicher Abkürzungen (z. B. 1 Tim. 3, 16 *θεὸς* für *ὃς* aus *ΟΣ*, gelesen *ΘΣ*). Die Hauptsache sind jedoch die absichtlichen Aenderungen. In dieser Hinsicht sagt de Wette (Einl. in d. N. T. § 36b): „Man änderte aber auch den Text mit mehr oder minder deutlicher Absicht, 1) indem man die Sprache berichtigen, verschönern und verdeutlichen wollte, 2) indem man geschichtliche, geographische, archäologische und dogmatische Anstösse wegräumte und Dogmen in den Text hinein trug, 3) indem man Erklärungen berühmter Ausleger befolgte, 4) durch den liturgischen Gebrauch des NTlichen Textes wurden Zusätze [z. B. die Doxologie Mt. 6, 13 schon in der Peschito] und Weglassungen veranlasst." Eine sprachliche Aenderung ist z. B. Mt. 15, 32. Mc. 8, 2 *ἡμέρας τρεῖς* für *ἡμέραι τρεῖς.* Sachliche Aenderungen sind z. B. Mt. 27, 9 *Ζαχαρίου* für *Ἱερεμίου*, Mc. 2, 26 die Auslassung von *Ἀβιάθαρ.* Namentlich hat in

dieser Hinsicht die Harmonistik Einfluss ausgeübt, so dass man z. B. Mc. 15, 25 *ἕκτη* statt *τρίτη*, Joh. 19, 14 *τρίτη* statt *ἕκτη* setzte. Bei den sachlichen Aenderungen ist auch die äussere Veranlassung durch Gegner des Christenthums, welche einzelne Verstösse rügten, nicht zu übersehen. Dem Porphyrius entging es nicht, dass Mt. 1, 11 in dem Stammbaume Jesu Jojakim übergangen wird (vgl. Hieronymus zu Dan. 1, 1, Opp. V, 623). In einigen Hss. findet sich nun die Ausfüllung: *Ἰωσίας δὲ ἐγέννησεν [τὸν Ἰωακείμ, Ἰωακεὶμ δὲ ἐγέννησεν] τὸν Ἰεχονίαν*. Porphyrius bemerkte Mt. 13, 35 die falsche Anführung: *τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου Ἡσαΐου λέγοντος* (vgl. Hieronymus z. d. St.). Daher schon in alten Hss. (ℵ[b]BCD) die Auslassung von *Ἡσαΐου*. Porphyrius hat es schon gerügt, dass Mc. 1, 2 die Stelle Mal. 3, 1 in das Jesaja-Citat aufgenommen wird (vgl. Hieronymus zu Mt. 3, 3). Daher statt *ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ* schon in cod. A. die LA. *ἐν τοῖς προφήταις*. Porphyrius (bei Hieronymus adv. Pelagian. II, 17, Opp. 747) liess es nicht unbeachtet, dass Joh. 7, 8 Jesus sagt: *ἐγὼ οὐκ ἀναβαίνω εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην* und doch gleich 7, 10 zu dem Feste reist. Daher schon in BLΔ u. s. w. die LA. *οὔπω* für *οὐκ*.

Solche absichtliche Aenderungen im N. T. haben weitere Ausdehnung, als man gewöhnlich annimmt. Der Schluss des Marcusevg. 16, 9—20 ist entweder, wie man jetzt meistens urtheilt, eine alte Zuthat, oder, was ich vorziehe, schon frühe beanstandet und weggelassen worden. Sehr alt müsste der Zusatz sein, da schon Justinus Apol. I, 45 p. 83, zusammentreffend mit Mc. 16, 20, *πανταχοῦ ἐκήρυξαν* sagt, da Irenäus (adv. haer. III 106) und Hippolytus diesen Schluss unzweifelhaft kennen, die meisten Hss. und alle Uebersetzungen ihn aufgenommen haben. Allein dieser Schluss wich nicht bloss von den andern Evangelien ab, sondern steht auch in einem schreienden Missverhältniss zu Mc. 14, 28. 16, 7, welches man schon frühe bemerken musste. So wird es gekommen sein, dass schon Eusebius (Quaestt. ad Marinum bei Mai Patrum nova collectio IV, 255) das Fehlen des Stücks in den meisten Hss., Hieronymus (epi. 120, 3 ad Hedibiam, adv. Pelagian. II, 15, Opp. I, 825. II, 759) sein Fehlen in fast allen griechischen Hss. bezeugen. Von unsern Hss. lassen eigentlich nur ℵB

das Stück ganz aus. Lachmann hat es mit Recht beibehalten. Nur desshalb, weil Eph. 1, 1 das ἐν Ἐφέσῳ zu dem Inhalte des Briefs nicht passend erschien, ward es mitunter beseitigt (s. o. S. 670). Joh. 5, 3. 4 lesen wir, dass am Teiche Betesda lag eine Menge Gebrechlicher, ἐκδεχομένων τὴν τοῦ ὕδατος κίνησιν. [4] ἄγγελος γὰρ κατὰ καιρὸν κατέβαινεν ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ καὶ ἐτάρασσε τὸ ὕδωρ· ὁ οὖν πρῶτος ἐμβὰς μετὰ τὴν ταραχὴν τοῦ ὕδατος ὑγιὴς ἐγίνετο, ᾧ δήποτε κατείχετο νοσήματι. Diese Worte werden vorausgesetzt V. 7, sind schon durch Tertullianus de bapt. 5 bezeugt, stehen in den meisten Italahss., in der Peschito, den Hss. C[3] *IΓΔ* u. s. w. Aber schon Tertullianus adv. Iud. 13 hat das Fehlen einer solchen Heilquelle bei Jerusalem bemerkt und das Aufhören der Heilkraft aus dem beharrlichen Unglauben der Juden zu erklären versucht. Daher die Tilgung in אA (aber erst nachträglich und nicht vollständig) BC*D (aber nicht getilgt V. 3) L (nur V. 3 getilgt). Lachmann hat die Stelle mit Recht beibehalten, Tischendorf hat sie mit Unrecht getilgt. Hierher scheint mir auch die Erzählung von der Ehebrecherin Joh. 7, 53—8, 11 zu gehören, welche man jetzt als erwiesene spätere Zuthat anzusehen pflegt. Aber die kühne Darstellung des Evangelisten, deren Unentbehrlichkeit wir oben (S. 707 f.) kennen gelernt haben, musste schon frühe, namentlich im Morgenlande, sehr bedenklich erscheinen. Es ist daher durchaus nicht unwahrscheinlich, wenn Augustinus de coniug. adulterinis II, 7 behauptet, dass Einige, metuentes peccati impunitatem dari mulieribus suis, das Stück getilgt haben. Gleichwohl ist es immer noch überwiegend bezeugt[1]). Hat man

[1]) Das Stück steht in den meisten Hss. der Itala, wird bezeugt durch Ambrosius, Hieronymus adv. Pelagian. II, 17, Augustinus, einige Hss. der Peschito und Constitt. app. II, 24 p. 49, 11. Ohne alles Bedenken haben das Stück die griechischen Hss. DFGHKU*Γ*, mit Zeichen der Verdächtigkeit EMS*ΔΠ*. Ausgelassen ist das Stück in den Italahss. a (vercellensis) b (veronensis, hier aber erst, weil duae paginae 7, 44—8, 11 abrasae, quarum limbi adhuc apparent in codice, offenbar absichtlich), in den meisten Hss. der Peschito, bei den griechischen KVV. seit Apollinaris von Laodicea, in den griechischen Hss. אBFH ohne weiteres, aber in L*Δ* mit Belassung eines freien Raums. In A fehlt Joh. 6. 50—8, 52, in C Joh. 7, 3—8, 34, und wenigstens bei der letztern Hs. ist der Schluss auf das Fehlen des Stücks höchst bedenklich.

doch auch an dem wohlbezeugten harten Christusworte Joh. 10, 8 *πάντες ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ, κλέπται εἰσὶν καὶ λῃσταί* gestrichen, Didymus, die Italahs. b, cod. D das *πάντες*, die meisten Italahss., die Peschito, die Hss. ℵ*EFGMSUΓΔ, welchen Tischendorf ed. VIII mit Unrecht gefolgt ist, das *πρὸ ἐμοῦ*. Andrerseits haben Apg. 18, 21 unsre vermeintlich besten Hss. ℵAB und E einen gar zu judaistischen Zug des Paulus getilgt (s. o. S. 248, 1).

Die inneren Streitigkeiten der Kirche haben auch auf die Gestaltung des NTlichen Textes sichtlichen Einfluss ausgeübt. Schon aus dem gnostischen Zeitalter ist dieser Text nicht ganz unverändert hervorgegangen. Gnostiker werden die *τινὲς τῶν μετατιθέντων τὰ εὐαγγέλια* sein, welche nach Clemens v. Alex. Strom. IV, 6, 41 p. 581 sq. Mt. 5, 10. 11 lasen: *μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ὑπὸ τῆς* (anstatt *ἕνεκεν*) *δικαιοσύνης, ὅτι αὐτοὶ ἔσονται τέλειοι* (anstatt *ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*). *καὶ μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκα ἐμοῦ, ὅτι ἕξουσι τόπον, ὅπου οὐ διωχθήσονται.* Aehnlich soll Tatianus mit den Briefen des Paulus verfahren sein (s. o. S. 75, 2). Aber die Aenderung der Evangelien geschah auch von Katholikern gegenüber den Gnostikern. Mt. 11, 27 lesen wir jetzt in allen Hss., Uebersetzungen und Ausgaben: *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱόν, εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα ἐπιγινώσκει, εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.* Die Wechselerkenntniss von Sohn und Vater ist aber in diesem Zusammenhange ganz unvermittelt. Dieser Text ist auch erst seit Irenäus bezeugt[1]). Vor Irenäus las man vielmehr: *πάντα μοι*

---

[1]) Adv. haer. IV, 6, 1: Nemo cognoscit filium nisi pater, neque patrem quis cognoscit nisi filius et cui voluerit filius revelare. sic et Matthaeus posuit et Lucas similiter et Marcus [ein Irrthum] idem ipsum; Ioannes enim praeteriit locum hunc. hi autem, qui peritiores apostolis volunt esse, sic describunt: Nemo cognovit patrem nisi filius, nec filium nisi pater et cui voluerit filius revelare, et interpretantur, quasi a nullo cognitus sit verus deus ante domini adventum, et eum deum, qui a prophetis sit annuntiatus, dicunt non esse patrem Christi. Und doch findet sich selbst bei Irenäus mitunter (II, 6, 1. IV, 6, 3, auch IV, 6, 7 nach dem syrischen Bruchstück XV in Wigand Harvey's Ausgabe II, 443 sq.) die letztere Satzfolge.

παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατ[...] εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ τὸν υἱόν, εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ ᾧ ἂν ὁ [...] ἀποκαλύψῃ[1]). Da ist alles in Ordnung. Eben den Vater, welcher ihm alles übergeben hat, erkennt niemand als der Sohn, und zwar in dem räthselhaften Walten, dass, was den Weisen und Verständigen verborgen ward, geistigen Kindern geoffenbart ist (Mt. 11, 25), wie auch andrerseits den Sohn nur der Vater erkannte und wem es der Sohn offenbart. Aber weil die Gnostiker hier eine Hauptbeweisstelle für den im A. T. noch unbekannten Gott des Christenthums fanden, hat man die Satzfolge umgestellt und den Aorist in das Präsens umgeändert[2]). Aehnlich ist es auch der Parallelstelle Luc. 10, 22 ergangen. — Luc. 5, 39 scheint erst nach Marcion und im Gegensatze gegen ihn hinzugefügt worden zu sein (s. o. S. 559, 1). — Joh. 1, 13 ist die ursprüngliche LA ohne Zweifel: *οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρ[κὸς] οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.* A[...] Irenäus adv. haer. III, 16, 2. 19, 2 liest: ὃς (Christus)-ἐγεννήθη

---

[1]) So Justinus Dial. c. Tr. c. 100 p. 326: *καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ [...] γέγραπται εἰπών Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός, καὶ οὐδεὶς γι[νώ]σκει τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱός, οὐδὲ τὸν υἱόν, εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ οἷς [ἂν] ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ.* Dass auch das Präsens *γινώσκει* hier nicht Text-eigenthümlichkeit, sondern eine durch den Zusammenhang veranlasste Freiheit der Anführung ist, lehrt Apol. I, 63 p. 95: *οὐδεὶς ἔγνω [τὸν] πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, οὐδὲ τὸν υἱόν, εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ ᾧ ἂν ὁ [υἱὸς] ἀποκαλύψῃ.* So noch einmal p. 96. Clem. Recogn. II, 47 bestätigt wenigstens den Aorist *ἔγνω*. Clem. Hom. XVII, 4. XVIII, 4. 13 [...] *ὡς*). 20: *οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, ὡς οὐδὲ τὸν υἱόν τις οἶδεν, εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ οἷς ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.* Die Markosier bei Irenäus adv. haer. I, 20, 3: *καὶ οἱονεὶ κορωνίδα τῆς ὑποθέσεως αὐτῶν φέρουσι ταῦτα — Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ τὸν υἱόν, εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ. ἐν τούτοις διαρρήδην φασὶ δεδειχέναι αὐτὸν, ὡς τὸν ὑπ' αὐτῶν παρεξευρημένον πατέρα ἀληθείας πρὸ τῆς παρουσίας αὐτοῦ μηδενὸς πώποτε ἐγνωκότος· καὶ κατασκευάζειν θέλουσιν, ὡς [τοῦ] ποιητοῦ καὶ κτίστου ἀεὶ ὑπὸ πάντων ἐγνωσμένου· καὶ ταῦτα τὸν κύριον εἰρηκέναι περὶ τοῦ ἀγνώστου τοῖς πᾶσι πατρός, ὃν αὐτοὶ καταγγέλλουσι.*

[2]) Nach dem Vorgange Schwegler's (N. Z. I, S. 255 f.) habe ich hier eine antignostische Textänderung gefunden, und meine Nachweisungen (Krit. Untersuchungen S. 201 f., Z. f. w. Th. 1867, S. 401 f.) haben selbst bei Meyer keinen Widerspruch, bei Keim (Jes. v. N. II. S. 380 f.) Zustimmung gefunden.

ebenso Tertullianus de carn. Chr. 19, welcher die gnostischen Gegner wegen der richtigen LA. gar als Schriftverfälscher zu Gunsten ihrer Lehre von den Geistesmenschen (semen illud arcanum electorum et spiritalium, quod sibi imbuunt) verklagt. Die Fälschung, welche hier nicht durchdrang, ist katholisch und wieder aus dem Bestreben entstanden, den Gnostikern eine Beweisstelle zu entziehen. Auf den Galaterbrief stützte sich Marcion, um den Paulus im Gegensatze gegen die Urapostel als den einzig wahren Apostel Christi darzustellen. Und Gal. 2, 5 steht ja wirklich, dass Paulus sich in Jerusalem *οὐδὲ πρὸς ὥραν* unterordnete. Daher strich man *οὐδέ*, was schon Irenäus adv. haer. III, 13, 3 nicht liest, und Tertullianus adv. Marcion. V, 3 wieder als eine vitiatio scripturae rügt. Die falsche LA. ist wenigstens in die Italahss. d e und in den griechischen Text des cod. D eingedrungen.

Wenn nicht schon in der gnostischen, so ist doch in der monarchianischen Zeitbewegung eine andre Stelle mit Erfolg geändert worden. Mt. 19, 16. 17 ist seit Origenes folgender Text bezeugt: *καὶ ἰδοὺ εἷς προσελθὼν αὐτῷ εἶπεν Διδάσκαλε, τί ἀγαθὸν ποιήσω, ἵνα σχῶ ζωὴν αἰώνιον; ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ Τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός.* Dass dieser Text nicht ursprünglich ist, liegt auf der Hand. Zu dem *ἀγαθόν*, nach welchem der Reiche fragt, stimmt doch in der Antwort Jesu der Eine *ἀγαθὸς* nicht. Vor Origenes hat man aber auch ganz anders gelesen, nämlich: *καὶ ἰδοὺ εἷς προσελθὼν αὐτῷ εἶπε Διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω, ἵνα σχῶ ζωὴν αἰώνιον; ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ Τί με λέγεις* (oder *Μή με λέγε*) *ἀγαθόν; ὁ γὰρ ἀγαθὸς εἷς ἐστιν, ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* [1]). Sei es nun, dass man den gnostischen Gebrauch

[1]) Justinus Dial. c. Tr. c. 101 p. 328: *λέγοντος αὐτῷ τινός Διδάσκαλε ἀγαθέ, ἀπεκρίνατο Τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστὶν ἀγαθός, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Apol. I, 16 p. 63 (mehr nach Mc. 10, 17. 18. Luc. 18, 18. 19): *προσελθόντος αὐτῷ τινὸς καὶ εἰπόντος Διδάσκαλε ἀγαθέ, ἀπεκρίνατο Τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστιν ἀγαθός, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Die Markosier bei Irenäus adv. haer. I, 20, 2: *τῷ εἰπόντι αὐτῷ Διδάσκαλε ἀγαθέ, τὸν ἀληθῶς ἀγαθὸν θεὸν ὡμολογηκέναι εἰπόντα Τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστὶν ἀγαθός, ὁ πατὴρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. οὐρανοὺς δὲ νῦν τοὺς αἰῶνας εἰρῆσθαι λέγουσιν.* Die Naassener Philosophum. V, 7 p. 102: *τοῦτον εἶναι φησὶν ἀγαθὸν μόνον*

der Stelle für den guten Gott im Gegensatze gegen den unvollkommenen Weltschöpfer, oder dass man den monarchianischen Gebrauch für die reine Menschheit Christi ausschliessen wollte, man hat den Text einmal umgeändert. Hat man sich dabei auch an das alte Hebräerevg. angeschlossen (s. o. S. 483 f.), so hat man die Stelle doch für die Lehre von der Gottheit Christi zurechtgemacht. In der Parallelstelle Luc. 18, 19 wird Marcion noch das Ursprüngliche bieten: *Τί με λέγεις* (oder *Μή με λέγε*) *ἀγαθόν; ὁ γὰρ ἀγαθὸς εἷς ἐστιν, θεός, ὁ πατήρ*. Dafür setzte man nach Mc. 10, 18: *Τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἷς ὁ θεός* (vgl. meine Ausführung in den theol. Jahrbb. 1853, S. 235 f.).

Noch die arianische Zeitbewegung hat auf den NTlichen Text Einfluss ausgeübt. Mt. 24, 36 lesen Irenäus adv. haer. II, 28, 6, Origenes z. d. St. (Opp. III, 874) u. A., die meisten Italahss., die Hss. א* u. cb BD *περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν, οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατὴρ μόνος* (vgl. Mc. 13, 32). Hieronymus bemerkt nun z. d. St.: Gaudet Arius et Eunomius quasi ignorantia magistri. Das *οὐδὲ ὁ υἱός* wurde daher in der arianischen Zeit gestrichen. Bei Mt. fehlt es nach Basilius d. Gr. epi. 236 (p. 261), Didymus de trin. III, 22. Ambrosius de fide V, 8 scheute sich nicht zu behaupten: veteres non habent codices graeci, quia nec filius scit; sed non mirum est, si et hoc falsarunt, qui scripturas interpolavere divinas. Hieronymus bemerkt z. d. St.: in quibusdam latinis codd. additum est neque filius, quum in graecis et maxime Adamantii et Pierii exemplaribus hoc non habeatur additum. Selbst in der Textesrecension des Origenes oder Adamantios, welcher die Worte noch gelesen hat, wurden sie also nun ausgemerzt

---

καὶ περὶ τούτου λελέχθαι τὸ ὑπὸ τοῦ σωτῆρος λεγόμενον Τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστὶν ἀγαθός, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Das *εἷς ἐστὶν ἀγαθός* setzen auch Valentinus bei Clemens v. Alex. Strom. II, 20, 114 p. 488 sq. und sein Schüler Ptolemäos in dem Briefe an die Flora bei Epiphanius Haer. XXXIII, 7 voraus. Besonders wichtig sind die Homilieen des römischen Clemens, welche nicht bloss viermal (III, 57. XVII, 4. XVIII, 1. 17), sondern auch einmal (XVIII, 3) mit Hinzuziehung von Mt. 19, 17 folgenden Text voraussetzen: *Μή με λέγε ἀγαθόν· ὁ γὰρ ἀγαθὸς εἷς ἐστίν, ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

Sie fehlen allerdings in den Italahss. g [1.2], der Peschito, in den ältesten griechischen Hss. allerdings nur bei ℵ[ca] und sind mit Recht hergestellt worden von Lachmann und Tischendorf. — Den Arianern war es willkommen, dass Luc. 19, 41 Jesus bei dem Anblicke von Jerusalem weint, dass er Luc. 22, 43. 44 bei dem Seelenkampfe durch einen Engel gestärkt werden muss, und sein Schweiss wie Blutstropfen herabfällt. Da bemerkt nun Epiphanius Ancorat. 31: *ἀλλὰ καὶ Ἔκλαυσε κεῖται ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίῳ, ἐν τοῖς ἀδιορθώτοις ἀντιγράφοις, καὶ κέχρηται τῇ μαρτυρίᾳ ὁ ἅγιος Εἰρηναῖος ἐν τῷ κατὰ αἱρέσεων* (I, 20, 2) *πρὸς τοὺς δοκήσει τὸν Χριστὸν πεφηνέναι λέγοντας. ὀρθόδοξοι δὲ ἀφείλαντο τὸ ῥητόν, φοβηθέντες καὶ μὴ νοήσαντες αὐτοῦ τὸ τέλος καὶ τὸ ἰσχυρότατον Καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἵδρωσε, καὶ ἐγένετο ὁ ἱδρὼς αὐτοῦ ὡς θρόμβοι αἵματος, καὶ ὤφθη ἄγγελος ἐνισχύων αὐτόν* (Luc. 22, 42. 43). Also Orthodoxe haben das Weinen Jesu, was jetzt in allen Hss. und Uebersetzungen steht, zur Zeit des Epiphanius gestrichen, aber die zuletzt erwähnte Stelle noch stehen gelassen. Auf die Engelstärkung und den Blutschweiss Jesu berief sich Arius nach Epiphanius Haer. LXIX, 19. 61. Daher die katholische Tilgung dieser Stelle, welche schon Hilarius von Pictavium de trin. X, 41 p. 253 ed. Paris. 1652 von den meisten, Hieronymus adv. Pelagian. II, 16 (Opp. II, 760) von einigen griechischen und lateinischen Hss. bezeugen, wie sie denn wirklich in ℵ[a]ABRT ganz fehlt, in ESV*ΓΔΠ* als unächt bezeichnet wird.

Im 4. Jahrh. kam auch die Lehre von der beständigen Jungfrauschaft der Maria auf, welche Epiphanius Haer. LXXVIII gegen die Antidikomarianiten, Hieronymus gegen Helvidius zu vertheidigen hatten. Da stand nun aber im Wege Mt. 1, 25, dass Joseph die Maria nicht erkannte, *ἕως οὗ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον*, wie noch Athanasius, Epiphanius und Hieronymus lasen, auch die Italahss. f. ff.[1]g[2]q., die Peschito und die griechischen Hss. CDEKLMSUV*ΓΔΠ* u. s. w. bieten. Wenn nun Ambrosius, die Italahss. a(?) b c g[1] k und die griechischen Hss. ℵBZ *τὸν πρωτότοκον* weglassen, so liegt es näher, hier eine tendenzvolle Aenderung anzunehmen, obwohl Luc. 2, 7 unverändert blieb, als mit Lachmann und Tischendorf den ursprünglichen Text zu

finden. Dass man τὸν πρωτότοκον tilgte, ist schon an sich wahrscheinlicher, als dass man es hinzufügte. Haben doch viele Italahss. und der Syrus Curetoni auch Mt. 1, 16 τὸν ἄνδρ. Μαρίας beseitigt, die Maria nur als Josephs Verlobte bezeichnet.

4. Durch absichtslose und absichtsvolle Aenderungen kam der Text des N. T. bald in solchen Zustand, dass schon Origenes in Mt. Tom. XV, 14 (Opp. III, 671 sq.) bemerkt: καὶ εἰ μὴ καὶ περὶ ἄλλων πολλῶν διαφωνία ἦν πρὸς ἄλληλα τῶν ἀντιγράφων, ὥστε πάντα τὰ κατὰ Ματθαῖον μὴ συνᾴδειν ἀλλήλοις, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ λοιπὰ εὐαγγέλια, κἂν ἀσεβής τις ἔδοξεν εἶναι ὁ ὑπονοῶν ἐνταῦθα προσερρίφθαι οὐκ εἰρημένην ὑπὸ τοῦ σωτῆρος πρὸς τὸν πλούσιον τὴν Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν ἐντολήν (Mt. 19, 19). νυνὶ δὲ δηλονότι πολλὴ γέγονεν ἡ τῶν ἀντιγράφων διαφορά, εἴτε ὑπὸ ῥᾳθυμίας τινῶν γραφέων, εἴτε ἀπὸ τόλμης τινῶν μοχθηρᾶς τῆς διορθώσεως τῶν γραφομένων, εἴτε καὶ ἀπὸ τῶν τὰ ἑαυτοῖς δοκοῦντα ἐν τῇ διορθώσει προστιθέντων ἢ ἀφαιρούντων. τὴν μὲν οὖν ἐν τοῖς ἀντιγράφοις τῆς παλαιᾶς διαθήκης διαφωνίαν, θεοῦ διδόντος, εὕρομεν ἰάσασθαι, κριτηρίῳ χρησάμενοι ταῖς λοιπαῖς ἐκδόσεσιν. — — In exemplaribus autem novi testamenti hoc ipsum me posse facere sine periculo non putavi. Von der τόλμη τῆς διορθώσεως ist aber selbst ein Origenes nicht frei gewesen. Wie er hier das schon durch das Hebräerevg. (s. o. S. 484) beglaubigten Wort Mt. 19, 19 anzweifelt, so hat er anderswo durch blosse Conjectur den ursprünglichen Text verändert. Mt. 8, 28 fand Origenes in Ioan. Tom. VI, 24 (Opp. IV, 140 sq.) in den meisten Hss. vor: τῶν Γερασηνῶν, in wenigen τῶν Γαδαρηνῶν. Da er nun Beides sachlich unmöglich fand, so vermuthete er τῶν Γεργεσηνῶν. Sein Ansehen hat es bewirkt, dass diese unrichtige Vermuthung in die meisten Hss. (א^{c}C^{3}EKLUVXΠ u. s. w. übergegangen ist. Joh. 1, 28 fand Origenes in Ioan. Tom. VI, 24 (Opp. IV, 130) fast in allen Hss. ἐν Βηθανίᾳ vor. Da er aber kein Bethanien jenseits des Jordans kannte, vermuthete er ἐν Βηθαβαρᾷ. Diese reine Conjectur nahm schon Eusebius περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων (Onomastica sacra ed. Lagarde I, 240) an, dann Epiphanius Haer. LI, 23 (ἐν δὲ ἄλλοις ἀντιγράφοις ἐν Βηθανίᾳ πέραν τοῦ Ἰορδάνου). Chrysostomus Hom. XVII vel XVI in Ioan. (Opp. VIII, 96) sagt gar: ἐν Βηθανίᾳ· ὅσα δὲ τῶν ἀντιγράφων ἀκριβέστερον ἔχει, ἐν Βη-

θαβαρᾶ φησίν. So ist eine reine Conjectur des Origenes in viele Hss. ($C^2KT^bU\Delta\Pi^{corr.}$) und den textus rec. übergegangen. Gleichwohl ist Origenes der Begründer einer textkritischen Schule im N. T. geworden. Die von Origenes und Pierios, einem spätern Katecheten zu Alexandrien (um 280) berichtigten Hss. wurden besonders geschätzt (s. o. S. 786 zu Mt. 24, 36). Zu Gal. 3, 1 bemerkt Hieronymus (Opp. VII, 1, 418): Legitur in quibusdam codicibus: Quis vos fascinavit non credere veritati? sed hoc, quia in exemplaribus Adamantii non habetur, omisimus. Noch ein andrer Verehrer des Origenes, der Presbyter Pamphilos von Cäsarea († 309), sammelte daselbst die Schriften des Origenes (vgl. Euseb. K.-G. VI, 32, 3, Hieronymus de vir. illustr. c. 3. 75) und beschäftigte sich selbst mit der Berichtigung auch NTlicher Hss. [1]). Mit der Schule des Origenes wetteiferten schon zu Ende des 3. Jahrh. der Presbyter Lucianus von Antiochien († 311) und Hesychius, ein ägyptischer Bischof († 311). Bei dem A. T. fand die Bearbeitung des Lucianus hauptsächlich von Antiochien bis Constantinopel, die des Hesychius in Aegypten Eingang, in der Mitte die des Origenes, verbreitet durch Pamphilus und Eusebius (vgl. Hieronymus adv. Rufin. II, 27, Opp. II, 522, Praefat. ad. Paralipom., Opp. IX, 1405). Aehnlich wird man sich auch die Verbreitung der Evangelien-Bearbeitung beider Männer denken dürfen. Aber im Abendlande fanden dieselben, weil sie gar zu sehr gegen den herkömmlichen Text verstiessen, entschiedene Missbilligung [2]).

---

[1]) Der cod. *H. der Paulusbriefe (Coislinianus) bietet die Unterschrift: *πρὸς τὸ ἐν Καισαρείᾳ ἀντίγραφον τῆς βιβλιοθήκης τοῦ ἁγίου Παμφίλου, χειρὶ γεγραμμένον αὐτοῦ.*

[2]) Vgl. Hieronymus sagt wohl de vir. illustr. 77: Lucianus, vir disertissimus, Antiochenae ecclesiae presbyter, tantum in scripturarum studio laboravit, ut usque nunc quaedam exemplaria scripturarum Lucianea nuncupentur. Aber Praef. in IV evv. ad Damas. Opp. X, 661: Praetermitto eos codices, quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum perversa asserit contentio. quibus utique nec in toto veteri instrumento post LXX interpretes emendare quid licuit nec in novo profuit emendasse, quum multarum gentium linguis scriptura ante translata doceat falsa esse quae addita sunt. Die Evangelien-Bearbeitungen des Lucianus und des Hesychius werden als verfälscht verworfen in dem Decretum (Gelasii et) Hormisdae, s. o. S. 136, Anm.

5. Bei solcher Beschaffenheit der altkirchlichen Textkritik können die erhaltenen Handschriften des N. T. nur manche Fehler erwarten lassen, und es fragt sich, ob sie die innere Zuverlässigkeit wenigstens durch ihr Alter ersetzen sollen. Von den Uncialhss. sind die wichtigsten folgende:

א, cod. Sinaiticus der ganzen Bibel, bei dem N. T. mit dem Briefe des Barnabas, (der Apokalypse des Petrus), dem Hirten des Hermas, mit abendländischer Zurücksetzung der Apg. und der katholischen Briefe (s. o. S. 144 f.) in facsimilirter Prachtausgabe (ohne die schon vorher als cod. Friderico-Augustanus veröffentlichten Stücke des A. T.) herausgegeben von Tischendorf, Tom. I—IV, Petropoli 1862, dann von demselben, nur mit gewöhnlichen Typen, als Novum Testamentum Sinaiticum sive Novum Testamentum cum epistola Barnabae et fragmentis Pastoris. ex codice Sinaitico, Lips. 1863 [1]). Die Hs. ist auf Pergament geschrieben, in Quaternionen, bei dem N. T. in 4 Columnen, von einer einzigen Hand (A), ausgenommen Blatt 10 (Mt. 16, 9—18, 12) 15 (Mt. 24, 36—26, 6) 28. 29 (Mc. 14, 54 — Luc. 1, 56) 88 (1 Th. 2, 14—5, 28). 91 (Hebr. 4, 16—8, 1) von der Hand D, noch von der Hand B der Hirt des Hermas. Der Schreiber D war zugleich der erste Corrector des Ganzen (a), mit Ausnahme der Johannes-Apokalypse und des Barnabasbriefs, nach einer andern Hs. Corrector b hat sich fast auf das Matthäusevg. beschränkt. Besonders wichtig ist der Corrector c^a im ganzen N. T., mit Ausnahme des Barnabasbriefs, neben welchem c^b, mitunter abweichend, bei den Evangelien thätig gewesen ist. Ein Corrector c^c scheint sich namentlich des Barnabasbriefs, ein Corrector c^d noch der Johannes-Apokalypse angenommen zu haben. Ein Corrector d hat noch an dem Hirten des Hermas gearbeitet. Die ursprüngliche Hs. will Tischendorf schon in die letzte Zeit des Eusebius (um 340) setzen, hat hiermit aber viel zu früh gegriffen. So wesentlich unterscheidet sich die Hs. nicht von dem Dioscorides Vindobonensis aus dem Anfange des 6. Jahrh., dass man sie beinahe 200 Jahre früher ansetzen müsste. Bei den Evangelien sind, nicht erst

[1]) Darauf: Novum Testamentum graece. ex Sinaitico codice omnium antiquissimo Vaticana itemque Elzeviriana lectione notata edidit Aenoth. Frid. Const. Tischendorf, Lips. 1865.

später, die ammonisch-eusebianischen Kanones beigeschrieben. Sollten dieselben aber, kaum von Eusebius vollendet, sofort in diese Hs. Eingang gefunden haben? Bei den Paulusbriefen hat eine nach Tischendorf (l. l. p. XXI) den Schreibern selbst gleichzeitige Hand noch Zahlen der *στίχοι* hinzugefügt[1]). Die Hintansetzung der Apg., die Aufnahme des Barnabasbriefs und des Hermashirten ist noch nach dem 5. Jahrh. denkbar (s. o. S. 153, 1. 157. 161). Entscheidend ist es, dass der cod. Sinaiticus selbst gar nicht schon in der Zeit des Eusebius geschrieben sein will. Hinter dem B. Ester hat er nämlich die Unterschrift:

αντεβληθη προς παλαιωτατον λιαν αντιγραφον δεδιορθωμενον χειρι του αγιου μαρτυρος παμφιλου· προς δε τω τελει του αυτου παλαιωτατου βιβλιου οπερ αρχην μεν ειχεν απο της πρωτης των βασιλειων· εις δε την εσθηρ εληγεν· τοιαυτη τις εν πλατει ιδιοχειρος υποσημειωσις του αυτου μαρτυρος υπεκειτο εχουσα ουτως:

μετελημφθη και διορθωθη προς τα εξαπλα ωριγενους υπ αυτου διορθωμενα· αντωνινος ομολογητης αντεβαλεν· παμφιλος διορθωσα το τευχος εν τη φυλακη· δια την του θεου πολλην και χαριν και πλατυσμον· και ειγε μη βαρυ ειπειν τουτω τω αντιγραφω παραπλησιον ευρειν αντιγραφον ου ραδιον. —

διεφωνη δε το αυτο παλαιωτατον βιβλιον προς τοδε το τευχος εἰς τα (corr. *τινα*) *κυρια ονοματα.*

Hinter 2 Esdra steht geschrieben: *αντεβληθη προς παλαιωτατον λιαν αντιγραφον δεδιορθωμενον χειρι του αγιου μαρτυρος παμφιλου οπερ αντιγραφον προς τω τελει υποσημειωσις τις ιδιοχειρος αυτου υπεκειτο εχουσα αυτως· μετελημφθη και διορθωθη προς τα εξαπλα ωριγενους· αντωνινος αντεβαλεν παμφιλος διορθωσα.*

Hier lesen wir, dass der cod. Sin. verglichen ward mit

---

[1]) Nach 2 Kor. *στιχων χιβ* (612), nach Galat. *στιχ. τιβ* (312), nach Ephes. *στιχων τιβ* (312), nach Philipp. *στιχοι* (Zahlzeichen unleserlich), nach Kol. *στιχων τ* (300), nach 1 Thessal. fehlt die Angabe der *στιχοι*, nach 2 Thessal. *ρπ* (180), nach Hebr. *στιχοι ψν* (750), nach 1 Tim. *στιχ. σν* (?), nach 2 Tim. *στιχων ρπ* (180), nach Tit. *στιχων* ϙϛ′ (96), nach Philem. *στιχων* ohne Zahl. Zu den Zeilen des Sin. stimmen diese offenbar ältern Angaben gar nicht. Bei dem Ephesierbriefe stimmen sie aber mit der Angabe des Euthalius (s. o. S. 778) überein.

einer Hs., welche Pamphilus noch in seiner Haft (309) berichtigte, und dem Verfasser der Unterschrift erscheint der cod. Pamphili (aus dem J. 309), verglichen mit dem cod. Sin., schon uralt. Tischendorf lässt die Unterschrift sich nur auf die Correctoren c^a und c^b zu Anfang des 7. Jahrh. beziehen. Wäre aber der Sin. damals schon über 250 Jahre alt gewesen, so wäre er ja nur wenig jünger als der cod. Pamphili gewesen, und es würde dann unbegreiflich sein, dass dieser, ihm gegenüber, dreimal uralt genannt wird[1]). Schon an sich ist es nicht wahrscheinlich, dass der tüchtige Corrector c^a durch mehr als $2^1/_2$ Jahrhunderte von der Hs. selbst getrennt sein sollte. Der Sinaiticus bleibt immer eine von unsern ältesten und wichtigsten Hss., wenn er auch erst in dem neugestifteten Sinaikloster gleich nach 530 von den ersten Mönchen geschrieben sein sollte. Zu dieser Zeit stimmt auch die Beschaffenheit seines Textes. Mt. 1, 25 beseitigt er schon *τὸν πρωτότοκον*, was doch noch Athanasius, Epiphanius, Hieronymus gelesen haben. Dass Corrector a, selbst ein Schreiber der Hs., Luc. 22, 43. 44 als unächt bezeichnet, ist Nachwirkung der arianischen Zeit, schwerlich ein Zeichen der allerersten arianischen Zeit. Dass der Sin. Mc. 16, 9—20 weglässt, beweist nur seine Zugehörigkeit zu der von Eusebius und Hieronymus geschilderten Klasse von Handschriften[2]).

A, cod. Alexandrinus umfasst gleichfalls das A. und das N. T., mit einem Anhange der beiden Clemensbriefe, ur-

---

[1]) Vergebens hat Tischendorf (N. T. Sinaiticum p. XXXIII) den cod. Pamphili für schon lange vor 309 geschrieben ausgegeben. Dass *μετελημφθη* die Abschrift selbst bedeutet, meine ich in der Z. f. w. Th. 1864. I, S. 79 f. II, S. 218 f. nachgewiesen zu haben. Ich füge noch hinzu die Unterschrift zu Irenäus *περὶ ὀγδοάδος* bei Eusebius K.-G. V. 20, 2, wo jeder spätere Abschreiber beschworen wird, *ἵνα ἀντιβάλῃς ὃ μετεγράψω καὶ κατορθώσῃς αὐτὸ πρὸς τὸ ἀντίγραφον τοῦτο, ὅθεν μετεγράψω, ἐπιμελῶς.*

[2]) Ph. Buttmann urtheilte in seinen Bemerkungen über einige Eigenthümlichkeiten des cod. Sin. im N. T., zunächst in den Evv., Z. f. w. Th. 1864. IV, S. 367 f.: der Werth dieser Hss. werde dadurch vermindert, dass sie ausserordentlich nachlässig geschrieben und von frühester Hand nicht hinreichend berichtigt ist, und sodann, dass sie überhaupt zu sehr die occidentalische Färbung an sich trägt (a. a. O. S. 392).

sprünglich auch der Psalmen Salomo's (s. o. S. 145). Diese Hs. ward dem Könige Karl I. von England 1628 geschenkt durch den Patriarchen Cyrillos Lukaris von Constantinopel, welcher eigenhändig hineingeschrieben hat: Liber iste Scripturae Sacrae Novi et Veteris Testamenti, prout ex traditione habemus, est scriptus manu Theclae nobilis foeminae Aegyptiae, ante MCCC annos circiter, paulo post concilium Nicaenum. Nomen Theclae in fine Libri erat exaratum, sed extincto Christianismo in Aegypto a Mahometanis; et libri una Christianorum in similem sunt redacti conditionem. Extinctum igitur et Theclae nomen, et laceratum, sed memoria et traditio recens observat.“ Nach einer ältern Inschrift war die Hs. geschenkt „cubiculo Patriarchali, anno 814 martyrum“, d. h. 1098 u. Z. Als Cyrillus Lukaris also den Patriarchenstuhl von Alexandrien mit dem von Constantinopel vertauschte, nahm er diese Hs. mit, um sie einem protestantischen Könige zu schenken. Dieselbe wird bewahrt in dem Britischen Museum. Das N. T. ist in einem Facsimile prachtvoll herausgegeben von C. G. Woide, Lond. 1786, in einer Handausgabe von B. H. Cowper, Lond. 1860. Die Hs. ist in Folio mit 2 Columnen auf jeder Seite. Das N. T. lässt 2 verschiedene Hände erkennen, Correcturen nicht immer von der ersten Hand. Den einzelnen Evangelien sind (nicht sämmtlich erhaltene) *κεφάλαια* vorangestellt, die ammonisch-eusebianischen Kanones beigeschrieben. Es fehlt Mt. 1, 1—25, 6. Joh. 6, 50—8, 52. 2 Kor. 4, 13—12, 6. Dass die Hs. nicht vor der 3. ökumenischen Synode zu Ephesus 431 verfertigt sein kann, erhellt schon aus der Maria als *ϑεοτόκος* hinter den Psalmen, vor welchen überdiess des Athanasius Prolog ad Marcellum, des Eusebius Hypothesis aufgenommen sind. Es ist die Frage, ob man mit Tischendorf und Cowper in der Mitte des 5. Jahrh. stehen bleiben darf, nicht auch bei dieser Hs. in das 6. Jahrh. herabgeführt wird. Dass die Hs. gut ist, kann man schon aus den Clemensbriefen sehen, wo selbst die Fehler meist noch auf das Richtige zurückführen.

B, cod. Vaticanus (n. 1209) umfasst gleichfalls die ganze Bibel, A. und N. T. (s. o. S. 145 f.). Das N. T. hört jedoch, wie es uns erhalten ist, auf Hebr. 9, 14 mit *αμωμον τω ϑεω καϑα*, so dass der Schluss des Hebräerbriefs, die

Briefe an Timotheus und Titus, Philemon und die Johannes-Apokalypse ganz fehlen. Lange Zeit musste man sich mit mehr oder weniger unvollständigen Vergleichungen der Hs. begnügen. Und die Ausgabe der Biblia Vaticana durch A. Mai, hinterher etwas verbessert durch Car. Vercellone, welche in 5 Bänden, Rom 1858 (eine Handausgabe des N. T. 1859) erschien, ist sehr fehlerhaft. Daher hatten auch die Handausgaben von A. Kuenen und C. G. Cobet, Lugd. Bat. 1860, Phil. Buttmann, Berol. 1862, noch keine ganz zuverlässige Grundlage. Erst 1866 konnte Tischendorf in Rom wenigstens die drei ersten Evangelien fast bis zu Ende genau vergleichen, zum Theil abschreiben, das Uebrige wenigstens genauer, als es bisher geschehen war, vergleichen. Darauf erschien das Novum Testamentum Vaticanum, post Angeli Maii aliorumque imperfectos labores ex ipso codice edidit Aen. Fr. Const. Tischendorf, Lips. 1867. In Rom liess dann Papst Pio IX. 1868 eine eigene Ausgabe des vaticanischen N. T. unternommen werden, deren Unvollkommenheiten sofort Tischendorf's Appendix Novi Testamenti Vaticani, Lips. 1869, p. IX sq. beleuchtete, freilich nicht ohne seine eigene Ausgabe hier und da berichtigen zu müssen. Da auch die Römer nicht schwiegen, folgten Tischendorf's Responsa ad calumnias Romanas, Lips. 1870. Ohne sich in diesen unerquicklichen Streit einzulassen, darf man behaupten, dass der cod. Vatic. jetzt in allem Wesentlichen bekannt geworden ist. Derselbe ist auf Pergament in Quinionen geschrieben, auf jeder Seite drei Columnen. Dass der Schreiber D und Corrector a des Sin. auch das N. T. des Vatic. geschrieben haben sollten, ist eine schwer glaubliche Behauptung Tischendorf's (N. T. Vat. p. XXII). Von dem Schreiber selbst verschieden ist wenigstens meistentheils der erste Corrector, welchem Tischendorf (l. l. p. XXV) wenig Lob spendet. Seine Correctur ward erst im 10ten oder 11ten Jahrhundert fortgesetzt durch jemand, welcher noch weniger Lob erhält. Schon im 6. Jahrh. soll jedoch jemand die Unterschriften der Paulusbriefe vermehrt haben (nach dem Römerbriefe: *εγραφη απο κορινθου*, nach 1 Kor. *εγραφη απο εφεσου*, nach 2 Kor. *εγραφη απο φιλιππων*, nach Gal., Eph., Phil., Kol. *εγραφη απο ρωμης*, nach 1. 2 Thess. *εγραφη απο αθηνων*). Es fragt sich, ob diese

Hand erst spät nach dem Schreiber und ersten Corrector angesetzt werden darf. Die Evangelien führen am Rande eine alte Capitelabtheilung (s. o. S. 776), ebenso die Apostelgeschichte (bei welcher Tischendorf eine jüngere Capitelabtheilung gar nicht wiedergegeben hat) und die katholischen Briefe, ausgenommen 2 Petri. Die Paulusbriefe führen am Rande Abtheilungszahlen, nach welchen der Hebräerbrief gleich auf den Galaterbrief folgte (s. o. S. 779). Diese Hs. hat Lachmann allen andern vorgezogen und sie ist vortrefflich, aber doch zu sehr zurechtgeschnitten und schwerlich mit Tischendorf schon in die Mitte des 4. Jahrh. zu setzen. Mt. 1, 25 fehlt *τὸν πρωτότοκον*, Mc. 16, 9—20 fehlt ganz, ebenso Luc. 22, 43. 44, der Abschnitt von der Ehebrecherin Joh. 7, 53—8, 11, der judaistische Zug Apg. 18, 21, *ἐν Ἐφέσῳ* Eph. 1, 1. Joh. 7, 8 liest man schon das falsche *οὔπω*. Immer hat man hier eine der bedeutendsten Hss.

C, cod. Ephraemi rescriptus in der königl., kaiserl. oder National-Bibliothek zu Paris, dessen möglichste Herstellung ein bleibendes Verdienst Tischendorf's ist (ed. Lips. 1843. 1845), umfasste ursprünglich die ganze Bibel A. und N. T. Wieder zugänglich gemacht ist von dem N. T. (s. o. S. 146) fast die Hälfte. Vor den Evangelien sind *κεφάλαια* verzeichnet, am Rande die ammonisch-eusebianischen Abtheilungszahlen ohne die Kanones (s. o. S. 775). Gewahrt ist Mt. 1, 25 *τὸν πρωτότοκον*, Mt. 16, 9—20. Tischendorf wird aber wohl auch hier zu früh gegriffen haben, wenn er die treffliche Hs. schon vor die Mitte des 5. Jahrh. setzt. Erst ein Jahrhundert später soll die erste Correctur fallen, welche der Hs. selbst schwerlich erst so spät gefolgt ist. Im 9. Jahrh. ward sie für den constantinopolitanischen Gebrauch noch einmal corrigirt. Im 12. Jahrh. wurde die alte Hs. verwischt, und Schriften Ephräms darauf geschrieben.

Die Evangelien nebst den katholischen Briefen und der Apg. enthielt cod. D (Cantabrigiensis) griechisch mit einer altlateinischen Uebersetzung auf den andern Seiten, stichometrisch abgesetzt. Theodor Beza schenkte diese Hs. 1581 der Universität Cambridge. Leider fehlen einige Blätter, so dass der griechische wie der lateinische Text Lücken darbietet, von spätern Händen zum Theil ergänzt. Voran stehen die

beiden Evangelien der Apostel Matthäus und Johannes, ...
folgen die Evangelien des Lucas und des Marcus, nach ...
Lücke von 57 Blättern, welche durch die katholischen B...
nicht ausgefüllt wird, 3 Joh. 11—15 lateinisch und die ...
griechisch-lateinisch. Eine Prachtausgabe besorgte Th...
Kipling, Cantabr. 1793, auf der Jenaischen Univers...
bibliothek vorhanden mit Griesbach's handschrift...
Berichtigungen, eine neue, zum Theil berichtigte Ausgabe ...
Fred. H. Scrivener, Cambridge 1864. Bei den Evang...
stehen die ammonisch-eusebianischen Abtheilungen ohne
Kanones am Rande. Tischendorf setzt die Hs. in ...
Mitte des 6. Jahrh. Wir haben hier recht eigentlich ...
naturwüchsigen, nicht zurechtgeschnittenen Text des Ab...
landes. Da wird uns Mt. 1, 25 τὸν πρωτότοκον nicht ...
strichen. Da finden wir, wie Origenes in den meisten H...
Mt. 8, 28 (lat.) gerasenorum. Da fehlt von Mc. 16, 9–...
nur durch Beschädigung V. 16–20. Wohl aber fehlt ...
5, 39. Da fehlt weder Luc. 22, 43. 44 noch Joh. 5, 3b 4 ...
Joh. 7, 53—8, 11. Nur πάντες fehlt Joh. 10, 8. Das ...
daistische Apg. 18, 21 ist unversehrt. Freilich ist diese ...
zu wenig zurechtgeschnitten und in der Apg. so eigenthüm...
(s. o. S. 550, 1), dass Ewald hier gar eine eigene T...
recension finden konnte. Dieser Text ist so eigenthüm...
und bedeutend, dass es ganz begreiflich ist, wenn P. Lag...
sich in ihn geradezu verlieben konnte (de Novo Testam...
ad versionum orientalium fidem edendo, Berol. 1857, au...
nommen in: Gesammelte Abhandlungen, Leipz. 1866, S. ...

Die Paulusbriefe sind gleichfalls griechisch-lateinisch ...
stichometrisch in cod. D, Claromontanus enthalten (s ...
S. 148). Auch diese Hs. hat einst Theodor Beza beses...
seit dem 17. Jahrh. ist sie aber im Besitze der königl., kais...
National-Bibliothek zu Paris. Nach dem Briefe an Phil...
hat sie die alte Stichometrie (s. o. S. 107 f.) bewahrt, ...
erst anhangsweise den Hebräerbrief gegeben. Tischend...
hat diese Hs. sorgfältig und prächtig herausgegeben (L...
1852) und setzt sie in die erste Hälfte des 6. Jahrh., viell...
noch etwas zu früh. Diese ziemlich vollständige Hs. ...
schon Lachmann sehr geschätzt. Eine fehlerhafte Absch...
derselben ist cod. E, Sangermanensis, nunc Petropolitanus

Die übrigen Hss. des N. T. findet man am vollständigsten verzeichnet bei Tischendorf in seiner 7. Ausgabe des N. T. (Lips. 1859, Prolegom.), wozu einige Nachträge in der ed. VIII, Vol. I, Lips. 1869, hinzugekommen sind.

6. Das N. T. ward aber nicht bloss im Urtexte fortgepflanzt, sondern auch in verschiedene Landessprachen übersetzt. Unter allen diesen Uebersetzungen ragen hervor die lateinischen und die syrischen, welche gewissermassen das Abendland und das Morgenland vertreten.

In die lateinische Sprache ist das N. T. schon im 2. Jahrh. übertragen worden. Schon vor Tertullianus ist auch die Bibel N. T. lateinisch übersetzt worden, nur noch nicht, wie Tischendorf (Wann wurden 1. A. S. 7, 4. A. S. 10) behauptet, schon die ganze Itala oder die vorhieronymianische Uebersetzung in das Lateinische. Dass diese Uebersetzung bereits vor dem Ende des 2. Jahrh. sogar eine gewisse öffentliche Geltung gewonnen habe, schliesst Tischendorf daraus, dass „schon der lateinische Uebersetzer des griechisch geschriebenen grossen Werks des Irenäus wider die Häresieen, der um den Ausgang des 2. Jahrh. zu setzen ist und von Tertullian bei seiner Benutzung des Irenäus ausgeschrieben wird, er so gut wie Tertullian vom Ende desselben 2. Jahrh. an“ den Text der Itala befolgen. Wie es mit jener Voraussetzung steht, kann schon der besonnene Rönsch (das N. T. Tertullian's S. 43, 1) lehren, welcher über die alte Uebertragung des Irenäus und seiner Bibelstellen noch kein sicheres Urtheil hat, „da ihre Eigenthümlichkeit und ihr Verhältniss zu der Tertullianischen (Bibelübersetzung) noch nicht gründlich untersucht worden ist.“ Und Tertullianus ist wohl der Gewährsmann der ältesten lateinischen Bibel. Aber seine lateinische Bibel ist noch nicht die Itala. Die *δύο διαθῆκαι* Gal. 4, 24 sind in seiner Bibel noch „duae ostensiones, sicut invenimus interpretatum“ (adv. Marcion. V, 4). Die Uebersetzung duo testamenta, wie unsre Itala bietet, ist noch seine eigene Uebersetzung. Joh. 1, 1 wird *ὁ λόγος* von Tertullian stets durch sermo wiedergegeben (s. Rönsch a. a. O. S. 250 f.), und er hat diese Uebersetzung offenbar vorge-

funden, da er selbst vielmehr ratio übersetzen möchte [1]). Ab-
unsre Italahss. bieten sämmtlich: verbum. Geht man das N.
T. Tertullian's nach der Herstellung von **Rönsch** durch, so
findet man noch einen wesentlichen Unterschied von der It.
Mt. 1, 16 giebt Tertullian de carn. Chr. 20 noch richtig: Ioseph
virum Mariae, ex qua nascitur Christus. Von den Italahs.
geben aber nur f ff[1]: Ioseph virum Mariae, de qua natus est
Iesus qui dicitur (vocatur) Christus. Sonst finden wir den
Mann der Maria beseitigt und die Jungfrau Maria eingeführt:
Ioseph, cui desponsata virgo Maria genuit Iesum qui dicitur
Christus (a oder vercell., ähnlich g[1], auch d, k, ähnlich aur.
b, c, g[2]). Mt. 2, 6 ἐν τοῖς ἡγεμόσιν giebt Tertullian adv. Iud.
12: in ducibus. So von allen Italahss. nur k, alle andern
Hss.: inter principes oder: in principibus. Mt. 3, 6 giebt
Tertullian de bapt. 20: Tinguebantur confitentes delicta sua.
Mt. 3, 11 (ebdas. c. 10): Ipse vos tinguet. Die Itala bietet
Mt. 3, 6: et baptizabantur ab illo in Iordanen confitentes peccata sua, 3, 11: ipse vos baptizabit. Joh. 4, 2 lautet bei Tertullian de bapt. 10: et tamen is non tinguebat, verum discipuli eius. Alle Italahss. haben auch hier: baptizabat (baptizaret). Somit fällt die eigentliche Itala des N. T.,
und wäre sie auch nur Ueberarbeitung einer ältern Uebersetzung, erst zwischen Tertullianus und Cyprianus, in die
erste Hälfte des 2. Jahr. Den Namen der Itala finden wir
erst bei Augustinus de doctr. christ. II, 15: in ipsis autem
interpretationibus Itala ceteris praeferatur; nam est verborum
tenacior cum perspicuitate sententiae. Die altlateinischen
Uebersetzungen gehen aber bei den Evangelien so weit auseinander, dass man noch immer nicht weiss, welche von diesen
mannigfaltigen Gestaltungen Augustinus als Itala bezeichnet
hat. **Rönsch** (Itala und Vulgata, S. 5) hat es für gewiss
erklärt, „dass die Spracheigenthümlichkeiten der zahlreichen

---

[1]) Adv. Prax 5: Rationalis enim deus, et ratio in ipso prius, et ita
ab ipso omnia. quae ratio sensus ipsius est. hanc Graeci λόγον dicunt
quo vocabulo etiam sermonem appellamus. ideoque iam in usu est
nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in
primordio apud deum fuisse, cum magis rationem competat antiquiorem
haberi. — tamen et sic nihil interest.

Bruchstücke der Itala, die uns noch zu Gebote stehen, der afrikanischen Diction angehören und auf dem Boden Afrika's (des proconsularischen) erwachsen sein müssen." Den Namen der Itala wollte Rönsch (a. a. O. S. 6 f.) daraus erklären, dass diese Uebersetzung nicht in der verfeinerten Schrift- und Gelehrtensprache der römischen Hauptstadt, sondern vielmehr in der volksthümlichen italischen Provinzialsprache oder der lingua vulgata verabfasst war". Inzwischen hat Rönsch selbst (das N. T. Tertullian's S. 44) die Vermuthung von John Wordsworth (Academy, Nov. 13, 1869 p. 56) als sehr beachtenswerth anerkannt, die Itala scheine die italische Recension der afrikanischen „Vetus Latina" und von dieser ebenso verschieden zu sein, wie es die britische (irische), die gallische und spanische wahrscheinlich auch waren. Nach Frz. Kaulen (Geschichte der Vulgata, Mainz 1868, S. 118 f.) wäre die Itala freilich in Italien zu Hause, und neben dieser alten Vulgata, wie sie in Italien selbst genannt ward, wären nach und nach andre altlateinische Uebersetzungen entstanden. Diese Ansicht wird sich aber schwerlich empfehlen. Die altlateinische Uebersetzung ist auch nicht, wie Tischendorf behauptet, schon vor Tertullian fertig gewesen, sondern hat sich erst nach Tertullian bestimmter ausgeprägt und mannigfach verzweigt. Ueber welche Bücher sich die vetus latina interpretatio erstreckte, erkennt man zugleich mit einer Uebersicht ihrer Handschriften.

Die vier Evangelien, meist in der Folge: Matthäus, Johannes, Lucas, Marcus (vgl. o. S. 108), sind mehr oder weniger vollständig enthalten in folgenden Hss.: a, cod. Vercellensis, welcher gar von der Hand des Eusebius Martyr († 371) geschrieben sein soll, jedenfalls höchst alterthümlich, herausgegeben von Jos. Blanchini in dem Evangeliarium quadruplex latinae versionis antiquae, Rom. 1748; b, cod. Veronensis, gleichfalls alt, aber eigenthümlich, ebenfalls von Blanchini herausgegeben; c, cod. Colbertinus, nicht vor dem 11. Jahrh., daher wohl auch schon mit der Vulgata gemischt, mit Unrecht zu Grunde gelegt von Petr. Sabatier in Bibliorum sacrarum versiones antiquae, seu Vetus Itala, P. III, Paris 1751; d, cod. Cantabrig. (s. o. S. 797 f.), alt, aber sehr eigenartig; e, cod. Palatinus Vindobonensis, alt und eigen-

thümlich, herausgegeben von Tischendorf in dem Evangelium Palatinum, Lips. 1847, von O. F. Fritzsche bei Luc. 1, 1—5, 26 zu Grunde gelegt (in einem Züricher Programm von 1867); f, cod. Brixianus, wohl schon mit der Vulgata gemischt, herausgegeben von Blanchini. — ff[1], cod. Corbeiensis 21, jetzt in Paris, alt, aus welchem J. Martianay hinter der Vulgata das Matthäusevg. und den Jakobusbrief herausgab (Paris 1695), Sabatier die variantes lectiones bis zu Mc. 5, 18 mittheilte. — ff[2], cod. Corbeiensis 195, sehr alt und bedeutend, herausgegeben bei Blanchini. — g[1], cod. Sangermanensis 15, verglichen bei Martianay, Blanchini und Sabatier. — g[2], cod. Sangermanensis alter, dessen LAen Blanchini und Sabatier verzeichnen. — h, cod. Claromontanus, nunc Vaticanus, herausgegeben von A. Mai in Scriptorum veterum novae collection. Tom. III, p. 257 sq., Rom. 1828. — i, cod. Vindobonensis mit Bruchstücken aus Marcus und Lucas, alt und wichtig, herausgegeben von Alter in H. E. G. Paulus' Neuem Repertorium d. bibl. u. morgenl. Literatur, Th. III, 115—170, Jena 1791 und in desselben Memorabilien, St. VII, Leipz. 1795, S. 58—96. — k, Bobbiensis nunc Taurinensis mit Bruchstücken des Marcus und des Matthäus, fehlerhaft von J. F. Fleck (Anecdota, Lips. 1837, p. 1 sq.), besser von Tischendorf (in den Wiener Jahrbb. der Literatur 1847. 1848) herausgegeben. — l, Rhedingeranus in Breslau mit den 4 Evangelien, herausgegeben von H. F. Haase in Breslauer Programmen 1865 und 1866. — m, Speculum Augustini qui dicitur, herausgegeben von A. Mai in PP. nov. Bibliotheca, Tom. I, 2, Rom. 1852, die Anführungen aus Matthäus, Lucas, Johannes u. s. w. in A. Mai spicilegium Rom. T. IX, 1843, append. — n, cod. Sangallensis mit Bruchstücken aus Matthäus und Marcus, in Tischendorf's ed. VII. VIII benutzt. — o, Fragmentum Sangallense von Mc. 16, 14—20, bei Tischendorf a. a. O. — p, Fragmentum Sangallense von Joh. 11, 14—44, zum Theil herausgegeben bei Tischendorf ed. VII, Pars I. p. CCXLV. — q, cod. Monacensis mit den 4 Evangelien, aber lückenhaft, bis jetzt nur aus Tischendorf's Anführungen bekannt. — s, cod. Ambrosianus, Bruchstücke des Lucas, herausgegeben von A. M. Ceriani Monum. sacr. et prof. I. 1, p. 4—8, Mediolani

1861. — t, Curiensis evangelii Lucani fragmenta, ed. E. Ranke, Marburg. 1872, vgl. Rönsch in der Z. f. w. Th. 1873, III, S. 455 f.

Die Paulusbriefe sind enthalten in d, cod. Claromontanus (s. o. S. 795 f.), anhangsweise auch der Hebräerbrief, und in seiner Abschrift e, cod. Sangermanensis. Nach jener Hs. hat Sabatier die Paulusbriefe herausgegeben. — f, cod. graecolatinus Augiensis, herausgegeben von F. H. Scrivener, Cambridge 1859. — g, cod. Boernerianus cum interlineari versione latina, herausgegeben von Chr. F. Matthaei, Misenae 1791 (s. o. S. 146 f.). — gue, cod. Guelferbytianus mit gothisch-lateinischen Bruchstücken aus dem Römerbriefe, genau herausgegeben von Tischendorf (Anecdota sacra et profana p. 153 sq.). — m, (s. o. S. 800). — r, fragmenta Monacensia aus den Paulusbriefen (von Bücherdeckeln entnommen), benutzt bei Tischendorf ed. VIII. —

Die Apostelgeschichte ist enthalten in: d, Cantabrig. (s. o. S. 795 f.). — e, cod. Laudianus, griechisch-lateinisch, welchen Sabatier bei der Apg. befolgt, genau erst von Tischendorf Monum. sacr. Vol. IX, Lips. 1870, herausgegeben. — k, cod. Bobbiensis nunc Vindobonensis (s. o. bei den Evangelien) enthält einige Bruchstücke der Apg. — m, Speculum Augustini (s. o. bei den Evv.).

Von den katholischen Briefen ist nur der Jakobusbrief ganz erhalten durch ff[1] (s. o. bei den Evangelien), daselbst auch Sancti Barnabae epistola catholica (s. o S. 157). Doch findet sich 3 Joh. 11—15 in d (s. o. bei den Evv.) Stücke von Jak., 1. 2 Petri, 1. 2 Joh., Jud. in m (s. o. bei Evv. u. Apg.), von Jak. und 1 Petri in s (s. o. bei der Apg.). Aus den Anführungen lateinischer KVV. hat Sabatier die fehlenden katholischen Briefe fast ganz hergestellt.

Von der Johannes-Apokalypse ist zwar keine Hs. erhalten. Doch finden sich Bruchstücke in m (s. o. bei den Evv.), und Sabatier hat das Buch nach einem Commentare des Primasius herausgegeben. Der Hirt des Hermas ist in altlateinischer Uebersetzung, mitunter hinter den Psalmen, erhalten (vgl. meine Ausgabe, Lips. 1873).

Seit Sabatier's seiner Zeit höchst verdienstlicher und stets grundlegender Ausgabe ist so viel hinzugekommen, dass

eine neue Ausgabe der Itala des N. T. wohl möglich, ja ein dringendes Bedürfniss geworden ist.

In der alten Zeit drängte die grosse Abweichung des Textes der altlateinischen Uebersetzung, welche wir namentlich bei den Evangelien bemerken, auf eine neue, verbesserte Uebersetzung hin. Hieronymus fand schon so viele Texte als Handschriften [1]). Auf Anregung des Papstes Damasus gab Hieronymus zunächst 383 eine neue Uebersetzung der Evangelien, welche sich doch an die alte noch möglichst anschloss [2]), dann übersetzte er auch die übrigen Bücher des N. T. Allmälig fand die Uebersetzung des N. T. durch Hieronymus den wohlverdienten Eingang und ward zu der **Vulgata** der abendländischen Kirche [3]). Freilich ward auch diese Uebersetzung in den Abschriften wieder verderbt, auch mit der altlateinischen vermischt [4]). Daher das Bedürfniss einer Berich-

---

[1]) Hieronym. Praefatio in Ios. (Opp. IX, 355): cum apud Latinos tot sint exemplaria, quot codices, et unusquisque pro suo arbitrio vel addiderit vel subtraxerit, quod ei visum est. Praef. in IV evv. ad Dam. (Opp. X, 661): Si enim latinis exemplaribus fides est adhibenda, respondeant, quibus? tot enim sunt exemplaria pene quot codices.

[2]) Ausser der oben (S. 799) genannten Schrift von **Kaulen** ist immer noch zu nennen **Leander van Ess**, Pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata, Tübingen 1824.

[3]) Hieron. Praef. in IV evv.: igitur haec praesens praefatiuncula pollicetur quatuor tantum evangelia, quorum ordo est iste: Matthaeus, Marcus, Lucas, Ioannes, codicum graecorum emendata collatione, sed veterum. quae ne multum a lectionis latinae consuetudine discreparent, ita calamo temperavimus, ut his tantum, quae sensum videbantur mutare, correctis reliqua manere pateremur, ut fuerant.

[4]) Die Itala hatte manche Zuthaten, unter andern auch 1 Joh. 5, 7. 8: Tres sunt qui testimonium perhibent in terra, aqua, sanguis et caro, et tres in nobis sunt; et tres sunt qui testimonium perhibent in caelo, pater, verbum et spiritus, et hi tres unum sunt. Dass schon Cyprianus de eccl. unitate 5 (de patre et filio et spiritu sancto scriptum est: Et tres unum sunt) auf diese Stelle, welche dann in dem Speculum Augustini (s. o. S. 800) und bei Vigilius v. Tapsus enthalten ist, anspielt, hätte man nicht leugnen sollen. Diese Zuthat gehört also der Itala an. Dass Hieronymus selbst den trinitarischen Zusatz fern gehalten hat, lehren Fuld., Amiat. und an 50 andre Hss. Aber schon Tolet., Demid. bieten solchen Zusatz, welcher recht eigentlich in die Vulg. eingedrungen ist. Aus der Vulg. ist er in ein paar griechische Hss. des 16.

tigung, welche zuerst um 802 Alcuin auf Befehl Karls d. Gr. unternahm. Für die erste Verbalconcordanz theilte der Cardinal Hugo a. St. Caro, Dominicaner († 1262), die einzelnen Bücher der Vulgata in Capitel ein, welche Verbreitung fanden. In dieser Gestalt ist auch die Bibel N. T. zuerst gedruckt worden, noch vor der durch Joh. Fust und Pet. Schöffer besorgten Ausgabe Mogunt. 1462, welche man oft für die editio princeps hält, durch Pfister, Bamberg. 1460, ohne Druckort und Jahreszahl, auf der Jenaischen Universitätsbibliothek vorhanden, zu allererst in Mainz 1450 ohne Ort und Jahreszahl. Das Concil von Trient bestimmte in der 4. Session vom 8. April 1546, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et ut nemo illam reiicere quovis praetextu audeat vel praesumat, auch ut posthac sacra scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et vulgata editio quam emendatissime imprimatur. Nachdem schon die Löwener Theologen zwei nach Hssen verbesserte Ausgaben (1547. 1873) besorgt hatten, ward im Todesjahre des P. Sixtus 1590 eine officielle Ausgabe zu Rom veröffentlicht, worauf dann P. Clemens VIII. gleich 1592 und noch einmal 1593 wieder neue, berichtigte Ausgaben erscheinen liess. Eine wirkliche Herstellung der Vulgata nach Hssen haben erst Martianay (1693) und Vallarsi (1734) in ihren Ausgaben der Werke des Hieronymus versucht. Lachmann, welcher die Vulgata zu schätzen wusste, hat sie in der grossen Ausgabe des N. T. (1842. 1850) nach cod. Fuldensis abdrucken lassen. Für eine wirklich kritische Ausgabe der Vulgata würden folgende Haupthandschriften zu gebrauchen sein: 1) cod. Fuldensis, das ganze N. T. enthaltend, 546 auf Anordnung des Bischofs Victor von Capua geschrieben und von ihm eigenhändig corrigirt, die Evangelien harmonistisch geordnet (s. o. S. 78, 3), herausgegeben von E. Ranke, Marb. et Lips. 1868. 2) cod. Amiatinus, von dem Berge Amiatino in Etrurien, jetzt in Florenz, nach Tischendorf schon um 541 von einem Abte

---

Jahrh., in den gedruckten Text der ed. Complutensis, in die 3. Ausgabe des widerstrebenden Erasmus (1522) u. s. w. übergegangen.

Servandus geschrieben, aber nach K. L. F. Hamann's überzeugenden Gründen (Z. f. w. Th. 1873. IV, S. 596) erst später verfertigt. Jener Gelehrte hat übrigens das N. T. aus dieser Hs. genau herausgegeben, Lips. 1850. 1854. 3) cod. Toletanus, dessen Vergleichung Blanchini in Vindiciis canon. scripturae, Rom. 1740, gegeben hat.

Mit der lateinischen Uebersetzung kann sich nur die syrische an Bedeutung messen. Die altsyrische Uebersetzung wird von den Syrern die einfache (Peschito, פְּשִׁיטָא) genannt und auf den Apostel Adäus (Thaddäus) oder einen Schüler dieses Apostels, Addäus, zurückgeführt (vgl. J. Wichelhaus de N. Ti. versione Syriaca antiqua, quam Peschitho vocant, libri IV, Hal. 1850, p. 60 sq.). In derselben fehlen, wie wir schon gesehen haben (s. o. S. 111 f.), jetzt 2 Petri, 2. 3 Johannis, Judä und die Johannes-Apokalypse. Aber der älteste Zeuge dieser Uebersetzung, Ephräm († um 378) hat unsre Schriften noch syrisch gelesen, und die Ausstossung derselben ist wohl denkbar als eine That antiochenischer Theologie. Allzu lange vor Ephräm wird diese, in ihrer Art vortreffliche, Uebersetzung nicht verfasst sein. Von einem Einzigen und auf einmal ist auch diese Uebersetzung schwerlich verfertigt worden. Es genügt vollkommen, etwa am Ende des 3. Jahrh. stehen zu bleiben. Diese Uebersetzung hat Mt. 1, 25 *τὸν πρωτότοκον* gewahrt, ebenso 9, 28 *τῶν Γαδαρηνῶν* 19, 16. 17 *ἀγαθέ* und *Τί με λέγεις ἀγαθόν*, aber doch 24, 36 das *οὐδὲ ὁ υἱός* schon beseitigt. Der Schluss Mc. 16, 9—20 ist geblieben, ebenso Luc. 22, 43. 44, Joh. 1, 28 *Βηθανίᾳ*, Joh. 5, 3b. 4. 7, 8 *οὐκ*, Joh. 10, 8 fehlt *πρὸ ἐμοῦ*. Apg. 18, 21 ist ungeschmälert geblieben, ebenso Eph. 1, 1 *ἐν Ἐφέσῳ*. Textkritisch ist auch diese Uebersetzung von hohem Werthe, weil sie uns den in der alten syrischen Kirche gangbaren Text des N. T. darstellt. Diese Uebersetzung ist eine wirkliche Volksbibel geworden und namentlich bei den Nestorianern in Geltung geblieben (s. o. S. 122 f.) — Neuerdings hat Will. Cureton noch von einer andern altsyrischen Uebersetzung der 4 Evangelien Bruchstücke gefunden und herausgegeben: Remains of a very ancient Recension of the four Gospels in Syriac, hitherto unknown in Europe, London 1858, wieder in das Griechische zurück übersetzt von J. R.

Crawfort (Part. I. II. Cantabr. 1870. 1872). Die Meinung des Herausgebers, dass diese Uebersetzung noch aus dem hebräischen gearbeitet worden sei, hat sich nicht bestätigt, vgl. Chr. Hermansen, Disp. de codice evangeliorum Syriaco, a Curetono typis descripto, Havn. 1859, aber auch nicht des Letztern Ansicht, dass diese Uebersetzung ursprünglicher als die Peschito wäre (vgl. auch Lehir, Étude etc., Paris 1859). Dieselbe giebt schon Mt. 1, 25 *τὸν πρωτότοκον* preis, erkennt aber Mc. 16, 17—20 an. Joh. 1, 28 wird bereits die Conjectur des Origenes *Βηθαβαρᾷ* angenommen. Joh. 7, 8 steht noch *οὐκ*. — Von den Monophysiten ging noch eine neue syrische Uebersetzung des N. T. aus (s. o. S. 138 f.), mehr ein gelehrtes als ein volksthümliches Werk. Der monophysitische Bischof Philoxenus von Mabug oder Hierapolis liess 508 seinen Chorepiskopos Polykarp von Tela eine neue Uebersetzung des ganzen Mt., auch der in der Peschito fehlenden Schriften verfassen. Durch die Ueberarbeitung des Thomas von Charkel (Heraklea), welche 616 in Alexandrien vollendet ward, erhielt die philoxenianische Uebersetzung den Namen der charklensischen. Polykarp und Thomas haben nach der wörtlichsten Genauigkeit, selbst auf Kosten der syrischen Sprache, gestrebt, so dass die alte Peschito vergleichungsweise frei erscheint. Herausgegeben wurde die Peschito zuerst auf Kosten Kaiser Ferdinand's I. 1555 zu Wien durch den Kanzler Alb. Widmanstad und den Priester Moses von Mardin. Die ursprüngliche Peschito ward ferner herausgegeben durch Imman. Tremellius (Paris) 1569, in der Antwerpener Polyglotte 1572, durch Mart. Trost, Cothenis 1621. Die Johannes-Apokalypse veröffentlichte dann Lud. de Dieu Lugd. B. 1627, die 4 fehlenden Briefe Edw. Pococke, L. B. 1630, nach einer andern Uebersetzung, wahrscheinlich nach der philoxenianischen, die Briefe noch ohne die charklensische Bearbeitung (vgl. Eichhorn Einl. in d. N. T. IV. § 61. 62, S. 447 f., de Wette Einl. in d. N. T. § 11b). So wurden diese Bücher in die Biblia Polyglotta von Paris (1645) und London (1655) wie in die Handausgabe von Aegid. Gutbir (Hamb. 1663) zur Ergänzung der Peschito aufgenommen, auch in die genaueste Ausgabe von Joh Leusden und C. Schaaf, Lugd. B. 1708 (ed. II. 1717) und in die von Sam.

Lee (Lond. 1816), welche wenigstens Joh. 7, 53—8, 11 (von Lud. de Dieu herausgegeben) und den trinitarischen Zusatz 1 Joh. 5, 7 (von Tremellius selbst übersetzt, bei Gutbir und Schaaf aufgenommen) wieder ausgemerzt hat. Auch nach der Ausgabe von W. Greenfeld (Lond. 1828) wird noch eine eigentlich kritische Ausgabe der Peschito vermisst. Von der philoxenianisch-charklensischen Uebersetzung hat Jos. White die Evangelien (Oxf. 1778), die Apg. und die katholischen Briefe (ebdas. 1799), die Paulusbriefe (ebdas. 1803), G. H. Bernstein das Johannesevg. (Lips. 1853) herausgegeben.

Mit der lateinischen, der alten und der neuen, und mit der altsyrischen Uebersetzung kann sich keine andre Uebersetzung an Bedeutung messen. Die gothische Uebersetzung des arianischen Bischofs Ulfilas († 380) hat wohl auch für die Textkritik, aber doch am meisten für die Sprachforschung Bedeutung [1]).

---

[1]) Der etwa 1000jährige Codex argenteus, welcher aus der Abtei Werden nach Prag gebracht, hier aber bald darauf (1648) von den Schweden erbeutet ward, jetzt in Upsala bewahrt wird, enthält ziemlich vollständig die Evangelien: des Mt., Joh., Luc., Mc., am besten abgedruckt von Andr. Uppström, Upsala 1854, Supplem. 1857. Ein cod. rescriptus (Carolinus) der Wolfenbüttler Bibliothek (s. o. S. 801 bei den Paulusbriefen) enthält gothisch-lateinische Bruchstücke des Römerbriefs, herausgegeben von Knittel, Braunschw. 1762. Weitere Bruchstücke der gothischen Bibelübersetzung aus dem A. T., Matth., Joh. und den Paulusbriefen entdeckte A. Mai 1817 in 5 codd. rescriptis der Ambrosianischen Bibliothek in Mailand, welche dann Carl Octav Castiglione 1819—1839 herausgab. Vgl. auch Andr. Uppström, Codicis Gotici Ambrosiani sive epistolarum Pauli Esrae Nehemiae versionis Goticae fragmenta, Holmiae et Lips. 1864 sq. Alles ist zusammengefasst in der Ausgabe von H. C. v. d. Gabelentz und J. Löbe, Altenburg 1836—1846, nicht so gut von H. F. Massmann, Abtheilung 1. 2., Stuttg. 1855. 57.

II. Der Text des N. T. und seine Kritik in neueren Zeiten.

Eine neue Zeit beginnt auch für den Text des N. T. durch die Anwendung des Drucks [1]). Anfangs hat man jedoch noch ohne wirkliche textkritische Grundsätze drucken lassen. Mit Recht sagt Reuss: „Es dauerte volle 200 Jahre, ehe man von dem unsichern Umhertasten zu einem wissenschaftlichen und sich seiner Gründe bewussten Verfahren gelangte, oder aber das klar Erkannte laut zu sagen sich unterfing."

1. Um die Ehre der ersten Ausgabe des griechischen N. T. wetteifern mit einander Spanien und Deutschland. Dort veranstaltete der Cardinal Franz Ximenes de Cisneros die complutensische Polyglotten-Bibel, welche in dem 5ten, 1514 gedruckten Bande das N. T. enthielt, aber erst 1517 vollendet ward, und erst 1520 die päpstliche Erlaubniss zur Veröffentlichung erhielt (vgl. Fz. Delitzsch, Studien zur Entstehungsgeschichte der Polyglotte des Card. Ximenes, Leipz. 1871). Inzwischen hatte Desiderius Erasmus († 1536), freilich sehr eilfertig, das N. T. schon 1516 zu Basel herausgegeben [2]), ja in zweiter, besser corrigirter Auflage 1519, welche Luther

---

[1]) Vgl. Tischendorf Prolegomena zu der ed. VII. p. LXXXI sq., E. Reuss, Bibliotheca N. Ti. graeci, Brunsv. 1872, Gesch. der h. Schriften N. T. 5. A. §. 395 f.

[2]) Zwei junge Baseler Hss. zu Evv., Apg. und Briefen schickte Erasmus, nach zwei andern corrigirt, gleich in die Druckerei. Für die Johannes-Apokalypse liess er den geborgten cod. Reuchlini nicht einmal sorgfältig abschreiben, änderte häufig nach der Vulgata und übersetzte von Offbg. 22, 16 an, wo ein Blatt ausgefallen war, auf eigene Hand die Vulgata in das Griechische. Diese Hs. hat Frz. Delitzsch wieder aufgefunden (Handschriftliche Funde, 1. Heft, Leipz. 1861). Die Hs. hatte 2, 13 ganz richtig ἐν αἷς. Aber in Abschrift und Druck kam ἐν ἐμαῖς, woher Luther's Uebersetzung: „in meinen Tagen". Offbg. 15, 3 hat cod. Reuchl. ganz richtig ὁ βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν. Aber nach der Vulg. (rex sanctorum verderbt aus seculorum) setzte Erasmus frischweg ὁ βασιλεὺς τῶν ἁγίων, wie dann auch Luther übersetzt hat. Offbg. 17, 8 ward καὶ πάρ ἐστι verlesen in καίπερ ἐστί, was auch Luther übersetzt hat.

zu seiner deutschen Uebersetzung gebrauchte. In die 3. Ausgabe von 1522 wurde der trinitarische Zusatz 1 Joh. 5, 7 aufgenommen. Die 4. und 5. Ausgabe von 1527. 1535 zeigen schon Benutzung der complutensischen. Ueber blosse Nachdrucke hinaus ging der gelehrte Buchdrucker Robert Stephanus, dessen Pariser Ausg. 1550 die regia heisst, dessen Genfer Ausgabe von 1551 unsre (oft unpassende) Versabtheilung eingeführt hat[1]). Den stephanischen Text legte dann in seinen Ausgaben (seit 1565) zu Grunde Theodor Beza († 1605). Nach ihm gab man sich lange Zeit gar nicht mehr die Mühe, den Text nach Hssen und andern Zeugnissen zu berichtigen. Unter verschiedenen Mischausgaben erhielten die von den holländischen Buchdruckern Elzevir seit 1624 veranstalteten, welche hauptsächlich auf Beza fussten, die weiteste Verbreitung. Die 2. Ausgabe Lugd. Bat. 1633 konnte schon in der Vorrede beginnen: textum ergo habes nunc ab omnibus receptum. So leitet noch Tischendorf den textus receptus her. Reuss bemerkt jedoch (G. d. h. S. N. T. 5. A. S. 406): die Zahl der Elzevir'schen Ausgaben sei nicht so überwiegend, als man es gewöhnlich vorstellt. Die Bezeichnung als textus receptus komme denselben weder im Sinne der absoluten Unveränderlichkeit, noch in dem der besondern Selbständigkeit zu. Endlich sei dieser Text auch in die lutherischen Kreise weit später eingedrungen als in die reformirten, und dort, wo früher der Stephanische Text herrschte, wesentlich unter dem Patronate des Hallischen Pietismus. Hiermit ist wohl etwas zu viel gesagt. In ihrer Blütezeit fühlte sich die lutherische Orthodoxie an den vorgefundenen Text so gebunden, dass Abr. Calov († 1686) es für gottlos erklärte, auch nur Hebr. 1, 3 das vorgefundene αὑτοῦ in αὐτοῦ zu verändern. Indess begann die grossartige Sammlung des kritischen Apparats durch die Polyglottenbibeln

---

[1]) Henr. Stephanus sagt in dem Vorworte zu den Concordantiis graecolatinis Testamenti novi, ed. II (Paris?) 1624 über seinen Vater: Unum est, quod Lutetia Lugdunum petens, hanc, qua de agitur, Capitis cuiusque catacopen confecit, et quidem magnam eius, inter equitandum, partem. Das hat man so verstanden, dass R. Stephanus die Versabtheilung zu Pferde gemacht hätte, so dass der Stift, wenn der Gaul stolperte, an eine unrechte Stelle kam.

von Paris (1630. 1633) und London (1657), diese durch Brian Walton († 1661) herausgegeben. Joh. Fell, Bischof von Oxford († 1686) gab das N. T. Oxon. 1675 noch nach Elzevir II. heraus, aber doch schon mit var. lectt. ex plus C Mss. et antiquis versionibus collectis heraus. Das Bedürfniss einer kritischen Bearbeitung des NTlichen Textes ward auch durch R. Simon angeregt (s. o. S. 8 f.). Alles Frühere verdunkelte John Mill († 1707), welcher das N. T. Oxon. 1707 wohl nach der ed. regia des Stephanus drucken liess, aber mit dem reichsten literarischen Apparate ausstattete. Eine verbesserte Auflage besorgte Rudolf Küster († 1716) Amsterd. 1710. Noch Joh. Jak. Wetstein († 1754), aus Basel zu den Remonstranten in Amsterdam geflohen, musste in seiner grossen Ausgabe des N. T., Tom. I. II. Amst. 1751. 1752) die Elzevir'sche Ausgabe von 1624 abdrucken lassen und konnte die vorgezogenen LAen nur unter dem Texte empfehlen. Erst in der Ausgabe (von Will. Bowyer), Lond. 1763, wurden dieselben zum Theil schon in den Text gesetzt. Von einer wirklichen Recension des griechischen Textes gab Rich. Bentley († 1742) nur ein Specimen 1720 heraus. Durch die Varianten der Oxforder Ausgabe ward der fromme Joh. Alb. Bengel († 1752) angeregt, den ächten Text des NTlichen Gottesworts aufzusuchen, welchen er nicht sowohl durch weitere Sammlung von LAen, sondern vor allem durch festere kritische Grundsätze zu erreichen unternahm (Hauptausgabe Tübing. 1734). „Ihm verdankt die Wissenschaft die fruchtbare Idee, die Zeugen nach Familien zu sondern, und die bequeme Methode, die LAen nach ihrem wahrscheinlichen Werthe übersichtlich zu ordnen“ (Reuss a. a. O. § 410). In den Text selbst nahm er freilich, ausser in der Johannes-Apokalypse, noch keine andern, als schon gedruckte LAen auf. Bengel unterschied zwei Familien des Textes, eine asiatische und eine afrikanische. Auf dieser Bahn schritt weiter vor J. S. Semler († 1791), indem er die eine Familie als die orientalische oder lucianeische Textesrecension (s. o. S. 789), die andre als occidentalische, ägyptische, palästinensische, origenianische Textesrecension bezeichnete (besonders in der Ausgabe der Prolegomena Wetstein's mit Anmerk. und Zusätzen, Halle 1764). Dadurch, dass man die Lesarten nicht

sowohl zu sammeln, sondern in einem Recensionssysteme zu ordnen begann, ward der Weg zu einer wissenschaftlichen Textkritik gebahnt.

2. Joh. Jac. Griesbach († 1812) legte in seiner 2. Ausgabe des N. T., Tom. I. II. Hal. S. et Lond. 1796. 1806 (der erste Theil in 3. Ausgabe von Dav. Schulz Berol. 1827) wohl auch noch den Elzevir'schen Text zu Grunde, von welchem er nur in zwingenden Fällen abwich. Aber er wich doch schon ab und nahm bereits ungedruckte LAen auf. Die LAen nahm er überhaupt nicht mehr grundsatzlos auf, sondern beurtheilte sie nach einem Recensionssystem. Griesbach unterschied: 1) die occidentalische Recension, deren Ursprung er aus den vor der Sammlung des N. T. in der Mitte des 2. Jahrh. verbreiteten Hss. ableitete. Zu den Zeugen dieser Recension rechnete er freilich nicht bloss die lateinischen Kirchenväter und Bibelübersetzungen, von Hss. für die Evangelien und die Apg. D, für die Paulusbriefe DEFG, sondern auch die sahidisch-koptische und hierosolymitanisch-syrische Uebersetzung. Den Charakter dieser Uebersetzung fand er exegetisch. 2) Die alexandrinische, welche erst gleich nach der Sammlung des N. T. entstanden sein sollte. Als Zeugen dieser Recension wurden angesetzt: Clemens v. Alex., Origenes, Eusebius, Athanasius, Cyrill v. Alex., die memphitisch-koptische, philoxenianisch-syrische, äthiopische und armenische Uebersetzung, bei den Evangelien die Hss. BCL, bei den Briefen ABC. Die Eigenthümlichkeit dieser Recension fand Griesbach in dem Grammatischen. 3) Die constantinopolitanische Recension fand Griesbach bei den Kirchenvätern Griechenlands, Kleinasiens und der benachbarten Provinzen vom 4. bis zum 6. Jahrh., in der gothischen und slavischen Uebersetzung, bei den Evangelien in den Hss. AEFGHS, bei den Paulusbriefen in den moskowitischen Hss. Ihre Eigenthümlichkeit setzte er in die Mischung der beiden andern Recensionen. Die Peschito wusste Griesbach in keiner von diesen Recensionen unterzubringen. Seine Handausgabe (Tom. I. II. Lips. 1805) und die verwandte von G. Ch. Knapp († 1826), Tom. I. II. Hal. 1797. 1813. 1824. 1829. 1840, verbreiteten den neuen Text, welcher immer einen grossen Fortschritt darstellt, in weiteren Kreisen. Als ein eifriger Gegner trat wohl Chr. Fried.

Matthäi († 1811) auf, mit einer eigenen, hauptsächlich aus moskowitischen Hss. geschöpften, Ausgabe des N. T. (Tom. I—XII, Rig. 1782—1788) und mit einer Streitschrift gegen die Recensionssysteme von Bengel, Semler, Griesbach (Leipz. 1804). Aber Hug und Eichhorn schlossen sich in ihren Einleitungswerken wesentlich an. Die alexandrinische Textrecension wollten sie dem Hesychius, die byzantinische dem Lucianus zuschreiben (s. o. S. 789). Der katholische Theolog Joh. Mart. Augustin Scholz († 1852) lenkte wieder mehr zu dem überlieferten Texte zurück in seiner Ausgabe des N. T. (Tom. I. II, Lips. 1830. 1836), indem er die beiden ersten Recensionen Griesbach's als eine einzige Familie, die alexandrinische, zusammenfasste und die constantinopolitanische, welche er in sich einstimmig fand, vorzog.

Einen ganz neuen Weg schlug nach Schleiermacher's Anregung C. Lachmann († 1851) ein durch seine Stereotypausgabe Berol. 1831, von welcher er in den theol. Stud. u. Krit. 1830. IV, S. 817 f. Rechenschaft gab, dann durch seine grosse Ausgabe des N. T. (mit Hülfe Ph. Buttmann's) Tom. I. II. Berol. 1842. 1850. Den ursprünglichen Tezt je wiederzufinden, erklärte er für unmöglich, das Urtheil nach innern Gründen für unzuverlässig. Das Erreichbare sei mit völliger Beseitigung des textus receptus, den Text des 4. Jahrh., wie er zur Zeit des Hieronymus gelesen ward, herzustellen. Er beschränkte sich daher auf wenige Zeugen. Lachmann unterschied einfach den morgenländischen und den abendländischen Text. Jenen fand er bei Origenes und in den Hss. ABC, für Paulus in H, diesen bei den lateinischen Kirchenvätern seit Irenäus, für die Evangelien in den ältesten Hss. der Itala, erst zuzweit in cod. D, für die Apg. zuzweit in E, für Paulus in den Hss. DG, für die Apokalypse bei Primasius, noch für das N. T. überhaupt zuzweit in der Vulgata. Von den byzantinischen Zeugen sah er gänzlich ab. Lachmann hat sogar einen offenbaren Schreibfehler des cod. B Mt. 21, 31 *Ὁ ὕστερος* aufgenommen. Bei allen Mängeln lässt sich aber ein mächtiger und nachhaltiger Anstoss dieses Unternehmens nicht verkennen[1]).

---

[1]) Noch enger als Lachmann schloss sich Ph. Buttmann in

Lobeg. Fried. Const. Tischendorf hat sich vor allem durch unermüdliche Vermehrung und sorgfältige Sammlung des kritischen Apparats verdient gemacht. Von seinen Ausgaben des N. T. hatte erst die editio II. Lipsiensis 1849 höhern Werth. Die editio VII, Vol. I. II, Lips. 1859 stellt durch den reichhaltigen Apparat wie durch die umfassenden Prolegomena eine gewisse Vollendung dar. Fast erschöpfend ist der kritische Apparat vollends geworden in der editio VIII, Vol. I. II, Lips. 1869. 1872[1]). Aber hier fehlen bis jetzt noch die Prolegomena. Tischendorf meint, den Text des N. T. zur Zeit des Irenäus herstellen zu können, hat aber dieses Ziel schwerlich erreicht. In den Prolegomenen der ed. VII, p. LXVI sq. hat er die Zeugen in folgende Klassen getheilt. Er unterscheidet: 1) den alexandrinischen und den lateinischen, den asiatischen und den byzantinischen Text, findet aber den alexandrinischen und den asiatischen nirgends mehr rein erhalten. Nach der Auffindung des cod. Sin. hat Tischendorf seine allgemeinen Grundsätze nicht mehr dargelegt. Diese Hss. hat er nun allen andern vorgezogen. Aber auch hier vermisst man feste Grundsätze[2]). In England wetteifert mit dem deutschen Herausgeber Sam. Prideaux Tregelles, dessen grosse Ausgabe des N. T. (London 1870 f.) eben vollendet worden ist[3]).

---

seinen eigenen Ausgaben des N. T. (Lips. 1856, ed. III. 1865, und Berolin. 1862) an den cod. B an, bei dessen Fehlen cod. A eintrat. Mit Lachmann verwandt ist auch die Ausgabe von Edu. v. Muralt. Hamb. 1848.

[1]) In der kleinen Ausgabe nach der ed. VIII, Lips. 1873 liest man statt des allgemein bezeugten ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου bloss ἐκ τοῦ διαβόλου!

[2]) Mt. 21, 44, jetzt auch durch ℵ beglaubigt, wird gestrichen, weil dieser Vers vermeintlich bei Origenes, gewiss in 5 Italahss. und cod. D fehlt. Aehnlich steht es mit der Tilgung von Luc. 24, 40. Joh. 10, 38 ist, trotz ℵ, die aus einem blossen Schreibfehler entstandene LA. ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε geblieben. Und doch wird Joh. 21, 25 nach ℵ* allein gestrichen u. s. w.

[3]) Beachtenswerth ist auch die von B. F. Westcott und F. J. A. Hort „confidentiell“ unternommene Ausgabe: The New Test. in the original Greek. The Gospels, Cambridge 1871. Der ungemischte, ursprüngliche Text wird am meisten bei den alten Alexandrinern und in den Hss. ℵB gefunden.

Der kritische Apparat des N. T. ist jetzt schon so vollständig geworden, dass man sich zur Zeit mehr auf die Verarbeitung desselben richten sollte. Die Aufgabe kann keine andre sein, als den Text des N. T. in seiner Fortbildung so genau als möglich zu erkennen und so weit als möglich zurückzuverfolgen. Es sind ebensowohl die verschiedenen Zeitalter als auch die verschiedenen Landschaften zu beachten. In jeder Hinsicht verdienen die Schriften der Kirchenväter, zumal der ältesten, noch genauere Beachtung, als bisher. Man hat auch den naturwüchsigen Text nicht ohne weiteres hinter dem oft so willkürlich corrigirten zurückzusetzen. Den abendländischen Text darf man wohl in den italischen und den afrikanischen, den morgenländischen in den alexandrinischen und den antiochenischen eintheilen, aus welchen später der byzantinische hervorging. Und will man möglichst sicher gehen, so hat man den Text des gelehrten Alexandriens, wie er bei Clemens v. Alex., Origenes u. A. zu Grunde liegt, namentlich mit der altlateinischen und der altsyrischen Volksbibel zusammenzuhalten, welche eben den gangbaren Text des Abendlandes und des syrischen Morgenlandes darstellen.

Nachträge.

S. 51, Anm. 2. Dass Apelles ein ausserkanonisches Evg. gebrauchte, erhellt auch aus dem, was ich in dem N. T. e. c. r. IV, p. 27 zu dem Hebräerevg. p. 17, 20 bemerkt habe. Dazu vgl. Ado. Harnadt de Apellis gnosi monarchica, Lips. 1874, p. 74 sq.

S. 55, Z. 22 f. Vgl. auch W. Weiffenbach, das Papias-Fragment bei Eusebius H. E. III, 39, 1—4 eingehend exegetisch untersucht, Giessen 1874, welche Schrift jedoch den Johannes als Apostel Kleinasiens vergeblich bestreitet.

S. 73, Anm. 5. Von Zacharias, dem Vater des Täufers, berichtet ein Martyrium das Protevg. Iac. c. 23.

S. 88, Anm. 3. Für die griechische Urschrift des Muratorianum ist auch Th. Zahn in einer Anzeige der Hessischen Schrift (in den Jahrbb. f. deutsche Theol. 1874. I, S. 140 f.) mit guten Gründen eingetreten.

S. 106, 2. Ueber Basilides im Muratorianum verweise ich auf meine Ausführung in der Z. f. w. Th. 1874. III, S. 462 f.

Zu S. 322. Wesentlich die Ansicht von Lucht über Röm. C. 15. 16 hat neuestens auch H. Holtzmann vertreten: der Stand der Verhandlungen über die beiden letzten Capitel des Römerbriefes, Z. f. w. Th. 1874. IV, S. 504—519.

S. 396, Z. 29. 30. Den Beweis des Eusebius, dass Papias kein unmittelbarer Jünger des Ap. Johannes gewesen sein könne, finde ich bei näherer Erwägung nicht gelungen, wie ich bald nachweisen werde

S. 403, Anm. 1. Die Jungfräulichkeit des Johannes bezeugt auch Hieronymus Epi. 127, 5 ad Principiam (Opp. I, 955), adv. Iovinian. I, 26 (Opp. II, 280), in Is. (56, 4. 5) Lib. XV, 56 (Opp. IV, 658).

S. 541, Anm. 1. Von einer Verfolgung des Christenthums unter Domitianus redet schon Hegesippus bei Euseb. K.-G. III, 20, 2.

S. 548, Z. 4 v. o. Nach: „erwähnen" ist einzuschalten: Auch für den Verfasser des Dialogs des Jason und des Papiskos hat Clemens v. Alex. den Lucas gehalten, s. o. S. 166, 1.

S. 549, Z. 6 v. o. ist nach: „in Achaja" einzuschalten: „sein Evangelium".

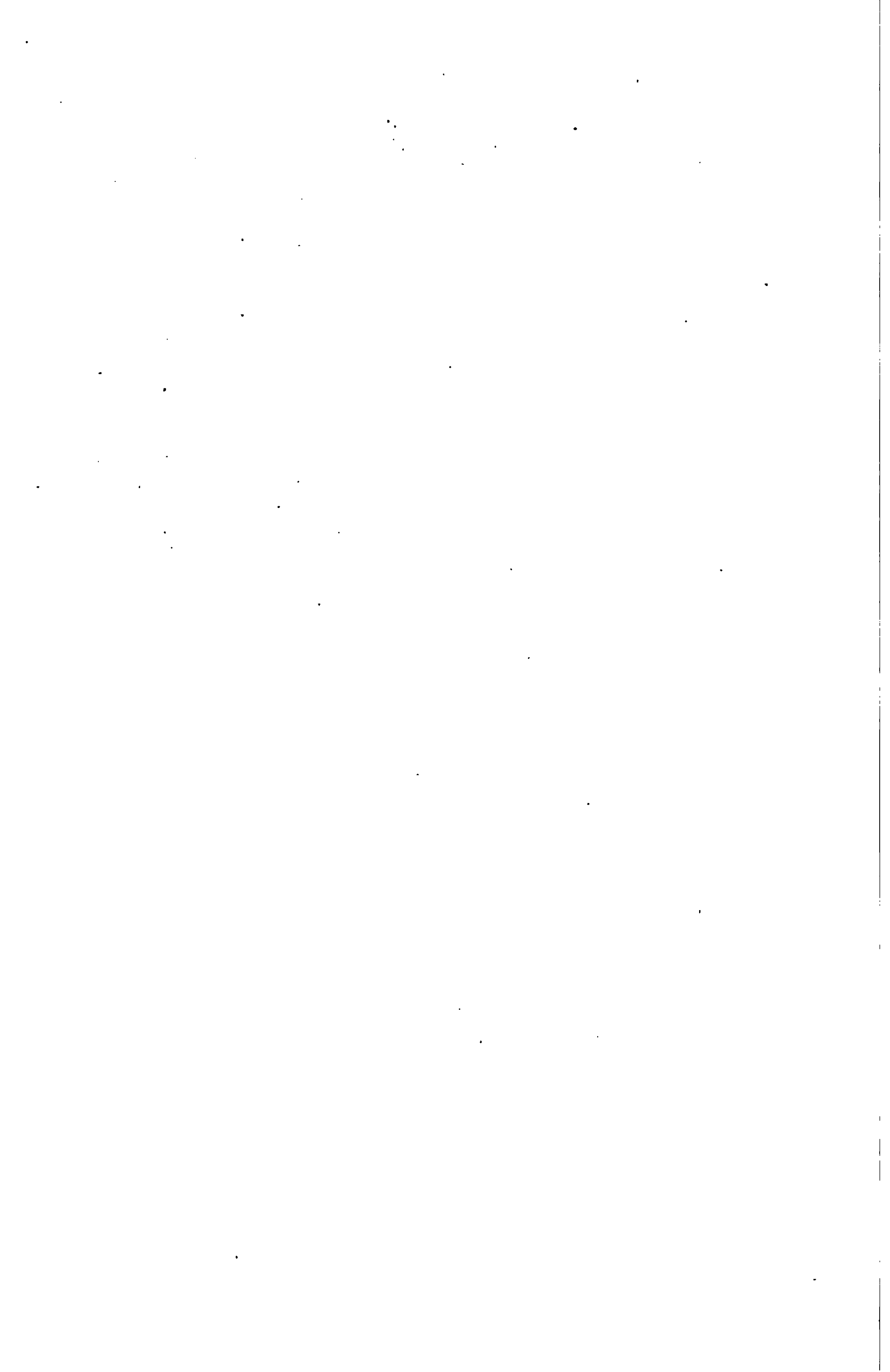
S. 670, Z. 25 v. o. Noch Theodor von Mopsuestia musste seine Auslegung des Ephesierbriefs (ed. O. F. Fritzsche p. 130) mit einer Bestreitung derjenigen beginnen, die da ohne des Paulus zu gedenken, den Ephesiern zuerst durch den Evangelisten Johannes das Christenthum gebracht sein liessen.

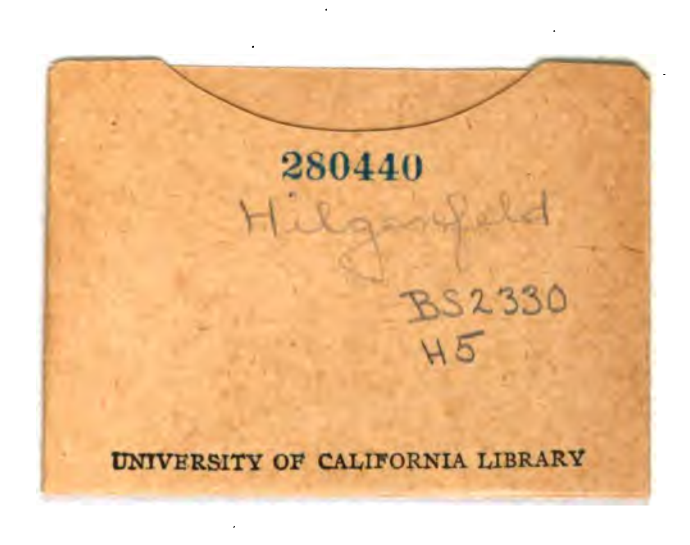
Berichtigungen.

S. 30, Z. 9 v. o. l. hiessen st. hiesse. — S. 31, Anm. 2, Z. 13 v. u. l. Hegesippus st. Xegesippus. — S. 32, Anm. 2, Z. 4 v. o. l. 23, 34 sq. st. 23, 39 sq. — S. 39, Z. 10 v. o. l. 1, 1—17 st. 1—17. — S. 42, Z. 12 v. o. l. 112 st. 42. — S. 45, Anm. 1, Z. 1 ist nach *Συμμάχου* einzuschalten *εἰσέτι νῦν*. — S. 54, Z. 12 v. o. l. autoptische st. autopische. — S. 111, Anm. 1, Z. 6 ist nach „testamenti" einzuschalten: versione syriaca. — S. 114, Anm. 1, Z. 9. 10 ist zu streichen: c. Cels. I, 63 (s. o. S. 79, Anm. 3). — S. 128, Anm. 4, Z. 3 l. dissonantiam st. differentiam. — S. 135, Anm. Z. 1 l. maiores st. minores. — S. 136, Anm. Z. 16 v. o. ist vor „contentio" einzuschalten: perversa. — Ebend. ist nach „disertissimus" einzuschalten: Antiochenae ecclesiae presbyter. — Ebend. Z. 17 l. scripturarum st. scripturae. — S. 143, Z. 17 v. o. l. *καλούμενα* st. *κολούμενα*. — S. 150, Anm. 1, Z. 1 ist nach „igitur" einzuschalten: quatuor. — S. 152, Z. l. S. 118 st. S. 188. — S. 173, Z. 19 v. o. l. S. 83 st. S. 38. — S. 198, Z. 8 v. o. ist nach „liess" einzuschalten: vgl. mein Buch über die Evangelien, Leipz. 1854. — S. 201, Z. 5 v. o. l. ideelle st. idelle. — S. 208, Z. 24 v. o. l. B. Weiss st. A. Weiss. — S. 301, Z. 8 v. o. l. Apg. 20, 2. 3 st. Apg. 20, 2. — S. 414, Z. 15 v. o. l. בלא עם st. בלאעם. — S. 498, Anm. Z. 1 l. VII, 30 st. VIII, 30. — S. 578, 1. Z. 4 l. 367, 2 st. 367, 1. — Ebend. l. 449 st. 444. — Ebend. Z. 5 l. 453, 2 st. 453, 1.

Register.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.




280440
Hilgenfeld
BS2330
H5
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

